

PHILOSOPHICAL READINGS

ONLINE JOURNAL OF PHILOSOPHY

RR
VII

NUMBER 2

SUMMER 2015

Special Issue on:
**ANTI-METAPHYSICAL
PSYCHOLOGY**

Guest Editor:
Pietro Gori

ARTICLES

- Pietro Gori*
Leaving the Soul Apart. An Introductory Study 3
- Nadia Moro*
Bewusstseinsverschiebungen. Lo statuto della sensazione tra
psicologia, fisiologia ed epistemologia nel tardo Ottocento 14
- Riccardo Martinelli*
Zurück zu Fechner? Il neokantismo e le sfide della psicologia
scientifica 31
- Germana Pareti*
Che altro c'è nella mia mente quando voglio compiere un atto? Il
dibattito sulle sensazioni di innervazione da Wundt a Wittgenstein 49
- Fabio Grigenti*
Sul monismo psicologico di Harald Høffding 70
- Rossella Fabbrichesi*
Gesture, Act, Consciousness. The Social Interpretation of the
Self in George Herbert Mead 98
- Luca Guidetti*
Identità elementare e identità genetica. La nozione di "genidentità"
in Kurt Lewin 119

REVIEWS

- 138
Immanuel Kant, *Primera Introducción a la Crítica del Juicio*, Edición
bilingüe. Introducción, edición crítica y traducción de Nuria Sán-
chez Madrid (Ed. Escolar y mayo: Madrid, 2011) (Clara Benito Or-
tiz); Giovan Battista Della Porta, *The Art of Remembering. L'Arte del
Ricordare*, a cura di Armando Maggi (Longo: Ravenna, 2012).

ABSTRACTS AND INDEXING

144

ISSN 2036-4989

Philosophical Readings
philosophicalreadings.org



Philosophical Readings

Online Yearbook of Philosophy

Philosophical Readings, ISSN 2036-4989, features articles, discussions, translations, reviews, and bibliographical information on all philosophical disciplines. *Philosophical Readings* is devoted to the promotion of competent and definitive contributions to philosophical knowledge. Not associated with any school or group, not the organ of any association or institution, it is interested in persistent and resolute inquiries into root questions, regardless of the writer's affiliation. The journal welcomes also works that fall into various disciplines: religion, history, literature, law, political science, computer science, economics, and empirical sciences that deal with philosophical problems. *Philosophical Readings* uses a policy of blind review by at least two consultants to evaluate articles accepted for serious consideration. *Philosophical Readings* promotes special issues on particular topics of special relevance in the philosophical debates. *Philosophical Readings* occasionally has opportunities for Guest Editors for special issues of the journal. Anyone who has an idea for a special issue and would like that idea to be considered, should contact the Executive editor.

Executive editor: Marco Sgarbi, *Università Ca' Foscari - Venezia*.

Associate editor: Eva Del Soldato, *University of Pennsylvania*.

Assistant editor: Valerio Rocco Lozano, *Universidad Autónoma de Madrid*.

Review editor: Laura Anna Macor, *University of Oxford*.

Editorial Advisory Board: Laura Boella, *Università Statale di Milano*; Elio Franzini, *Università Statale di Milano*; Alessandro Ghisalberti, *Università Cattolica di Milano*; Piergiorgio Grassi, *Università di*

Urbino; Margarita Kranz, *Freie Universität Berlin*; Sandro Mancini, *Università di Palermo*; Massimo Marassi, *Università Cattolica di Milano*; Roberto Mor-dacci, *Università Vita e Salute San Raffaele di Milano*; Ugo Perone, *Università del Piemonte Orientale*; Riccardo Pozzo, *Consiglio Nazionale delle Ricerche*; José Manuel Sevilla Fernández, *Universidad de Sevilla*.

Editorial Board: Raphael Ebgi, *Institut für Judaistik, Freie Universität Berlin*; Luca Gili, *Katholieke Universiteit Leuven*; Eugenio Refini, *The Johns Hopkins University*; Alberto Vanzo, *University of Warwick*; Francesco Verde, *Università "La Sapienza" di Roma*; Antonio Vernacotola, *Università di Padova*.

Board of Consultants: This board has as its primary responsibility the evaluation of articles submitted for publication in *Philosophical Readings*. Its membership includes a large group of scholars representing a variety of research areas and philosophical approaches. From time to time, *Philosophical Readings* acknowledges their service by publishing the names of those who have read and evaluated manuscripts in recent years.

Submissions: Submissions should be made to the Editors. An abstract of not more than seventy words should accompany the submission. Since *Philosophical Readings* has adopted a policy of blind review, information identify the author should only appear on a separate page. Most reviews are invited. However, colleagues wishing to write a review should contact the Executive editor. Books to be reviewed, should be sent to the Executive editor.

Leaving the Soul Apart. An Introductory Study

Pietro Gori

IFILNOVA

Universidade Nova de Lisboa

(Portugal)

I.

At the beginning of his *Analysis of Mind* (1921: 10-11), Bertrand Russell proves to be fully converted to *neutral monism*, that is the idea that “the stuff of which the world of our experience is composed is (...) neither mind nor matter, but something more primitive than either. Both mind and matter seem to be composite, and the stuff of which they are compounded lies in a sense between the two, in a sense above them both, like a common ancestor.” According to Russell, in particular, the idea that “the ‘stuff’ of the world is neither mental or material, but a ‘neutral stuff’” plays an important role in contemporary philosophy of science, since it “reconcile[s] the materialistic tendency of psychology with the anti-materialistic tendency of physics” (Russell, 1921: 6). In *The Analysis of Mind*, Russell ascribes that view to William James and the American new realists, but he is well aware that the “neutral monist ‘movement’” has been inaugurated by Ernst Mach (see e.g. Russell, 1927). After having contrasted them in a series of articles for the *Monist* in 1914 (“On the Nature of Acquaintance I, II and

III.” See Russell, 1984), Russell in fact adopts Mach’s and James’ comparable views of the relation of the psychological to the physical, and develops them in order to deal with the mind-body problem (see Banks, 2003: 151 ff.). As for the analysis of mind, the main outcome of neutral monism consists in a strongly anti-metaphysical and anti-essentialistic view of consciousness (or I, or soul), a view that we find clearly stated, for example, in both Mach’s *Analysis of Sensations* (1886) and James’ *Does “Consciousness” Exist?* (1904). In his book from 1921, Russell particularly refers to James’ late criticism of consciousness, and stresses its importance for the studies in psychology. According to Russell, the latter’s claim that “consciousness (...) is the name of a nonentity, and has no right to a place among first principles” (Russell, 1921: 22; James, 1977: 169), is in fact a turning point in the contemporary philosophy of mind, since it leads her to reject consciousness as an entity and thus to reconsider her metaphysical principles. James’ view has been “chiefly held in America” – as Russell properly observes (1921: 22) – but she has a long story behind her, a story that Russell does not take into account and that started in central Europe around 1850.

II.

One of the main features of psychological research as it was carried out in Europe in the second

half of the nineteenth century is the intention of giving psychology the status of a real science, that is a mathematically founded discipline, which is able to furnish the tools to measure the object under investigation. The problem of the scientific foundation of psychology arose at that time due to Kant's reflections in the *Critique of Pure Reason* regarding the issue of the psychological knowledge of the soul as a substance and the philosophical problem related to it of the "community of the soul with the organic body."¹ The attempt of authors active in the first half of the nineteenth century to solve or at least circumvent the difficulties noted by Kant gave rise to multiple solutions, the most effective and most significant of which can be ascribed to Johann Friedrich Herbart and Gustav Fechner. The former developed a system of mathematical computability of the soul, while the second is the father of psychophysics, a discipline based on a neutral assessment of physical and psychic events, focusing in particular on the possibility of measuring sensations.² The contribution of both researchers was undoubtedly important, especially since it constituted a reference for further investigations. These were, however, characterized

by an additional feature. In particular, they had in view the rejection of those metaphysical principles that still characterized psychological studies, for the sake of a more honest "return to Kant." Since the mid-nineteenth century in philosophical and scientific domains people felt the need to return to Kant's epistemology and relinquish the idealist philosophy of nature and, with it, the metaphysical and speculative interpretation of Kant's thought. Authors who belong to the school of Neo-Kantianism – such as Friedrich Lange and Otto Liebmann – and to whom we owe a first reception of Fechner's ideas, have privileged scientific themes in the work of Kant, particularly those relating to problems of psychology and anthropology. They tried, first of all, to grasp Kant's lesson without relapsing into the errors of previous interpreters. Secondly, they kept their investigation up-to-date as much as possible by relying on the most recent results of scientific knowledge.³

A further characteristic feature of German psychology, directly linked with the intention of establishing its scientific foundation, concerns the interest in the physiological investigation of sense organs. Given the difficulty of applying an exact method of investigation to a non-ascertainable object as the soul, reference to the bodily dimension appeared to be an

¹ See Kant (1781/1787: A384, A392-393, and B427). On Kant's view of the possibility of the existence of any "psychophysical problem", see Martinelli (1999: 9-19).

² On Herbart and Fechner see especially Banks (2003: chapters 3 and 6), Heidelberger (1996), Sachs-Hombach (1993), Leary (1980).

³ See Lehmann (1987) and Martinelli (1999: 52-53). On this topic, see also Martinelli's contribution to the present volume.

essential step to provide psychology with a solid foundation. More than anyone else, Herbart struggled with problems relating to the establishment of a scientific study of the soul. At first he rejected Johannes Müller's influential idea that "no one is a psychologist without being a physiologist" (Müller, 1822: 45). In so doing, Herbart gave physiology a subordinate role, privileging instead a purely mathematical quantification of the entities studied by psychology. Herbart's intention of avoiding any form of measurement proved, however, untenable in the eyes of scientists of his time: the mathematical model should, in fact, be applied to anything, that is, the intended quantification could not subsist without measurement. On the other hand, such measurement could be applied to nothing else but sensations, a fact inconsistent with Herbart's theoretical assumptions. Thus, his proposal ultimately failed because of its purely speculative character. Studies continued in the direction of an experimental psychology that could enable an effective measurement of the soul. A further step on this course was made by Fechner, who proposed a scientific procedure to determine quantitatively the relation between psychic experience and measurable external stimulus. More simply, Fechner resorted to the physiology of sense organs to measure sensations, on the assumption that these are nothing but physical evidence of psychic phenomena.⁴

⁴ For a more extensive and comprehensive recon-

III.

It was Ernst Mach who pointed out this transition in one of the writings in which he demonstrated to adhere, at least in the beginning, to Fechnerian psychophysics. In his *Vorträge über Psychophysik* (1863: 204), Mach in fact observed that "the part of the life of the soul which is immediately connected to the organism's physical phenomena has become in recent times accessible to exact research. I mean the sensations." Mach emphasized what I stated above, namely the fact that in psychology one cannot talk about "exact research" with reference to Herbart's mere mathematical quantification; rather, it was necessary for research to make use of processes aimed at the measurement of sensations, and therefore Herbart's mathematical psychology could be accepted only in the light of Fechner's psychophysics.

At the same time, however, Mach noticed the inadequacy of Fechner's solution: according to him, Fechner still pursued the analysis of material phenomena involved in psychic phenomena with the purpose of locating a "seat of the soul," thus upholding a position that was still metaphysical. Conversely, Mach observes that the route taken by psychological research in its development goes in the direction of the soul's disappearance inside the nervous system. Nothing remains of the soul except

struction of this process, see Guzzardi (2010: chapter 2).

its final effect, the fact that it is a principle able to give unity to the manifold, whereas its complete redefinition on the basis of the body leads to a “psychology without a soul” as its necessary outcome.⁵ Mach presents this conclusion in his *Knowledge and Error* (1905/1976: 8), but his anti-metaphysical view of the I is more exhaustively discussed in the *Analysis of Sensations*. In this book, Mach proposes a possible solution for the determination of the relation of the physical to the psychical, without falling into the difficulties raised by psychophysics, but maintaining, at the same time, its fundamental monistic structure. Mach’s proposal consists primarily in

⁵ Before Mach, the idea of a “psychology without a soul” had been expressed by Lange, in the second edition of the *History of Materialism* (1875), taking over what was previously written by Brentano in his *Psychologie vom empirischen Standpunkt* (1874: I, 76). On this topic, see Gori (2015: §§ 3 and 5). Lange’s *History of Materialism* is an important and referential book for late nineteenth-century philosophy of science, particularly for what concerns the topic of this paper. The third part of the second volume is devoted to the way in which the natural sciences have addressed issues relating to *man and soul*. In the chapters on *Brain and Soul* and *Scientific Psychology*, which are included in that section, Lange reconstructs the debate concerning the relation between brain and soul in nineteenth century German psychology, and shows that this discipline was moving towards a scientific account of the problem, understood in the sense of a complete emancipation from the metaphysical traces of scholastic metaphysics (see Gori, 2015: 173 ff.). The idea of a “psychology without a soul” also influenced the Danish philosopher Harald Høffding; on this, see Grigenti’s contribution to the present volume.

admitting as the only reality that of the “elements.”⁶ The latter comprise, for example, colours, sounds, temperatures, pressures – that is, the “ultimate component parts [of reality investigated scientifically] which hitherto we have been unable to subdivide any further” (Mach, 1914: 5-6). These elements do not possess any characteristic in themselves; they may be described in physical as well as in psychical terms depending on the dimension that in each case we are referring to (be it constituted by physical objects outside us – *Körper* – or by our own body – *Leib*). On these basis, Mach formulates his “principle of complete parallelism of the psychical and physical” (Mach, 1914: 60), and claims for himself a position superior to that of Fechner, in an explicitly “anti-metaphysical” sense. Thanks to his conception of the elements, Mach says that the view he advocates

is different from Fechner’s conception of the physical and psychical as two different aspects of one and the same reality. In the first place, our view has no metaphysical background, but corresponds only to the generalized expression of experiences. Again, we refuse to distinguish two different aspects of an unknown *tertium quid*; the elements given in experience, whose connexion we are investigating, are always the same, and are of only one nature, though they appear, according to the nature of the connexion, at one moment as physical and at another as psychical elements. (Mach, 1914: 61)

⁶ On Mach’s notion of “element” see Banks (2003).

Mach rejects the metaphysical foundation of Fechner's psychophysics, but agrees with the idea of overcoming the distinction between a corporeal and a spiritual world, focusing as well on the functional dimension of the relation between both domains. Since there is no physical or psychic phenomena, but only a physical or psychic interpretation of them, it does not make sense, in scientific research terms, to take into account anything else except the way in which the elements are assembled. By focusing in turn on relatively more stable connections, it is possible to define the "metaphysical concepts of 'body' and 'I' (matter and soul)" (Mach, 1914: 40), which in Mach's system clearly lose the metaphysical sense of an independent subsistence of their component elements.⁷

In the light of these observations, it is possible to briefly address the specific issue of the I in Mach. According to this perspective, the I is not anything beyond the multiplicity of elements that are related to the body (*Leib*); its origin is purely logical and derives from the demand of unity for the purpose of recognition. By means of the determination of a soul (Mach explicitly relates the psychological unity to this notion), it is, in fact, possible to identify a per-

⁷ We can easily see how this complete elimination of the dualism between body and I, matter and soul, would have inspired the contemporary investigations of the mind-body problem. The idea that there is no substance subject behind our brain activity is in fact revolutionary, and offers a quite new perspective on that topic.

son as such while observing her changes. The need to orient itself leads the intellect to build a unitary reference which may be used to give a name to the most persistent content of a complex of sensations (elements). There is nothing beyond this purely practical process. The I, as well as the physical bodies (*Körper*), lose for Mach their traditional metaphysical value since it is not possible to identify a "real" and material substrate that remains once an object is deprived of all its properties. Both the bodies and the I are simply a thought-construction; they are "only makeshifts, designed for provisional orientation and for definite practical ends" (Mach, 1914: 13).

Furthermore, in his analysis of the I, Mach pays particular attention to the ontological primacy of the elements in what concerns the purely nominal unitary complex of notions developed by the intellect. The fundamental psychological concept is then to be defined starting from the formation of an "ideal mental-economic unity," whose function is to bring together "elements that are most intimately connected with pleasure and pain." "The delimitation of the ego," continues Mach, "is instinctively effected, is rendered familiar, and possibly becomes fixed through heredity" (Mach, 1914: 22-23). On a strictly ontological basis, the complete dependence of the I from the elements demonstrates the illusory character of "its" metaphysical value. The elements, in fact, represent the "material" that, once connected, constitutes the

individual soul; without the former there would be nothing to delimit (Mach, 1914: 23-4). On the basis of this monistic conception, it is impossible to maintain the integrity of the alleged psychical unity, as has been done in the past by science (Mach, 1914: 26-7). The I is in fact lost in the (impermanent) connections between elements, and it is thus necessary to abandon any pretension of ascribing an autonomous existence to it. As Mach famously argued (1914: 24), “*das Ich ist unrettbar*” – “the I cannot be saved”!

IV.

This attitude towards the *ego* can be found also in William James, whose view of thought and consciousness has been deeply inspired by Mach’s *Analysis of Sensations* (see e.g. Thiele, 1978 and Ryan, 1989).⁸ The simi-

⁸ As Erick Banks stressed (2003: 143), Mach’s influence on James “was direct as could be. James and Mach worked in some of the same areas of sense physiology and were thus familiar with each other’s writings in a technical field long before they become acquainted with each other’s philosophical views. (...) Their correspondence probably began in the middle 1870,” and they personally met in 1882. Moreover, we know that James read – and particularly admired – both the first and the fourth edition of Mach’s *Analysis of Sensations* (1886 and 1903. See Ryan, 1989: 51 ff.), and that he also read the *Mechanik*, the *Wärmelehre*, and the *Populärwissenschaftliche Vorlesungen* (which Mach dedicated to him). These books had great influence on James,

larity between Mach’s and James’ dealing with consciousness and the Self is particularly clear if we consider the path that leads from the *Principles of Psychology* (1890) to *Does “Consciousness” Exist?* (1904). James’ starting point in the 1890 book was the naive dualism of common sense, according to which “reality can be divided into ‘me’ and ‘not-me’, [and] all my thoughts are ‘owned’ and are ‘mine’” (Edie, 1973: 328). This dualism is gradually destroyed by James, as far as he works out a notion of consciousness that coincides with the stream of “thoughts themselves” (James, 1890: I, 291 ff.).⁹ The main problem, for James, is that when we turn to consciousness we do not find an entity distinct from its objects, but only a cognitive “function” of having objects. Moreover, when I examine the objects which I call “mine” or “me”, I find that their unity consists in their all being related to my experience of being embodied in a place (Edie, 1973: 330-331). The question about what do I discover if I distinguish the “empirical” self, the “me” as it is experienced, from the *ego* conceived as an active and emotional source, is bound to remain unanswered (see James, 1890: I, 300-1). That leads James to “reject the theory of a ‘substantial soul’ because the soul (...) cannot be experienced”, and to

who frequently referred to them during his lectures (see Thiele, 1978: 173).

⁹ Ryan (1989: 52) particularly stressed the influence of Mach’s 1886 treatise on the chapter “The Stream of Thought” that James included in the *Principles of Psychology*.

adopt a “non-egological theory of consciousness” (Edie, 1973: 334). According to James, consciousness is not an entity juxtaposed to the other she knows, but only the function of objectification. Furthermore, she “can be fully described without supposing any other agent than a succession of perishing thoughts, endowed with the functions of appropriation and rejection, and of which some can know and appropriate or reject objects already known, appropriated, or rejected by the rest” (James 1890: I, 342).

James’ argument in the *Principles of Psychology* is quite close to Mach’s discussion of the irreality of the Self, and so is the former’s further development of his view of consciousness. As Russell stresses (1921: 22-3), in *Does “Consciousness” Exist?* James in fact adopts a neutral monist conception of mind, thus rejecting consciousness as a first principle of psychological inquiry. In that essay, James in particular explains that what used to be the soul has gradually been refined down to the Kantian “transcendental ego”, which, according to him, “attenuates itself to a thoroughly ghostly condition, being only a name for the fact that the ‘content’ of experience *is known*” (James, 1977: 169). Thus, James concludes:

I believe that “consciousness”, when once it is evaporated to this estate of pure diaphaneity, is on the point of disappearing altogether. It is the name of a nonentity, and has no right to a place among first principles. Those who still cling to it are clinging to a mere echo, the faint rumour left behind by the disappearing “soul” upon the air of philosophy.

V.

I will not further develop that topic. What interests me the most, in this introductory study, is to stress that both Mach and James focused on an issue as important as problematic. As E. Banks states (and as I have shown above), they both regard the conscious ego “as a second-order ‘functional’ connection among sensations, mental images, feelings, and other phenomena, which has no independent existence as a substance or stage or embedding circumambient medium” (Banks, 2014: 9). In so doing, they deal with a question that is raised by the nineteenth-century psychological inquiries. In fact, the outcome of both Mach’s and James’ considerations fits perfectly in the wider context of nineteenth-century science, which shares with psychology the sense of a lack of metaphysical foundations and is engaged in freeing itself from animistic and mythological conceptions that had their origin in the worldview of common sense.¹⁰ As it is well-known, during the nineteenth century, Western thought underwent a radical transformation, witnessing the collapse of the principles on which its knowledge was built: physical investigations revealed a much less definite and unchangeable reality than what was believed, while mathematical studies

¹⁰ It is worth reminding that Mach was among the forerunners of that position. See e.g. Blackmore (1972).

undermined the foundations of Newtonian physics and reshaped the descriptive scope of the Euclidean system, on the basis of which the former stood. Without expanding on a topic that deserves a thoroughly different treatment, I think it is important to emphasize the sense of disorientation experienced by scientists of those times, with which, however, they dealt in a positive way, turning it into a stimulus for a re-configuration of the process of investigation of their own disciplines.

An author who shortly after the mid-nineteenth century became the spokesman for the explanatory problem of modern epistemology was Emil du Bois-Reymond with his two conferences in 1872 and 1880 respectively: *The Boundaries of the Knowledge of Nature* and *The World's Seven Puzzles*. The former is famous for the way it ends, with an “*Ignorabimus!*” that does not leave room for the possibility of surpassing certain cognitive limits and solving certain problems posed by natural reality. One of these problems concerns the discourse relative to our knowledge of psychic phenomena, particularly regarding their relation to the material dimension. Du Bois-Reymond argues that “consciousness [i.e. any mental process] cannot be explained by its material conditions” and that “it will never be explainable (...) on the basis of such conditions” (Du Bois-Reymond, 1886: 117), and continues carrying out a detailed analysis of the historical development of the debate on the relation between body and soul (*Leib und Seele*). His conclu-

sion in this regard is that, since there was no progress in the understanding of mental processes on the basis of their material states, they should be considered, as much as the relation between matter and force, an insurmountable limit of our knowledge of nature (Du Bois-Reymond, 1886: 125).¹¹

Apart from their content, that cannot be discussed in this short paper, those conferences are an important manifestation of the cultural context within which scientific psychology evolved. The latter, in particular, precisely expressed the demand to be defined on a new basis, freeing herself from the remnants of an age-old metaphysics that surreptitiously attempted to introduce something that it could not specify, much less quantify or measure.¹² This is precisely the ontological void that both Mach and James faced in dealing with consciousness and the ego. As I tried to show, their neutral monism is a natural product of their cultural framework – not a necessary consequence of the latter, of course, but nevertheless an outcome of psychological research as it was carried out in Europe in the second half of the nineteenth century.

¹¹ Du Bois-Reymond’s reflections aroused great interest at the time, and references to his conferences can be found in different writings coming from the field of natural history and physiology (see on this Bayerz/Gerhard/Jaeschke, 2007, and Nadia Moro’s contribution to the present volume).

¹² On the issue of “scientific psychology”, that is, an investigation anti-metaphysically oriented, see Gori (2015: § 3), and Martinelli’s contribution to the present volume.

Far from being definitive (particularly for James; see Čapek, 1953), that approach is important insofar as it leads us to debate the mind-body problem critically, that is by making no reference to any metaphysical principle.¹³ Furthermore, what is interesting at the most, from the point of view of the history of philosophy, is not the solution that Mach and James suggested, but rather the question they posed. “Can we save the I?” “Does ‘consciousness’ exist?” These questions are philosophical as much as scientific, theoretical as much as empirical. In dealing with them, we face a problem that pertains to Western thought from its origin; a currently debated topic that has been

particularly stressed during the last decades of the nineteenth century. Neutral monism is only one of the many possible strategies for dealing with the ontologically problematic in psychology that have been developed in the history of contemporary thought, and that are worth considering in order to provide current philosophical investigations with fundamental topics that too many times are neglected or even ignored. Moreover, all these strategies are of the greatest importance for both practical and theoretical philosophy, for they allow us to keep on talking of consciousness, I, or subject, leaving the “soul” apart.

¹³ In *The Analysis of Mind* (1921: 137), Russell – once more inspired by James – argues that “the dualism of mind and matter (...) cannot be allowed as metaphysically valid.” Furthermore (1921: 141), he considers the subject as “a logical fiction, like mathematical points and instants. It is introduced, not because observation reveals it, but because it is linguistically convenient and apparently demanded by grammar. Nominal entities of this sort may or may not exist, but there is no good ground for assuming they do.” In so claiming, Russell completely agrees with both Mach’s and James’ neutral monist view of the subject. As shown above, in the *Analysis of Sensations* Mach in fact sees the I only as “an ideal mental-economic unity, not a real unity” (2014: 24), a thought-construction “designed for provisional orientation and for definite practical ends” (1914: 13). As for James, in the closing remarks of his essay *Does “Consciousness” Exist?* he argues that “the entity known to [philosophers] as consciousness (...) is fictitious, while thoughts in the concrete are fully real. But thoughts in the concrete are made of the same stuff as things are” (James, 1977: 183).

References

- E. Banks: 2003. *Ernst Mach’s World Elements. A Study in Natural Philosophy*, Dordrecht: Kluwer.
- E. Banks: 2014. *The Realistic Empiricism of Mach, James, and Russell*. Cambridge: Cambridge University Press.
- J. T. Blackmore: 1972. *Ernst Mach. His Work, Life, and Influence*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- F. Brentano: 1874. *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Leipzig: Dunker & Humboldt.
- M. Čapek: 1953. “The Reappearance of the Self in the Last Philosophy of William James”, *The Philosophical Review* 62/4: 526-544 .

- E. Du Bois-Reymond (1886): "Über die Grenzen der Naturerkenntnis", in *Reden von Emil Du Bois-Reymond*, Leipzig: von Veit: 106-130.
- J. Edie: 1973. "The Genesis of a Phenomenological Theory of the Experience of Personal Identity: William James on Consciousness and the Self", *Man and World* 6: 322-340.
- P. Gori: 2015. "Psychology without a Soul, Philosophy without an I. Nietzsche and 19th century Psychophysics (Fechner, Lange, Mach)", in *Nietzsche and the Problem of Subjectivity*, ed. J. Constâncio et alia, Berlin: de Gruyter: 166-195.
- L. Guzzardi: 2010. *Lo sguardo muto delle cose*, Milano: Raffaello Cortina.
- M. Heidelberger: 1996. *Die innere Seite der Natur: Gustav Theodor Fechners wissenschaftlich-philosophische Weltauffassung*, Frankfurt a.M.: Klosterman
- W. James: 1890. *The Principles of Psychology*, 2 voll., New York.
- W. James: 1977. *Writings*, ed. J. McDermott, Chicago: The University of Chicago Press.
- I. Kant: 1781/1787. *Kritik der reinen Vernunft*, in I. Kant: 1968. *Werke. Akademie-Textausgabe*, Berlin: de Gruyter, voll. IV and III.
- F. A. Lange: 1875/1880-1. *The History of Materialism and Criticism of its Present Importance*, voll. 2-3 eng. trans., Boston: Houghton, Mifflin & c.
- G. Lehmann: 1987. "Kant im Spätidealismus und die Anfänge der neukantische Bewegung", in *Materialien zur Neukantianismus-Diskussion*, hg. Hans L. Ollig, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft: 44-65.
- D. E. Leary: 1980. "The historical foundations of Herbart's mathematization of Psychology", *Journal of the History of Behavioral Sciences* 16: 150-163.
- E. Mach: 1863. *Vorträge über Psychophysik*, in *Österreichische Zeitschrift für praktische Heilkunde* 9: 146-148, 277-279, 294-298, 316-318, 335-338, 352-354, 362-366.
- E. Mach: 1905/1976. *Knowledge and Error. Sketches on the Psychology of Enquiry*, eng. trans. Dordrecht: Reidel.
- E. Mach: 1914. *The Analysis of Sensations*, eng. trans. Chicago/London: Open Court.
- R. Martinelli: 1999. *Misurare l'anima. Filosofia e psicofisica da Kant a Carnap*, Macerata: Quodlibet.
- J. Müller: 1822. *Dissertatio inauguralis physiologica sistens Commentarios de Phoronomia Animalium*, Bonn: Thormann.
- B. Russell: 1921. *The Analysis of Mind*, London: Routledge.
- B. Russell: 1927. *The Analysis of Matter*, New York: Dover.
- B. Russell: 1984. *Collected Papers of Bertrand Russell*, London: George Allen and Unwin.
- J. Ryan: 1989. "American Pragmatism, Viennese Psychology", *Raritan* 8/3: 45-54.
- K. Sachs-Hombach: 1993. *Der Geist als Maschine. Herbarts Grundlegung der naturwissenschaftlichen Psychologie*, in *Das sichtbare Denken*, hg. Jörg F. Maas, Amsterdam: Rodopi: 91-111.

- K. Bayertz/M. Gerhard/W. Jaeschke (hgs.): 2007. *Weltanschauung, Philosophie und Naturwissenschaft im 19. Jahrhundert*, vol. 3: *Der Ignorabimus-streit*, Hamburg: Meiner.
- J. Thiele: 1978. *Wissenschaftliche Kommunikation: Die Korrespondenz Ernst Machs*. Kastellaun: Henn.

***Bewusstseinsverschiebungen.* Lo statuto della sensazione tra psicologia, fisiologia ed epistemologia**

Nadia Moro

National Research University

Higher School of Economics

Moscow

(Russian Federation)

Müller's doctrine [...] gave Helmholtz's theories of vision and of hearing their fundamental form. About both theories controversy still waxes and wanes. Nevertheless [...] much of our knowledge of the psychology of vision and hearing had originated in research inspired, positively or negatively, by Helmholtz's theories or their consequences.

Edwin G. Boring

I. Premessa

Il programma ottocentesco di una scienza delle sensazioni che va sotto il nome di *Physiologie der Sinnesorgane* risulta problematico dal punto di vista epistemologico e metodologico. Questa tesi viene corroborata discutendo le teorie delle “energie sensoriali specifiche” nel contesto del modello esplicativo meccanico e del dibattito sui limiti della conoscenza. Se ne deriva l’esigenza di ridiscutere l’idea di oggettività scientifica ed evidenziare l’irriducibile componente filosofica nella scienza.

«Sensazione significa rappresentazione sensibile della natura più semplice, supportata dalla coscienza della propria attività psichica» (Dessoir 1892, 182). Se alla sensazione si ascrive sovente la funzione di «e-

lemento della coscienza», resta aperto il problema filosofico delle condizioni di verità e dello statuto epistemologico che si può attribuire alla sensazione ed alle qualità che in essa si trovano esibite. Uno dei momenti chiave dell’indagine sulla sensazione si colloca nel complesso panorama della ricerca che, nella seconda metà dell’Ottocento, conduce a notevoli progressi scientifici nell’ambito della *Physiologie der Sinnesorgane* o *Sinnesphysiologie*, la fisiologia degli organi sensoriali. Psicologia e fisiologia vanno costituendosi come scienze proprio nel corso dell’Ottocento, definiscono la propria autonomia dal punto di vista sia metodologico sia istituzionale, ma sovente continuano ad intrecciarsi con la filosofia, soprattutto quando ad essere in discussione è l’apparire delle cose. È indicativa, ad esempio, la fondazione nel 1890 della «Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane» da parte di Hermann Ebbinghaus e Edmund König, che costituisce da subito, insieme ai *Philosophische Studien* diretti da Wilhelm Wundt, una delle riviste di riferimento per la presentazione e discussione dei lavori in corso su sensazione e percezione.

Parallelamente a queste ricerche si consuma anche lo *Ignorabimus-Streit*, una disputa sui limiti della conoscenza avviata nel 1872 che vedrà interloquire scienziati, intellettuali ed opinionisti in un acceso dibattito – dibattito che, allontanandosi rapidamente dall’originario piano epistemologico, assumerà connotazioni ideologiche sempre più marcate. Mettendo in relazione alcuni svi-

luppi della *Sinnesphysiologie* ed i motivi ispiratori dello *Ignorabimus-Streit*, emergono argomenti a favore della tesi che, se si danno limiti della conoscenza, questi vanno ridefiniti progressivamente, in funzione del progresso scientifico, e dipendono dal grado di elaborazione formale che di volta in volta si consegue all'interno dei diversi contesti esplicativi; nel presente caso, si tratterà del contesto esplicativo meccanico prevalente nella seconda metà dell'Ottocento. In questa continua ridefinizione risulta essenziale lo scambio reciproco tra ricerca scientifica e riflessione filosofica (cfr. Cranefield 1966; Heidelberger 1997).

Sin dagli inizi della filosofia si sono sollevati dubbi sull'attendibilità delle sensazioni e sulla realtà di ciò che pure sembrano comprovare. Lo scetticismo, antico e più recente induce alla sospensione del giudizio circa la natura e l'esistenza degli oggetti percepiti. Nella scienza moderna, almeno a partire da Galilei, vale la distinzione fra qualità primarie e secondarie, aspetti quantificabili e dunque oggetto di scienza, e qualità soggettive – meramente soggettive – che non sono suscettibili di misura e restano perciò al di fuori di ogni possibile spiegazione scientifica. Risulta impossibile, in questa prospettiva, assegnare uno statuto epistemologico definito ai *contenuti* – un termine tardo-ottocentesco che oggidi rimpiazzerebbero con *qualia* – delle sensazioni, come colori, suoni e sapori, perché irriducibili all'oggettività scientifica. Non possiamo negare di avere sensazioni, peraltro assai varie, ma non è possibile misurare

né garantire l'attendibilità di ciò che esse comunicano.

Le difficoltà di identificare i “fatti psichici”, di fissare una tassonomia condivisa quando si indagano rappresentazione, sensazione e percezione, processi (o atti) e contenuti della mente emergono anche da “slittamenti di coscienza” (*Bewusstseinsverschiebungen*) per via dei quali le teorie stesse della coscienza riescono difficilmente compatibili (Dessoir 1892, 177-178). È inevitabile concludere che non è possibile alcuna conoscenza sensibile o alcuna conoscenza della sensazione e delle qualità sensibili?

Prima di rispondere, è utile intendersi e specificare i termini del problema. Per farlo, ci si servirà qui, a mo' di esordio, della nozione husserliana dei *plena*, con la contestuale scissione di scienza e filosofia, per contrapporla ad una ben diversa trattazione dei limiti della conoscenza intorno alla sensazione, avviata dall'elettrofisiologo e conferenziere Emil du Bois-Reymond sulla scorta degli studi ottocenteschi sulla sensazione. Nel 1872 e poi ancora nel 1880, du Bois-Reymond desta scalpore tra i colleghi ed infiamma il dibattito pubblico, proprio denunciando i limiti della scienza (*Naturerkennen*) e gli enigmi insolubili del cosmo (*Welträtsel*). Le tesi di du Bois-Reymond assumono un significato epistemologico particolare non solo nel più generale contesto della ridefinizione del programma meccanico (cfr. Schiemann 1997), ma anche in riferimento allo sviluppo della psicologia e della fisiologia scientifica. Per questo sa-

ranno messi in evidenza alcuni aspetti della scienza ottocentesca della sensazione, con particolare riferimento a Hermann von Helmholtz, aspetti che giustificano, e persino rafforzano, la presa di posizione di du Bois-Reymond.

II. Fenomenologia vs. scienza moderna

Negli anni Trenta del Novecento – periodo assai fecondo per la scienza e l’epistemologia – Edmund Husserl redige *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*. Presenta una netta contrapposizione metodologica fra la prassi astrattiva delle scienze, in particolare della geometria, e la «pienezza» sensibile dei contenuti intuiti, i *plena*, di cui solo il fare fenomenologico sarebbe in grado di rendere adeguatamente conto. Neanche troppo implicitamente, ne segue che soltanto la Fenomenologia, nella sua versione husserliana¹, ha senso e coglie, comprende l’esperienza. La conoscenza scientifica ed i metodi esplicativi che essa elabora implicano una purezza che, per Husserl, diviene sinonimo di allontanamento dall’esperienza, dai fenomeni, dall’autenticità dei vissuti: la generalità e

l’astrazione diventano la misura della perdita del precategoryale.

Così, per Husserl, la scienza perde di vista il «mondo dell’esperienza sensibile», che è il «mondo circostante intuitivo», il «reale contenuto dell’esperienza» ed include «*quei* corpi che noi realmente esperiamo». La misura di questo “esperire realmente” è data dalla *soggettività* del vissuto: «nell’esperienza sensibile quotidiana [*vorwissenschaftlich*] il mondo è dato soggettivamente-relativamente» (Husserl 1968, 53).

Al contrario, la pretesa di purezza delle matematiche comporta l’introduzione di tutt’altra dimensione: «Io – afferma Husserl – mi limito a descrivere, senza prendere posizione, l’“ovvietà” che motiva il pensiero di Galileo [...] nella dimensione di una simbologia remota dall’intuizione» (Husserl 1968, 53). La formalizzazione, come strumento di generalizzazione, conduce a forme del sapere e universi oggettuali altri da quelli della quotidianità (prescientifica, precategoryale): con l’astrazione – una perdita, per Husserl – si perviene alla «geometria pura», come «scienza delle “idealità pure”», alla «matematica pura delle forme spazio-temporali in generale», che è «prassi ideale di un “pensiero puro”», in cui «movimenti e deformazioni [...] tendono a trasformarsi in figure “pure”» (Husserl 1968, 54).

Questa lettura fenomenologica dell’evoluzione della scienza moderna, giocata sulla contrapposizione tra pienezza sensibile e vuota astrazione, funge da sfondo per l’interrogativo con cui Husserl si prefigge

¹ Si vedano le aspre accuse reciproche, in fatto d’ortodossia fenomenologica, scambiate fra Husserl ed il suo ex-maestro Carl Stumpf: Husserl 2002, 220-221; Stumpf 1939/1940, 189-200.

di ancorare e di fatto ridurre il sapere ed il mondo autentici al precategoriale: «*È possibile separare la ragione e l'essente se è proprio la ragione che, nel processo conoscitivo, determina ciò che l'essere è?*» (Husserl 1968, 41).

La ragione e l'essente qui menzionati da Husserl non possono derivare dal processo di astrazione imputato alle scienze, giacché questo si fonderebbe sulla sospensione dell'esperienza e della variabilità irriducibile che la caratterizza. «Questa prassi matematica ci permette di attingere ciò che ci è negato nella pratica empirica: l'“esattezza”; perché, per le forme ideali, sorge la possibilità di *determinarle in un'assoluta identità*»² (Husserl 1968, 56). «Ma *concretamente* le forme empiriche reali o possibili ci sono date, dapprima, nell'intuizione empirica sensibile, soltanto come “*forme*” di una “*materia*”, di un *plenum* [*Fülle*] *sensibile*; cioè con ciò che si rappresenta nelle cosiddette *qualità specifiche di senso*, colore, suono, odore e simili, e secondo peculiare gradualità» (Husserl 1968, 59). La ragione e l'essente, per Husserl, pertengono a quello che egli designa come flusso dell'esperienza totale, inerenza reciproca generale, unità totale (*Alleinheit*). In questo flusso però le categorie della conoscenza, forme della discriminazione, non farebbero che operare distin-

² Anche Stumpf mette in evidenza il carattere estremo dell'identità, nel caso empirico dell'uguaglianza dei contenuti sensibili: «l'uguaglianza dei fenomeni sensibili non è altro che somiglianza estrema»; «l'uguaglianza assoluta sarebbe la soglia superiore di somiglianza per una facoltà percettiva assoluta» (Stumpf 1883, 111, 119).

zioni, relazioni, pluralità, provocando irreparabili fratture sia nell'essente sia fra ragione ed essente: motivo sufficiente, per Husserl, per fare appello all'autenticità del precategoriale in nome di una concreta adesione all'esperienza.

La prassi esplicativa della scienza, però, non esce necessariamente sconfitta dalla trattazione husserliana. Anche senza ricorrere alle critiche di un Moritz Schlick all'impostazione fenomenologica (2008), è sufficiente ricordare gli studi sulla sensazione e il dibattito epistemologico nella seconda metà dell'Ottocento per problematizzare una visione a dir poco riduttiva della scienza, secondo cui essa altro non sarebbe che astrazione dalla particolarità, che implica una perdita. Generalizzazione e formalizzazione, se sono componenti imprescindibili dell'elaborazione scientifica, consistono nella costruzione di concetti la cui universalità comporta un processo generativo, e mai semplicemente lo smembramento e la cernita di parti irrelate dell'esperienza: lo ha mostrato in maniera convincente Ernst Cassirer sin dal 1910. Così egli declina il problema della realtà, nel suo rapporto con la sensazione:

La sensazione come tale contiene un elemento *antropomorfo*, in quanto implica necessariamente una relazione con un determinato organo di senso, e quindi con la specifica struttura dell'organismo umano. Come questo elemento perda continuamente terreno per poi finalmente scomparire del tutto nel piano ideale della fisica, trova un unico continuo esempio nella storia della scienza della natura. Bisogna ora domandare: che cosa in definitiva offre la visione scientifica del mondo in *compenso* di

questo contenuto che si è perso? Su quale positivo vantaggio poggiano il suo valore e la sua necessità? (Cassirer 1973, 406-407).

Di più: da una prospettiva scientifica, ci si potrebbe domandare di rimando che cosa sia il precategoriale cui Husserl dichiara di attingere. Com'è possibile rendere conto dell'esperienza, se non attraverso categorie, mutevoli e dinamiche, sia pure perfezionabili, come quelle offerte dall'indagine delle scienze? Oppure, con la stessa legittimità, attraverso forme della ragione (in un'accezione assai ampia) nella misura in cui essa «*determina ciò che è*» (come voleva Husserl) in un intrascendibile rinvio funzionale? Non vi sono flusso dell'esperienza totale, inerenza reciproca generale, unità totale, se non attraverso le categorie, ad esempio, di totalità, inerenza reciproca e unità; sarà dunque arduo cogliere (definire) il precategoriale stesso senza ricorrere ad un qualche strumento analitico.

Denunciare la pretesa della *Krisis* husserliana di attingere all'originario in quanto pienezza vissuta soggettivamente, con la conseguente svalutazione dell'obiettività scientifica, consente di richiamare alcuni aspetti salienti della scienza ottocentesca della sensazione. Nel dibattito epistemologico di fine Ottocento il problema dei limiti della conoscenza è stato sollevato anche a proposito della sensibilità (umana): riprenderne gli argomenti principali consentirà, innanzitutto, di porre la questione in maniera alternativa rispetto all'impostazione husserliana e, in secondo luogo, di individuare e discutere uno degli aspetti più pro-

blematici della psicologia ottocentesca della percezione.

III. Scienze della sensazione nell'Ottocento

Un singolare intreccio di discussioni filosofiche e scientifiche attorno al problema della sensazione ha luogo nel secondo Ottocento e coinvolge prevalentemente intellettuali di lingua tedesca, attivi sia come scienziati sia come filosofi. Tra i nomi più illustri figurano Hermann von Helmholtz, Emil du Bois-Reymond, Friedrich Albert Lange, e ancora Eduard von Hartmann, Carl von Nägeli, Wilhelm Dilthey, Wilhelm Ostwald, Max Verworn: tutti quanti intervengono, difendendo posizioni contrastanti, nella ricerca fisiologica o nel dibattito sui limiti della conoscenza.

Risalgono al medesimo periodo avanzamenti significativi di psicologia e fisiologia dal punto di vista metodologico e sperimentale, oltre che teorico. Fra gli altri, va menzionato innanzitutto lo sforzo teorico di Johannes Müller, che a Berlino fa scuola (tra i suoi allievi principali, ricordiamo du Bois-Reymond, Helmholtz e Ernst Brücke). Müller, scienziato di formazione idealista³, sposa inizialmente posizioni schellinghiane; oltre ai risultati nel campo dell'embriologia, ha il merito di aver pro-

³ La duplice formazione di scienziato (fisico, medico o fisiologo) e filosofo è tutt'altro che un'eccezione fra gli intellettuali di lingua tedesca del tempo.

gressivamente cercato di dare una definizione della fisiologia e del suo metodo scientifico, riconoscendo spazio sempre più ampio alla sperimentazione (cfr. Mann 1981). Fondamentale per lo sviluppo di una fisiologia scientifica sarà anche la severa critica dell'idea di forza vitale (sostenuta dai cosiddetti vitalisti) da parte di Hermann Lotze, altro medico e filosofo attivo per lo più a Gottinga, che chiarisce la natura meccanico-causale di ogni spiegazione scientifica: pur non escludendo nessi di altro genere nella realtà (nella sua metafisica trova ampio spazio la teleologia), spiegare è il compito della scienza e significa introdurre relazioni di causa ed effetto (cfr. Lotze 1842). L'abbandono dell'idea di forza vitale era stato preceduto dalla severa condanna delle facoltà mentali da parte di Johann Friedrich Herbart, successore di Kant a Königsberg, nella cui *Psychologie als Wissenschaft* (1824/25) è elaborata una teoria della mente basata su modelli matematici significativamente articolata in una "statica" ed una "meccanica" dello spirito.

Come si vede, psicologia e fisiologia scientifiche non si sviluppano indipendentemente dalla consapevole riflessione epistemologica, benché quest'ultima non trovi sempre applicazione diretta nei metodi particolari d'indagine: sarà questo, ad esempio, il caso del programma biofisico perseguito dai tre allievi di Müller già citati, du Bois-Reymond, Brücke e Helmholtz. Essi conseguiranno risultati invero notevoli, ma ancora ben lontani dalla realizzazione del programma ambito e dichiarato, la genera-

le riduzione dell'intera fisiologia alla fisica (cfr. Leiber 2000). I punti di contatto fra ricerca scientifica, e segnatamente fisiologica, e filosofia, non si limitano però alle sole considerazioni di ordine epistemologico e metodologico. Medici, fisiologi e psicologi condividono e si rafforzano nella convinzione che non si possano più impiegare i termini tradizionali della filosofia – come sensazione, percezione, rappresentazione – indipendentemente dagli esiti delle ricerche scientifiche in atto, a dispetto della pretesa di alcuni filosofi di riservare per sé uno studio dei fenomeni in quanto tali (oggetto della fenomenologia, ma di ardua definizione).

Emblematico quanto paradossale è il caso di Carl Stumpf: egli sostiene che la fenomenologia, scienza delle «leggi strutturali immanenti» ai fenomeni, vada annoverata fra le «scienze neutrali» che precedono logicamente le scienze della natura e le scienze dello spirito (cfr. Stumpf 2009b, 122-123). Stumpf non può però non constatare che, almeno provvisoriamente, tocca pur sempre a scienze positive come fisiologia e psicologia fornire un'«infrastruttura deduttiva» che in un modo o nell'altro conduca allo studio (presunto) diretto dei fenomeni. E in quanto scienza delle funzioni psichiche, imprescindibili in qualsiasi processo conoscitivo, anche la psicologia riveste un ruolo fondamentale entro il sistema delle scienze secondo Stumpf. Egli sa bene che «l'immediatamente dato in senso stretto [...] non può essere mai oggetto di una qualche scienza, benché esso serva da fon-

damento a tutte le scienze, quantomeno a tutte quelle empiriche». Si tratta dei fenomeni e delle funzioni «di cui l'individuo pensante è cosciente in un determinato istante (assieme ai loro rapporti immanenti)» (Stumpf 2009b, 103), da cui emerge una «dualità che è contenuta nel fatto, immediatamente dato, di ogni coscienza» (Stumpf 2009b, 108): ecco il presupposto primo dell'esperienza e del sapere. Il problema, però, consiste nell'esplicitarlo e nel trarne legittimamente il sapere.

Nel caso di Stumpf non è chiaro che cosa, nel dato immediato, distingua i fenomeni dalle funzioni. L'unico appiglio per tematizzarli in maniera differenziata, magari a prescindere da presupposti coscienzialistici, si trova nel rapporto di variabilità reciprocamente indipendente. Nessuna «necessità logica», asserisce Stumpf, lega tra loro fenomeni e funzioni: i termini sono pensabili indipendentemente senza contraddizione (Stumpf 2009a, 74-75), benché possano «essere tenuti separati l'uno dall'altro solo per astrazione» (Stumpf 2009a, 76), analogamente a quanto accade, tra i fenomeni, per estensione e colore, l'esempio tipico dei contenuti parziali.

Le «leggi strutturali immanenti» dei fenomeni nulla hanno a che vedere con le leggi delle funzioni psichiche, mentre «le funzioni non si [risolvono] senza residui nei fenomeni» (Stumpf 2009a, 74). I fenomeni sono caratterizzati da parti quantitative, intensive e qualitative, anche quando la coscienza non distingue tali aspetti, i quali, viceversa, «non aumentano per la coscienza

za solo attraverso l'atto percettivo» (Stumpf 2009a, 83). Nelle funzioni si possono poi individuare «caratteri di specie a sé stante, come la distinzione delle percezioni, l'evidenza dei giudizi e i gradi di universalità dei concetti» (Stumpf 2009a, 74).

Nega ogni parallelismo di fenomeni e funzioni, Stumpf, per giocare piuttosto il dualismo con richiami espliciti, pericolosamente metafisici, a Descartes e Spinoza. Soltanto la variabilità entro certi limiti indipendente – a tratti quasi autonoma – di fenomeni e funzioni consente di fondarne una distinzione. Si palesa così la perdita di ogni elemento utile a salvare e legittimare un qualche rimando tra fenomeni e funzioni. Non solo Stumpf incappa in un marcato dualismo, ma non sa neppure addurre «proposizioni dimostrabili in modo certo», trovandosi costretto a presentarle come «tesi o ipotesi» che richiedono, per essere corroborate, «troppe sottili ricerche, in parte anche sperimentali» (Stumpf 2009a, 77-78). Affermazioni di questo tenore seguono la pubblicazione dei due volumi della *Tonpsychologie*, esplicitamente dedicati all'indagine delle funzioni psichiche correlate al suono (Stumpf 2009b, 126), di ben diciassette e ventiquattro anni – un lungo periodo che Stumpf trascorre, lavorando infaticabilmente allo scrittoio ed in laboratorio, senza ottenere le conferme auspiccate.

La reciproca variabilità indipendente che, «entro certi limiti», sussiste tra fenomeni e funzioni è definita come la possibilità che, con fenomeni uguali, abbiano luogo funzioni diverse e, con fenomeni diversi,

funzioni uguali (Stumpf 2009a, 77). Così, se la percezione sensibile, in quanto funzione, è definita come «notare parti entro un tutto e inoltre rapporti tra queste parti», si avrà una variazione funzionale nell'«accumularsi della coscienza sopra una certa parte dei fenomeni», mentre ciò che riempie lo sfondo resta «meramente sentito» o anche «non notato». Invariati resterebbero non solo stimoli e processi fisiologici, ma anche quelli che Stumpf denomina «fenomeni soggettivi» (Stumpf 2009a, 79).

La pretesa indipendenza di questi fenomeni *soggettivi* rispetto alle funzioni riesce inverosimile nella misura in cui si legga 'soggettivo' come 'relativo alla funzione (o alla coscienza)'. Sono escluse interpretazioni alternative, se va mantenuta una distinzione tra questi fenomeni *soggettivi* ed i fenomeni già definiti altrove come «dati con le loro proprietà», che «ci stanno di fronte come qualcosa di oggettivo, dotato di legalità propria, che dobbiamo solo descrivere e riconoscere» (Stumpf 2009b, 125). Se il livello zero della coscienza coincide con l'evidenza immediata (qualunque cosa essa sia), rischia di annullare tanto le funzioni (nella pretesa *oggettività* dei fenomeni) quanto i fenomeni (resi *soggettivi* ma indipendenti dalle funzioni), almeno finché non si *spieghi* la variabilità reciproca. I margini dell'indipendenza nella variazione vanno ricondotti essi stessi ad una qualche forma definita di rimando reciproco tra fenomeni e funzioni, pena un dualismo insanabile. Comunque Stumpf argomenti, permane sotto varie spoglie il rinvio ad un dato as-

soluto, che di continuo affiora nell'argomentazione come espediente fondativo non esplicito. In questo residuo appello alla singola evidenza immediata risiede un ostacolo teorico che non è corretto trascurare.

Da parte sua, un eminente anatomista e fisiologo dell'epoca, il ceco Jan Evangelista Purkyně, non è solo fermamente convinto che tocchi alla fisiologia fungere da disciplina bifronte (e quindi fondamentale), al limite tra scienze naturali e filosofia, e spiegare il complesso della sensazione come interfaccia tra fisico e psichico. Secondo la sua rilettura dell'asserto scolastico *nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu*, deve darsi cognizione (un apparato categoriale, almeno implicito) già a livello della sensazione⁴ affinché in generale possa svolgersi l'attività intellettuale astratta⁵. Se ne potrebbe derivare che, qualora gli apparati cognitivi al livello della sensibilità coincidessero, anche solo in parte, con quelli dell'intelletto, la conoscenza delle strutture logico-inferenziali dovrebbe quanto meno agevolare lo studio delle sensazioni. Invece, tocca constatare che è vana anche la

⁴ Si ricordi che pochi decenni più avanti, Hermann von Helmholtz avanza la teoria delle inferenze inconse, in parte condivisa da Wilhelm Wundt.

⁵ «Man könnte jedoch jenen Satz auch so deuten, daß in und an dem Sinne schon der Verstand mit allem seinem Apparat auf unmittelbarste Weise thätig sein müßte, wenn in die Sphäre des abstracten Verstandes überhaupt etwas Intelligibles, Gedankenmäßiges gelangen sollte» (Purkyně 1846, 356).

pretesa di fare della fisiologia la scienza basilare entro il sistema del sapere.

Nella psicologia e nella fisiologia degli organi sensoriali, che dovrebbe dar conto della percezione, permane una varietà lessicale che è indice dell'indeterminatezza di parecchie nozioni e coppie concettuali di fondo: materia/spirito, corpo/mente, oggettivo/soggettivo. La classificazione e gerarchia dei sensi è di per sé problematica e fatta oggetto di numerose indagini (cfr. a titolo esemplificativo la rassegna di Goldscheider 1881 e l'approfondito studio di Dessoir 1892): non soltanto non è scontata la distinzione di vista, udito, tatto, gusto e odorato, ma si discute e si conducono esperimenti sul *sensorium commune* (nelle varianti di *Geimeinsinn*, *Gefühlssinn*, *Lebenssinn*, *Körpersinn*), sulle sensazioni di dolore, caldo e freddo, ed altro ancora, nel tentativo di ottenere una tassonomia ed una esatta correlazione degli stimoli e delle reazioni sensoriali. L'obiettivo resta irrealizzabile a dispetto della messe di studi ed esperimenti più o meno cruenti.

Alle indagini sugli aspetti anatomici e fisiologici degli apparati sensoriali si aggiungono le questioni capitali per un'analisi esauriente delle sensazioni: spiegarne l'origine e le innumerevoli differenze qualitative e d'intensità. Si ritorna così al problema delle qualità secondarie: è possibile farne scienza? In quale modo e con quali vincoli? La fisiologia degli organi sensoriali è tanto progredita da includere le qualità sensibili (diciamo, i *plena* o i *qualia*) fra i suoi oggetti d'indagine – va ormai da sé,

offrendone una spiegazione causale e quantitativa? Se la risposta, a più di un secolo di distanza, sembra scontata, pure il dibattito ottocentesco ha forse ancora qualcosa da suggerirci.

IV. La sensazione come limite della scienza

Ignorabimus! Così Emil du Bois-Reymond coglie di sorpresa i numerosi colleghi radunati, non senza orgoglio, a Lipsia al Quarantacinquesimo congresso degli scienziati e medici tedeschi nel 1872. Nel celebre discorso sui limiti della conoscenza della natura (*Über die Grenzen des Naturerkennens*), du Bois-Reymond passa in rassegna i limiti «trascendenti», invalidabili della conoscenza ed innesca lo *Ignorabimus-Streit*, la disputa sui limiti della conoscenza che troverà eco ancora negli anni Venti del Novecento⁶.

La denuncia di questi limiti va a colpire il presupposto epistemologico di buona parte della scienza ottocentesca: il meccanismo

⁶ I testi dei discorsi di du Bois-Reymond sono stati più volte ripubblicati. Si ricorda l'ampia raccolta delle *Reden* (du Bois-Reymond 1912) ed una recente antologia che ripresenta alcuni dei testi di riferimento dello *Ignorabimus-Streit* (Bayertz, Gerhard & Jaeschke 2012). Le principali ricostruzioni della disputa si trovano in Anacker & Moro 2015; Bayertz, Gerhard & Jaeschke 2007 e, con maggiore sistematicità, in Vidoni 1988. Alla figura di du Bois-Reymond sono stati recentemente dedicati gli studi di Dierig 2006 e la biografia scritta da Finkelstein 2013.

come modello esplicativo. La spiegazione dei fenomeni, cioè, tende a ridurre questi ultimi ad interazioni di materia e forza (in particolare alle forze “centrali” di attrazione e repulsione). Se inizialmente il modello vale soltanto per l’astronomia e per la fisica, i successi di queste due scienze inducono ad applicare la spiegazione in termini di materia e forza ad ogni genere di fenomeni, anche a quelli della vita (biologia e fisiologia), della mente (psicologia) e della società (sociologia). L’ideale di questa spiegazione è ben illustrato dall’efficace immagine che lo stesso du Bois-Reymond, abile retore, riporta nelle parole di Pierre-Simon Laplace (1814):

Dobbiamo [...] considerare lo stato presente dell’universo come l’effetto del suo stato anteriore e come la causa di quello che seguirà. Un’intelligenza che, per un istante dato, conoscesse tutte le forze da cui è animata la natura e la situazione reciproca degli enti che la compongono, se essa fosse abbastanza vasta da sottomettere questi dati all’analisi, abbraccerebbe nella medesima formula i movimenti dei corpi più grandi come quelli dell’atomo più lieve: nulla sarebbe incerto per essa, il futuro come il passato sarebbe presente ai suoi occhi. Lo spirito umano offre, nella perfezione che ha saputo dare all’astronomia, un debole abbozzo di tale intelligenza.

Condivide, du Bois-Reymond, l’idea che la conoscenza si basa sul modello meccanico e consiste nel ricondurre i fenomeni ad interazioni di materia e forza. Proprio questo genere di conoscenza, però, presenta dei limiti che non possono essere varcati e che nel secondo, memorabile discorso su *Gli enigmi del cosmo* (*Die sieben Welträtsel*,

1880) du Bois-Reymond definirà «trascendenti»: i concetti fondamentali di materia e forza, alla base della spiegazione stessa, non possono essere ulteriormente indagati e spiegati; è inspiegabile l’origine prima del movimento, che dunque funge da presupposto; non si può spiegare l’origine della coscienza, neppure agli stadi più bassi, come, per l’appunto, nelle sensazioni semplici (ad esempio: rosso, tiepido, ruvido)⁷.

Non ci si intratterrà in questa sede sullo scalpore suscitato da du Bois-Reymond coi suoi discorsi; fin troppo sovente si è insistito sugli aspetti sociali e ideologici della disputa che ne è seguita, lasciando invece in ombra il piano epistemologico che lo stesso du Bois-Reymond finisce per rammentare ai colleghi, quando passa in rassegna le critiche ricevute e ne denuncia la superficialità. Non si potrà insistere neppure su tutti i limiti elencati da du Bois-Reymond; si mostrerà piuttosto come ricerca psicofisiologica e dibattito sui limiti della conoscenza (basata sul modello meccanico) si intreccino in relazione ai problemi della sensazione e delle dinamiche percettive.

Il dibattito trae alimento, almeno in parte, dai più recenti sviluppi della fisiologia,

⁷ Nell’accezione di libero arbitrio, du Bois-Reymond annovera anche la libertà fra i limiti trascendenti della conoscenza. Non è possibile, con gli strumenti della conoscenza (meccanica), dare soluzione all’antinomia che ci vede ora liberi ora vincolati deterministicamente. Non è però escluso da questa impostazione del problema che non sia possibile trattare la libertà su un piano diverso, com’è quello dell’etica.

che proprio con du Bois-Reymond, Helmholtz, Brücke e Karl Ludwig viene imposta in maniera sempre più coerente con il modello esplicativo della fisica: l'approccio biofisico adottato anche nell'indagine su sensazione e processi percettivi nella *organische Physik* è l'esito metodologicamente più avanzato della *Sinnesphysiologie*, prima che l'avvento della teoria cellulare imponga una radicale riconsiderazione delle conoscenze sul sistema nervoso. I successi conseguiti sono notevoli. Basti rammentare qualcuno dei meriti di Helmholtz, dalla misurazione della velocità di trasmissione dell'impulso nervoso alle pubblicazioni epocali degli anni Sessanta: la *Lehre von den Tonempfindungen als physiologische Grundlage für die Theorie der Musik* e lo *Handbuch der physiologischen Optik* (ripubblicate in Helmholtz 2001).

Eppure, il successo della fisiologia non cela agli occhi di du Bois-Reymond i limiti che l'innovazione metodologica da lui stesso promossa in sintonia con i collaboratori non è in grado di superare. Nessun ordinamento di forza e materia, infatti, può spiegare anche soltanto la sensazione più semplice. D'altro canto, continua du Bois-Reymond, la natura specifica della sensibilità (umana) impone a sua volta forti limiti al progresso fattuale della (nostra) conoscenza: siccome le nostre osservazioni concernono un numero assai ristretto di casi, ma mai la totalità dei punti e delle forze agenti nell'universo, anche la conoscenza (meccanica) che possiamo conseguire resterà inevitabilmente parziale.

Di diritto, la spiegazione meccanica perfetta si arresta alle soglie dei suoi concetti fondamentali (materia e forza), dell'origine della loro interazione (moto) e dell'emergere di livelli «ipermeccanici», quali la sensazione e l'azione intelligente: sono questi i limiti «trascendenti» della scienza. Di fatto, l'ineliminabile componente sensibile del sapere umano limita, sul piano antropologico, la possibilità di realizzare anche una spiegazione meccanica completa dei fenomeni. L'oggettività fondata sulla scienza non può di diritto accogliere il livello puramente soggettivo e fattuale dell'apparire e della qualità delle sensazioni: il mondo variopinto e risonante dato nelle sensazioni è irriducibile ai «principi primi» della perfetta conoscenza meccanica della natura. Perciò non è possibile pervenire in maniera completa e coerente al sostrato qualitativamente indifferente e risolto in rapporti quantitativi, che rappresenta l'ideale conoscitivo della meccanica.

V. Tra psicologia, fisiologia ed epistemologia: energie sensoriali specifiche

Tra i momenti di maggiore rilievo per l'applicazione del modello meccanico va senz'altro annoverato il già citato approccio biofisico alla fisiologia, di cui du Bois-Reymond e Helmholtz sono decisi promotori. Se du Bois-Reymond, accanto all'alacre attività di politica accademica, si distingue per le ricerche

infaticabili nel campo dell'elettrofisiologia (cfr. Dierig 2006; Finkelstein 2013), Helmholtz consegue brillanti risultati in tutti i campi nei quali si cimenta, dalla matematica alla fisica – non si dimentichi il saggio giovanile del 1847 *Sulla conservazione della forza* – alla meteorologia, dalla fisiologia, ottica ed acustica, alla medicina (fra le sue invenzioni troviamo l'oftalmoscopio), oltre naturalmente a filosofia e divulgazione scientifica⁸.

È tuttavia su un aspetto alquanto eccentrico degli studi di Helmholtz che si focalizzerà qui l'attenzione, per evidenziare uno dei nodi più problematici della *Sinnesphysiologie* e discuterne le implicazioni nel dibattito sui limiti della conoscenza: la teoria delle energie sensoriali specifiche. Non è sempre chiaro, per la verità, che cosa questa locuzione designi né quali siano gli aspetti distintivi della teoria. Basti considerare che, dal momento in cui essa venne introdotta da Johannes Müller nel 1826, assunse una pluralità di significati, funzioni e versioni; la si trova addotta ancora nei manuali di inizio Novecento per dar conto delle qualità sensibili. A dispetto di questi ottant'anni di carriera, una sola ricostruzione storico-teorica ripercorre i trascorsi della teoria

⁸ I testi delle principali conferenze tenute da Helmholtz sono compresi nei due tomi di *Vorträge und Reden*, ristampati come volume quinto dell'edizione delle opere (Helmholtz 2001). Per un profilo critico delle molteplici prospettive di ricerca di Helmholtz, cfr. gli ottimi saggi raccolti in Cahan 1993. Per una contestualizzazione della fisiologia di Helmholtz è tuttora utile Boring 1942.

delle energie specifiche in maniera sistematica (ed esemplare: cfr. Weinmann 1895)⁹.

Il ruolo di Helmholtz, se vi fosse bisogno di ricordarlo, è di primo piano anche nella rielaborazione della nozione di energia specifica. L'idea che sta alla base è la tesi che le sensazioni, nel loro aspetto qualitativo, non siano altro che reazioni di una sostanza nervosa (si parla di *Sinnensubstanz*) a stimolazioni di vario genere. Accomuna pressoché tutte le versioni della teoria la tesi che *non* vi è corrispondenza biunivoca fra la natura dello stimolo (un'onda di maggiore o minore lunghezza, un contatto, particolari composti chimici, una scarica elettrica, ecc.) e la qualità della sensazione che ne deriva. Ad esempio, un'onda corrisponderà ad una sensazione luminosa oppure ad una sonora a seconda dell'apparato sensoriale raggiunto, quello visivo oppure quello uditivo, posto che, naturalmente, gli organi recettori periferici siano sufficientemente sensibili. Uno dei casi sui quali Müller più aveva riflettuto era l'osservazione che, praticando un'incisione sul nervo ottico, la sensazione provata dallo sventurato paziente non era di dolore, come ci si sarebbe forse attesi, bensì di natura luminosa. Nella formulazione più semplice e generale della teoria, dunque, la sensa-

⁹ Non mancano trattazioni di raggio più limitato, che illustrano singole versioni della teoria delle energie specifiche (cfr. ad es. Riese & Arrington 1964); manca tuttavia quasi sempre un'adeguata riflessione epistemologica e metodologica sull'argomento (ad es. nell'ampia rassegna di Goldscheider 1881).

zione non dipende dalla natura dello stimolo, ma dall'apparato sensoriale che reagisce alla stimolazione.

Secondo Müller, a ciascun ambito sensoriale, detto modalità (vista, udito, tatto, ecc.) corrisponderebbe una ed una sola energia specifica, che si manifesta in una varietà di sensazioni omogenee, ad esempio di luminosità, ogni volta che una stimolazione adeguata raggiunge gli organi sensoriali periferici – s'intende per stimolazione adeguata uno stimolo di qualsiasi natura che rientra nei limiti di percettibilità di un dato apparato, come un determinato spettro di frequenze nel caso dell'occhio e dell'orecchio¹⁰.

A parere di Edwin G. Boring, Helmholtz «sembra aver ampliato inconsapevolmente» la teoria di Müller, «di routine, oppure sembra credesse che fosse stato Thomas Young ad introdurla, ben prima di Müller o persino di Bell» (Boring 1929, 295). Senz'altro, è stata l'autorevolezza di Müller e di Helmholtz a contribuire in maniera decisiva alla popolarità della nozione di energia specifica. La sostanziale modifica che Helmholtz apporta alla versione mülleriana della teoria consiste nell'aggiunta di un ul-

¹⁰ Nel 1837 Müller avrebbe fornito una trattazione più articolata della teoria delle energie sensoriali specifiche, enunciando dieci leggi nelle quali affronta vari aspetti della questione: la localizzazione delle energie specifiche a livello periferico o centrale, la possibilità che una medesima sensazione possa corrispondere a stimolazioni eterogenee, i limiti di percettibilità propri degli apparati sensoriali, l'adeguatezza dello stimolo.

teriore livello di analisi, che concerne le qualità: all'interno di ciascuna modalità (vista, udito, ecc.) vi saranno molteplici qualità (vari colori, diverse altezze del suono) che, a loro volta, dipendono da specifiche energie, anziché, di nuovo, dalla natura dello stimolo. Nel caso del colore, i tre tipi di fotorecettori presenti sulla retina si distinguono non solo per le loro differenze anatomiche, ma anche perché generano sensazioni riferibili a tre diverse qualità, che vanno ricondotte ad altrettante energie specifiche. Ma le perplessità nei confronti della teoria, a questo punto, s'accrescono in ragione della quantità di energie specifiche assunte: nel caso del suono, infatti, Helmholtz finisce per postulare un'energia specifica distinta per ciascuna delle terminazioni nervose che si trovano lungo la membrana basilare dell'orecchio e che corrisponderebbero grosso modo alla varietà delle altezze sonore che possiamo percepire. Su per giù, tremiladuecento.

Lo Helmholtz dell'ottica e dell'acustica fisiologica è un raffinatissimo anatomista e fisiologo: restano magistrali le sue descrizioni della morfologia dell'occhio e dell'orecchio, lo studio dei movimenti oculari attraverso modelli matematici e dell'origine della terza dimensione nella visione binoculare, l'individuazione della meccanica della trasmissione delle onde nell'orecchio, dalla finestra ovale sino alla membrana basilare (cfr. a titolo esemplificativo Lenoir 2006; Cahan 1993). Va osservato però che nei lavori fisiologici di Helm-

holtz non trova grande spazio la teoria delle energie sensoriali specifiche, che compare, al contrario, regolarmente nei saggi e negli interventi di carattere epistemologico, riepilogativo e divulgativo (Helmholtz 2001, vol. V). Sovente Helmholtz affianca la trattazione di questa teoria ai meriti che egli tributa costantemente al maestro Müller ed a Kant. Senza entrare nel merito dell'adesione sempre più circospetta di Helmholtz all'epistemologia kantiana, resta vero che, quando Helmholtz menziona la teoria delle energie specifiche, trova sempre il modo di rinviare al Kant delle forme a priori dell'intuizione. Non è allora un caso che spesso nella storiografia si ricorra alla dicitura Neokantismo fisiologico soprattutto in relazione a Helmholtz e alla *Sinnesphysiologie*, i cui successi vennero letti già all'epoca come la realizzazione e la compiuta conferma della teoria kantiana dell'esperienza (assai noto è il proclama di Lange 1873/1875). Del resto, quello delle interpretazioni fisiologiche di Kant nell'Ottocento è un lunghissimo capitolo di storia della scienza e delle idee ancora tutto da scrivere. Più che giudicare la dubbia coerenza, se non ortodossia, della teoria delle energie sensoriali specifiche con la filosofia kantiana, ci si prefigge qui di evidenziarne la posizione entro il contesto epistemologico ottocentesco.

Se la premessa è che il modello esplicativo meccanico è vincente e va perciò adottato anche in fisiologia e psicologia, difficilmente l'*energeia* aristotelica – dalla quale Müller dichiarava di mutuare il termine di

energia – può essere introdotta con coerenza nel quadro delle interazioni tra materia e forza. Fatta salva la varietà delle teorie e, purtroppo, anche la vaghezza di molti riferimenti, le energie specifiche sono disposizioni degli apparati sensoriali a reagire in un certo modo, che corrisponde nella fattispecie a determinate qualità sensibili, alle stimolazioni. Il meccanismo s'incepta ben presto, nel passaggio dallo stimolo alla reazione, perché manca una correlazione esatta e regolare tra causa ed effetto: per riprendere, invertendola, l'immagine di Laplace, non è possibile considerare lo stato presente dell'universo sensoriale (una data sensazione) come l'effetto del suo stato anteriore (la stimolazione) e come la causa di quello che seguirà. Anche conoscendo l'esatta natura degli stimoli, non è possibile determinare l'aspetto qualitativo della corrispondente sensazione. Né questo è possibile conoscendo alla perfezione l'anatomia e la fisiologia degli apparati sensoriali e nervosi, come invece ci si riprometteva. Tant'è che l'eccellente fisiologo Helmholtz individua con notevole abilità i meccanismi dell'occhio e dell'orecchio, ma finisce poi per ammettere energie specifiche nell'ordine di alcune migliaia, di fatto designando con questo termine altrettante ipotesi *ad hoc* che soltanto il rinvio all'autorità di Müller e, per suo tramite, a Kant poteva salvare, almeno in apparenza. Se però la teoria delle energie specifiche non soddisfa gli standard del modello esplicativo meccanico, difficilmente può valere come teoria

scientifico nel panorama della ricerca tardo-ottocentesca.

Perché, allora, tutta quell'insistenza sulle energie sensoriali e nervose per ben ottant'anni nei più autorevoli manuali di fisiologia? Indirettamente, si può trovare una risposta presso l'amico e stretto collaboratore di Helmholtz, du Bois-Reymond. Anch'egli, annoverando la sensazione tra i limiti trascendenti della conoscenza, menziona le energie specifiche. Se non è possibile ricondurre la qualità a composizione e stato di moto del sostrato – ché la «sostanza nervosa» trasmette sempre e soltanto impulsi elettrici, alla stregua di un cavo del telegrafo (l'analogia risale, fra gli altri, a Helmholtz) – la sensazione, come tale, va ascritta al «supporto delle energie specifiche». Ma quest'ultimo, malauguratamente, non supporta programmi esplicativi del tipo forza-materia. Di ciò fatica ad avvedersi lo stesso du Bois-Reymond, che fa un po' come tutti gli altri, adducendo questo surrogato di spiegazione che sono le energie specifiche. A maggior ragione, dunque, si può individuare nell'origine e nella natura delle sensazioni una lacuna tuttora presente nella conoscenza scientifica. Per quanto raffinati si facciano teorie e strumenti d'indagine neurofisiologica e psicologica, il *gap* tra stimolo, interazioni neurofisiologiche e qualità delle sensazioni permane, a dispetto del riduzionismo più insistente (cui du Bois-Reymond per molti versi non era estraneo).

Si riaffaccia così, ai limiti storici e teorici della tradizione di ricerca ispirata ai principi

della meccanica, il problema delle qualità sensibili, escluse di diritto dalla scienza matematizzata basata sulla quantificazione. Lo studio della sensazione s'impone all'ordine del giorno della ricerca ottocentesca con la fondazione scientifica della fisiologia e della psicologia sul modello della fisica. Da un lato, il programma della biofisica perseguito da Helmholtz, du Bois-Reymond, Brücke e Ludwig promette una spiegazione meccanica della sensazione; dall'altro, nello studio della percezione visiva e uditiva si ha una presa di coscienza in senso anti-riduzionistico: nell'interazione metodologica tra fisica, anatomia, fisiologia, psicologia e filosofia occorre garantire l'autonomia del livello psichico senza peraltro rinunciare all'esigenza di una spiegazione meccanico-causale. In questo senso, la disputa sull'*Ignorabimus* è anche un'accesa discussione sulle pretese eccessive del riduzionismo.

Nel contesto di tale discussione, la teoria delle energie sensoriali specifiche, almeno nell'uso che ne fa Helmholtz, si rivela non essere più di un surrogato di spiegazione, utile più per individuare una lacuna esplicativa che per impostare una coerente linea di ricerca. Se questa interpretazione depone a favore dell'impossibilità di spiegare gli aspetti qualitativi della sensazione, almeno nel panorama ottocentesco, non troviamo perciò un porto sicuro fra i *plena* e le tante accuse di inautenticità rivolte alla scienza: siamo piuttosto chiamati a riflettere ancor più a fondo sulla natura funzionale dell'oggettività (cfr. Cassirer 1910; Pettoel-

lo 2004) ed ampliare l'orizzonte esplicativo della scienza. Una proposta in questo senso ci viene da Gary Hatfield (2003) che, suggerendo di ridefinire i colori come «proprietà psicobiologiche» all'insegna di un «naturalismo inclusivo», capace di integrare soggettivo ed oggettivo in una visione funzionalistica, ci ammonisce: «In any area of active science which moves at the border of the unknown, there is no such thing as doing science without philosophy».

Nota bibliografica

- Anacker M. & Moro N. (Eds.), 2015 (forthcoming), *Limits of Knowledge. The Nineteenth-Century Epistemological Debate and Beyond*, Milano.
- Bayertz K., Gerhard M. & Jaeschke W. (Hrsg.), 2007, *Weltanschauung, Philosophie und Naturwissenschaft im 19. Jahrhundert*, Bd. 3: *Der Ignorabimus-Streit*, Hamburg.
- Bayertz K., Gerhard M. & Jaeschke W. (Hrsg.), 2012, *Der Ignorabimus-Streit*, Hamburg.
- Boring E.G., [1929], *A History of Experimental Psychology*, New York.
- Boring E.G., 1942, *Sensation and Perception in the History of Experimental Psychology*, New York.
- Cahan D. (Ed.), 1993, *Hermann von Helmholtz and the Foundations of Nineteenth-Century Science*, Berkeley.
- Cassirer E., 1973, *Sostanza e funzione. Sulla teoria della relatività di Einstein* (tr. it. di E. Arnaud e G. A. De Toni), Firenze.
- Cranefield P.F., 1966, «The Philosophical and Cultural Interests of the Biophysics Movement of 1847», in *Journal of the History of Medicine and Allied Sciences*, 21, 1-7.
- Dessoir M., 1892, «Ueber den Hautsinn», in *Archiv für Anatomie und Physiologie. Physiologische Abteilung*, 175-339.
- Dierig S., 2006, *Wissenschaft in der Maschinenstadt. Emil du Bois-Reymond und seine Laboratorien in Berlin*, Göttingen.
- du Bois-Reymond Emil, 1912, *Reden* (hrsg. von du Bois-Reymond Estelle), 2. vervollständigte Auflage, 2 Bde., Leipzig.
- Finkelstein G., 2013, *Emil du Bois-Reymond. Neuroscience, Self, and Society in Nineteenth-Century Germany*, Cambridge MA-London.
- Goldscheider A., 1881, *Die Lehre von den spezifischen Energien der Sinnesorgane*, Berlin.
- Hatfield G., 2003, «Objectivity and Subjectivity Revisited: Colours as a Psychobiological Property», in *Colour Perception. Mind and the Physical World* (ed. by Mausfeld R. & Heyer D.), Oxford, 187-202.
- Heidelberger M., 1997, «Beziehungen zwischen Sinnesphysiologie und Philosophie im 19. Jahrhundert», in *Philosophie und Wissenschaften. Formen und Prozesse ihrer Interaktion* (hrsg. von Sandkühler H.J.), Frankfurt a.M. etc., 37-58.
- Helmholtz, Hermann von, 2001, *Gesammelte Schriften* (hrsg. von J. Brüning), 7 Bde., Hildesheim etc.
- Husserl E., 2002, *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica*, Libro I:

- Introduzione generale alla fenomenologia pura* (a cura di Costa V.), Torino, vol. I.
- Husserl E., 1968, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale. Introduzione alla filosofia fenomenologica* (a cura di Paci E., tr. it. di Filippini E.), Milano.
- Lange F.A., 1873/1875, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, 2. Auflage, Iserlohn.
- Leiber T., 2000, *Vom mechanistischen Weltbild zur Selbstorganisation des Lebens: Helmholtz' und Boltzmanns Forschungsprogramme und ihre Bedeutung für Physik, Chemie, Biologie und Philosophie*, Freiburg i.B. etc.
- Lenoir T., 2006, «Operationalizing Kant. Manifolds, Models, and Mathematics in Helmholtz's Theories of Perception», in *The Kantian Legacy in Nineteenth-Century Science* (ed. by Friedman M. & Nordmann A.), Cambridge (Mass.), 141-210.
- Lotze H., 1842, «Leben. Lebenskraft», in *Handwörterbuch der Physiologie mit Rücksicht auf physiologische Pathologie* (hrsg. von Wagner R.), Band 1, Braunschweig, IX–LVIII.
- Mann G. (Hrsg.), 1981, *Naturwissen und Erkenntnis im 19. Jahrhundert. Emil Du Bois-Reymond*, Hildesheim.
- Pettoello R., 2004, «Introduzione», in Trendelenburg F.A., *La dottrina delle categorie nella storia della filosofia* (a cura di Pettoello R.), Monza, 9-26.
- Purkyně J., 1846, «Sinne im Allgemeinen», in *Handwörterbuch der Physiologie mit Rücksicht auf physiologische Pathologie* (hrsg. von Wagner R.), Bd. III.1, Braunschweig, 352-359.
- Riese W. & Arrington G.E., 1964, «The History of Johannes Müller's Doctrine of the Specific Energies of the Senses. Original and Later Versions», *Bulletin of the History of Medicine*, 37, 179-183.
- Schiemann G., 1997, *Wahrheitsgewissheitsverlust. Hermann von Helmholtz' Mechanismus im Anbruch der Moderne. Eine Studie zum Übergang von klassischer zu moderner Naturphilosophie*, Darmstadt.
- Schlick M., 2008, *Forma e contenuto* (a cura di Parrini P., tr. it. di Ciolli Parrini S.), Torino.
- Stumpf C., 1883, *Tonpsychologie*, Bd. I, Leipzig.
- Stumpf C., 1939/1940, *Erkenntnislehre* (hrsg. von Stumpf F.), Leipzig.
- Stumpf C., 2009a, «Fenomeni e funzioni psichiche», ne *La rinascita della filosofia. Saggi e conferenze* (a cura di Martinelli R.), Macerata, 67-99.
- Stumpf C., 2009b, «La classificazione delle scienze», ne *La rinascita della filosofia. Saggi e conferenze* (a cura di Martinelli R.), Macerata, 101-181.
- Vidoni F., 1988, *Ignorabimus! Emil du Bois-Reymond e il dibattito sui limiti della conoscenza scientifica nell'Ottocento*, Milano.
- Weinmann R., 1895, *Die Lehre von den spezifischen Sinnesenergien*, Hamburg-Leipzig.

Zurück zu Fechner? Il neokantismo e le sfide della psicologia scientifica

Riccardo Martinelli

Dipartimento di Studi Umanistici

Università di Trieste

(Italia)

1. Psicologia e teoria della conoscenza

In un lavoro pubblicato nel 1891, Carl Stumpf affrontava direttamente, in modo piuttosto ampio, il problema del rapporto tra psicologia e teoria della conoscenza¹. Allievo di Brentano e di Lotze, poi maestro di Husserl a Halle, Stumpf di lì a poco sarebbe stato chiamato a ricoprire la cattedra di filosofia e la direzione del neofondato Istituto di psicologia a Berlino: una chiamata, questa, nella quale era stato fondamentale l'intervento di Wilhelm Dilthey². Dilthey, come molti altri filosofi, era contrario ad affidare la direzione dell'Istituto di psicologia a studiosi privi di adeguata preparazione filosofica. Per questa ragione la Facoltà preferì affidarsi a Stumpf – che vantava ottime referenze filosofiche ma anche una notevole esperienza come sperimentatore – anziché a Hermann Ebbinghaus. Non molti anni più tardi, allorché

¹ Alcuni dei temi del presente lavoro sono trattati con maggiore ampiezza in Martinelli (1999).

² Cfr. Sprung (2006: 124 ss.). Su Stumpf a Berlino cfr. Gerhart/Mehring/Rindert (1999: 168 ss.).

si ipotizzò di affidare a Erich Jaensch la cattedra che era stata di Hermann Cohen, tra filosofi e psicologi sarebbe divampata una vivace polemica accademica, culminata in una protesta ufficiale dei filosofi contro l'assegnazione di cattedre di filosofia a psicologi. Benché tra le file dei firmatari della protesta vi fossero anche rappresentanti di tendenze assai diverse dal neokantismo, non vi è dubbio che l'opposizione tra *Psychologie und Erkenntnistheorie* discussa da Stumpf nel 1891 coincideva in buona parte con l'opposizione tra psicologi e filosofi neokantiani, portabandiera del punto di vista della "critica della conoscenza". Il richiamo a Kant sembrava infatti imporre di trascendere il *quid facti* psichico, per così dire, in favore dell'analisi trascendentale delle condizioni di possibilità della conoscenza.

Tra coloro che si erano ispirati a Kant nella prima metà del secolo, in realtà, non erano mancate voci che proponevano un forte richiamo alla necessità di una psicologia scientifica – si pensi a Herbart, Fries o Beneke (cfr. Poggi, 1982). Tuttavia, poco dopo la metà del secolo la situazione appariva profondamente mutata: la diffusione della psicofisica di Fechner, il diffondersi della psicologia sperimentale rappresentata tra gli altri da Wundt, rendevano più marcati i contrasti e più difficili le conciliazioni. Stumpf, che come si è detto un neokantiano non era, ridimensiona drasticamente le pretese della critica della ragione, la quale non può esimersi dal "superare l'esame" della psicologia, dato che "[u]na cosa non può essere vera dal punto di vista della

teoria della conoscenza e falsa da quello della psicologia” (Stumpf, 1891: 15). In questa sede, tuttavia, la posizione di Stumpf e la soluzione da lui prospettata, dove non mancano anche accenti conciliatori, non verrà ulteriormente analizzata³. Il suo lavoro sarà invece utilizzato, in sede introduttiva, come testimonianza della natura del genere di contrapposizioni allora in atto.

Stumpf prende l'avvio dall'esortazione di Eduard Zeller, risalente a una trentina d'anni prima (1862), affinché si iniziasse nuovamente a coltivare la teoria della conoscenza (*Erkenntnistheorie*), individuando in essa il punto d'avvio del movimento neokantiano. Zeller, opina Stumpf, non mostrava tuttavia alcuna preclusione rispetto alla psicologia. Da allora, però, nella scuola neokantiana – e non solo in essa, come mostra la citazione che segue – sono emerse posizioni di segno ben diverso:

³ Merita menzione il fatto che altri filosofi-psicologi esterni al movimento neokantiano, come Oswald Külpe, assumessero posizioni che oggettivamente portavano a smussare l'opposizione tra la filosofia kantiana e la psicologia, ivi inclusa la psicologia sperimentale. Contro Wilhelm Wundt, del quale era stato collaboratore a Lipsia, ma rispetto al quale Külpe manifesta la più ampia autonomia, Külpe sostiene infatti la fondamentale correttezza della posizione kantiana in merito alla fragilità epistemica del senso interno, posizione della quale Külpe propone senza mezzi termini la “riviviscenza” contro le dottrine (oltre a Wundt, egli menziona Brentano) che si fondano su una malintesa e del tutto inammissibile auto-trasparenza del soggetto a se stesso, o “evidenza” della percezione interna. Sul tema si veda Martinelli (2014).

Certo, anche da parte dei suoi rappresentanti la logica viene per lo più riunita alla teoria della conoscenza. Ma la psicologia ne viene tanto più rigorosamente separata, e portata addirittura a una diametrica contrapposizione. Questa concezione ha talmente preso piede, che anche quanti non possono essere ricompresi in quella scuola si pronunciano a favore di una divisione del lavoro quanto più ampia possibile e di un'indipendenza di principio della teoria della conoscenza dalla psicologia. (Stumpf, 1891: 3)

Tutto ciò, prosegue Stumpf, retroagisce sull'interpretazione del pensiero di Kant, la cui prestazione principale viene identificata proprio “in quella netta separazione e contrapposizione” (Stumpf, 1891: 3-4). A Stumpf non sfugge il fatto che alcuni (su tutti Wilhelm Windelband) ravvisano nella prima edizione della *Critica della ragion pura* residui di quello che, utilizzando in modo descrittivo e neutrale l'espressione, attribuita a Johann Eduard Erdmann, Stumpf chiama “psicologismo”, senza sottintendere alcuna sfumatura negativa. La completa separazione tra critica della conoscenza e psicologia, in questa lettura, prende pienamente corpo solo con la seconda edizione. Ma si tratta di differenze che non mutano la sostanza della contrapposizione in oggetto.

L'argomento più ovvio dello “psicologista”, rileva Stumpf, consiste nella constatazione che la conoscenza è pur sempre un processo psichico e deve dunque poter essere analizzato con gli strumenti della psicologia; ma a ciò il “criticista” replica facilmente, affermando che la psicologia può individuare varie regolarità ma non può mai condurre “alla conoscenza delle verità universali e necessarie e tanto meno di

quelle che devono valere anche oggettivamente, come gli assiomi della geometria o la legge di causalità”. Non convinto, lo psicologista replicherà che

[a]lle conoscenze [...] si può giungere senza la teoria della conoscenza, così come si può mangiare e andare a passeggio senza la fisiologia. Si può realizzare che il quadrato dell’ipotenusa è uguale alla somma dei quadrati dei cateti senza neppure sospettare l’esistenza della differenza tra giudizi analitici e sintetici. È stato possibile scoprire le leggi del pendolo senza riconoscere che la legge causale sia un principio sintetico a priori (Stumpf, 1891: 4).

A questo punto il criticista abbandona il livello generale per entrare nel merito specifico della filosofia kantiana. Lo psicologista presuppone pur sempre che vi sia un mondo esterno, e che vi siano in esso degli oggetti che influenzano il soggetto. Ma come può presupporre tutto ciò la scienza psicologica? Per poter parlare di “oggetti” – o addirittura della “natura” – occorre “applicare ai fenomeni le categorie di unità, totalità, sostanzialità, causalità, necessità, ecc.”. Questo avviene in forza di una sintesi trascendentale che è una condizione a monte del lavoro dello psicologo, il quale nulla può dirci in merito. Infatti, afferma il criticista,

per la constatazione di questo stato di cose [...] non sono necessari presupposti, fatti od osservazioni psicologiche di alcun genere. Noi muoviamo dal concetto di esperienza scientifica e ci interroghiamo sulle condizioni che la rendono possibile, sui presupposti o elementi che sono contenuti in quel concetto (Stumpf, 1891: 4).

Come si è detto, la soluzione proposta da

Stumpf – e la sua interpretazione critica del pensiero di Kant, che occupa le pagine successive del saggio – non è qui in questione. Piuttosto, appare evidente dalla sua ricostruzione che le posizioni presentate nell’immaginario dialogo tra il “criticista” e lo “psicologista” sono divenute sul principio degli anni Novanta ormai canoniche, e recano testimonianza di una contrapposizione che diverrà presto assai virulenta sul piano accademico.

Ma quali erano state, nello specifico, le posizioni neokantiane in merito alla psicologia? A questo tema sono dedicate le seguenti considerazioni, che si sviluppano – come suggeriva la citazione stumpfiana di Zeller – risalendo anzitutto agli anni Sessanta del XIX secolo, per procedere poi all’esame di tesi successive. Come si vedrà, nel “movimento” neokantiano *sensu lato* si riscontrano posizioni assai variegate, nel tempo, in merito al problema fin qui introdotto. Si può ravvisare infatti una serie di oscillazioni tra la necessità di aggiornare con considerazioni psicologiche o fisiologiche gli aspetti del pensiero di Kant che apparivano col passare del tempo sempre meno sostenibili, a cominciare dalla dottrina dello spazio, e l’atteggiamento opposto, di ferma ripulsa di qualunque cedimento rispetto alle pericolose sirene della psicologica. In certa misura, questa oscillazione potrebbe addirittura valere quale criterio di classificazione delle articolazioni e opposizioni filosofiche interne al neokantismo, corrispondenti a interpretazioni del pensiero di Kant spesso assai diverse quando non

decisamente opposte: ma non è questo lo scopo del presente lavoro. Ci si limiterà a mostrare come, in generale, in una prima fase le spinte conciliatorie appaiano più robuste, mentre successivamente prevarranno gli atteggiamenti più intransigenti, parallelamente all'emergere di progetti miranti alla fondazione di una nuova ed alternativa concezione della psicologia, intesa come scienza dello spirito e lontana dunque dalle procedure mensurali o sperimentali adottate dagli psicologi.

Il lavoro è suddiviso come segue: nel prossimo paragrafo verranno richiamati alcuni aspetti del pensiero kantiano in merito alla psicologia, soffermandosi sulla loro fortuna in autori della prima come Friedrich Albert Lange e Otto Liebmann (§ 3); successivamente si andrà ad alcuni dei marburghesi più interessanti, come August Stadler (§ 4), per concludere infine con le posizioni di Hermann Cohen (§ 5). Va da sé che questa rassegna non avanza pretese di completezza: sia perché gli autori citati non esauriscono affatto il quadro del neokantismo (articolate e interessanti sono ad esempio le posizioni nella cosiddetta scuola del Baden), sia perché il pensiero degli autori considerati presenta altri aspetti e sfaccettature delle quali non si potrà tenere conto nel contesto di un simile progetto. Nondimeno, confidiamo che i tratti essenziali del problema possano essere ben definiti ed esemplificati sulla scorta del percorso proposto.

2. Da Kant a Fechner, e ritorno

Nell'*Architettonica della ragion pura* Kant proponeva di bandire la psicologia empirica *dalla metafisica*, in cui era tutt'al più tollerata temporaneamente, come "un estraneo" da tempo ospitato, a cui viene ancora concessa "una dilazione di soggiorno"⁴. Benché sia stata spesso tacciata di miopia e di scarsa preveggenza storica – dato lo sviluppo successivo della scienza psicologica – la posizione kantiana non è priva di coerenza. Anzi, si può dire che la massima parte degli psicologi successivi, di impostazione scientifico-sperimentale sarebbe d'accordo su entrambi i punti: tanto sul divorzio tra psicologia e metafisica (ancora associate nel sistema di Wolff⁵), quanto sul fatto che del senso interno non possa darsi alcuna vera e propria scienza. Nei *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* del 1786, Kant sosteneva proprio questa tesi (Kant, 1786: 471n.). Posto che la sua definizione di "psicologia empirica" è rigorosamente legata ai

⁴ Kant (1781/1787: B 877). Su questo tema sia lecito rimandare a Martinelli (2004).

⁵ Benché psicologia empirica e razionale costituissero due parti successive della medesima disciplina, Wolff giunse nelle lezioni ad anteporre la psicologia empirica alle altre parti della "metafisica speciale", e ciò per mitigare negli studenti la "noia" (sic., *Verdruß*) provocata dalla "metafisica generale", ossia l'ontologia. Nonostante questo provvedimento pragmatico, la psicologia empirica rimane di diritto parte della metafisica. Cfr. Wolff (1962a: 232) e le precisazioni nella *Deutsche Metaphysik* (Wolff, 1962b: § 540, trad. it. 439).

fenomeni del senso interno, la sua posizione scettica rispetto alla possibilità che tale disciplina possa elevarsi al rango di scienza, appare coerente con i molti successivi appelli affinché la psicologia abbandoni l'infido terreno dell'*introspezione*. Naturalmente, rimane una differenza determinante: Kant era infatti scettico anche sulla sperimentazione condotta su soggetti esterni, e in questo la sua posizione diverge dalle tesi successivamente diffuse tra i padri fondatori della psicologia scientifica.

Ad ogni modo, malgrado i citati pronunciamenti kantiani, verso la metà del XIX secolo non si dava affatto un'alternativa secca tra kantismo e riflessione psicologica: al contrario, il "ritorno a Kant" predicato quale antidoto alle speculazioni dell'idealismo consisteva anzitutto in un confronto, tutt'altro che basato su preclusioni preconette, con i risultati della psicologia scientifica, della fisiologia e persino della psicofisica⁶. Contro l'interpretazione metafisico-speculativa del pensiero di Kant, diffusa nell'ambiente idealista, il ritorno a Kant passava cioè attraverso una rivalutazione delle tematiche scientifiche indiscutibilmente presenti in Kant, al punto che gli sviluppi della psicologia sembravano consentire una nuova rivalutazione e concretizzazione dell'*a priori*, inteso in modo del tutto contiguo all'apparato psicologico umano.

Il fattore che contribuì a una riconfigurazione della questione fu senza dubbio rappresentato dalla pubblicazione, nel 1860, degli *Elemente der Psychophysik* di Gustav Theodor Fechner. Basata su presupposti metodologici diversi da tutto quanto era emerso nei decenni precedenti (pensiamo a Herbart), la psicofisica divenne ben presto un termine di confronto assolutamente ineludibile per gli autori qui in esame. Fechner intendeva fondare una nuova disciplina, una «dottrina esatta delle relazioni funzionali o di dipendenza tra corpo e anima; più in generale tra il mondo corporeo e spirituale, fisico e psichico» (Fechner, 1860: 8). Fechner professava la dottrina del parallelismo psicofisico e affermava l'identità metafisica tra fisico e psichico – lui stesso definiva questa tesi *Identitätsansicht* – in un senso che ha fatto legittimamente parlare nel suo caso di un "materialismo non-riduzionista" (Heidelberger, 2004: 73 ss. e, sulla *Identitätsansicht*, p. 91). Di qui, per Fechner, la possibilità di determinare il rapporto tra lo stimolo e la sensazione. Si tratta infatti di due aspetti di un'unica realtà, così come il concavo e il convesso sono espressioni riferite all'unica realtà del cerchio. Non stupisce dunque che lo stesso Fechner, ad alcuni anni di distanza, indicasse polemicamente i termini del suo rapporto con Kant, chiarendo che il suo progetto non coincideva affatto con un ritorno a Kant, ma a *prima di Kant* («*hinter Kant*»), in

⁶ Cfr. Köhnke (1986). In precedenza il tema era stato affrontato da A. Liebert (1915); cfr. anche Lehmann (1987).

vista di un “vero nuovo inizio” (Fechner 1882: 15)⁷.

Sulla base dei presupposti indicati, la quantificazione fechneriana delle sensazioni poteva avvenire, senza violazione di postulati filosofici, semplicemente ricorrendo alla misura dello stimolo. Nel quadro del monismo metafisico della *Identitätsansicht*, il problema diveniva puramente tecnico-matematico: si trattava di individuare l'unità di misura, stabilendo le condizioni dell'uguaglianza tra due sensazioni. Notoriamente, Fechner risolve la questione ricorrendo agli studi di Ernst Heinrich Weber: gli incrementi di sensazione uguali son quelli corrispondenti alle differenze minime avvertibili (*ebenmerklich*) dal soggetto al variare dello stimolo. Applicando il calcolo infinitesimale a tali incrementi infinitesimi, Fechner stabiliva la formula logaritmica $E = k \log R/b$ dove E è la sensazione, R lo stimolo e b il valore-soglia dello stimolo R . (Fechner, 1860: 11-13). Sotto il profilo storico, al di là delle innumerevoli polemiche, non si può negare che la psicofisica abbia centrato uno dei propri obiettivi, quello di fornire un fondamento ancorché indiretto alla fondazione della psicologia scientifica. Difatti, le pionieristiche ricerche iniziate da Wilhelm Wundt nel primo laboratorio sperimentale di psicologia, inaugurato a Lipsia nel 1876, si basano sulle ricerche di Fechner e mirano anzi, almeno nella

⁷ Questo significativo passaggio non sfugge all'attenzione di un recensore come H. Cohen (1884).

prima fase, a una verifica delle formule fechneriane⁸.

Un esempio di come la formulazione della psicofisica incidesse sul dibattito è dato proprio da Eduard Zeller, l'autore dal quale Stumpf era partito nella sua ricognizione. Faremo tuttavia riferimento a un testo degli anni Ottanta (più tardo dunque di quello utilizzato da Stumpf), che è destinato a scatenare una durissima polemica con Wilhelm Wundt. Le grandezze psichiche, sostiene Zeller senza esitazioni, non si possono affatto misurare. Non si può dire ad esempio che una sensazione “abbia, ad esempio, cinquanta o cento volte” l'intensità di un'altra sensazione (ciò che aveva fatto Fechner), così come nessuno vorrà prendere sul serio Platone quando afferma (*Resp.* IX, 587e) che il vero sovrano vive in modo 729 (= 3⁶) volte più felice del tiranno (Zeller, 1881: 11). In una pronta replica apparsa nelle *Philosophische Studien*, rivista che può essere considerata l'organo ufficiale del laboratorio di Lipsia da lui diretto, Wundt lamenta il fatto che simili argomenti possono convincere solo “coloro cui sono ignoti i veri fini e compiti della misurazione psichica”: in breve, Zeller è rimasto indietro di vent'anni rispetto allo stato delle ricerche empiriche sulla questione. Di più, egli professa un'errata concezione del rapporto tra fisico e psichico, intesi come “un mondo

⁸ Nelle sole prime quattro annate delle *Philosophische Studien*, oltre allo stesso Wundt si dedicano a tale compito E. Fischer, E. Kraepelin, G. Lorenz, P. Starke, J. Mc Keen Cattell, E. Luft e J. Merkel.

fuori e un mondo dentro di noi, che si toccano nel loro confine, ma che non hanno nulla in comune nel loro nesso interno” (Wundt, 1882: 254). Neppure la fisica, a ben vedere, sarebbe in grado di soddisfare le esagerate condizioni poste da Zeller: è vero che dobbiamo rinunciare a stabilire quante volte il sovrano sia più felice del tiranno, ma neppure al fisico si chiederà di stabilire il numero delle gocce nel mare o di prevedere la traiettoria di un fulmine. La replica di Zeller è almeno altrettanto dura. Respingendo le accuse al mittente, Zeller sostiene che gli argomenti di Wundt possono convincere forse qualche psicologo scarsamente avvezzo alla “trattazione di concetti metafisici”. Wundt ha buon gioco a sostenere che mondo sia dato *a noi* in una molteplicità di rappresentazioni, prosegue Zeller, ma quando deduce da ciò che esso consti *in sé* di rappresentazioni ricade miseramente nel più ingenuo idealismo solipsistico (Zeller, 1882: 299). La questione non si esaurisce peraltro in questo durissimo scambio polemico. Nel suo contributo a un volume dedicato a Zeller, Helmholtz interviene per sottolineare che le grandezze «non additive» (incluse quelle psichiche) possono essere misurate solo riconducendole alle tre grandezze fisiche fondamentali: spazio, tempo e massa. Con questa mossa Helmholtz metteva di fatto la psicofisica fuori questione⁹. Senza citare Wundt, il

grande fisiologo prendeva dunque posizione contro la misurazione delle psichico, schierandosi – pur con alcuni distinguo – sostanzialmente dalla parte di Zeller. Negli anni Ottanta gli schieramenti andavano dunque effettivamente assestandosi sulla netta opposizione rilevata da Stumpf tra psicologia e *Erkenntnistheorie*.

3. Tornare a Kant. Lange e Liebmann

S tanti le considerazioni sopra sviluppate, non stupisce che la psicofisica sollevasse l'interesse di quei filosofi che negli anni Sessanta miravano a un recupero ma anche a ammodernamento della posizione di Kant. Enormemente influente sotto questo profilo si rivelerà, per un lungo tempo e su autori di varia estrazione (si pensi a Nietzsche a o Mach), la *Geschichte der Materialismus* di Friedrich Albert Lange. La psicologia ricopre un ruolo importante nell'economia del pensiero di Lange. Pur riconoscendo il proprio debito verso Herbart, il cui progetto di una psicologia scientifica Lange condivide, egli è tra i primi a comprendere che tale progetto non si realizza secondo i dettami dello herbartismo quanto piuttosto con la psicofisica di Fechner, che appare assai più promettente. Nello stesso anno della *Geschichte des Materialismus* – il 1865 – Lange pubblica un se-

ritmica conserva comunque, per Helmholtz, una certa validità empirica (cfr. Helmholtz, 1891).

⁹ Helmholtz (1887). Si analizzerà in seguito (*infra*, § 4) la replica di Cohen a questa tesi. La legge loga-

condo scritto, in certo senso complementare, dal titolo *Die Grundlegung der mathematischen Psychologie* (1865). Scopo dichiarato dell'opera è quello di istituire un confronto critico con Herbart e gli herbartiani, che il piano editoriale della *Geschichte des Materialismus*, non consentiva di sviluppare adeguatamente. Anche da altri segnali¹⁰ si avvertiva, al tempo, la crisi della psicologia di Herbart (mentre lo herbartismo per altri versi resterà assai una filosofia influente), un processo senza dubbio accelerato dall'opera fechneriana del 1860. Il testo di Lange rappresenta un eccellente documento di questo processo di trasformazione. Per Lange il “punto decisivo contro la psicologia matematica di Herbart” va individuato proprio nella psicofisica. Lange non manca di elogiare apertamente la disciplina fondata da Fechner, la quale “si riconnette a un'esperienza misurabile, e appare passibile di un grande perfezionamento” (Lange, 1865: 31).

Questo riconoscimento non appare affatto in contrasto con il pensiero kantiano. Il problema non risolto da Kant consiste “nel fatto che egli lascia ancora sussistere un intelletto libero da qualunque influenza dei sensi”. Lange entra nel merito criticando apertamente il principio affermato nell'Estetica trascendentale secondo cui “una sensazione non potrebbe ordinarsi a qualcosa che è ancora sensazione” (Lange, 1882: 387). Che le cose non stiano così è dimostrato proprio dalla psicofisica di Fe-

chner. Lange distingue tra “la quantità di sensazione che penetra nella coscienza (y), e la quantità ricevuta dalla coscienza (x)”. La formula fechneriana risulta dunque semplificata ($x = \log y$) e interpretata al modo seguente: essa ha “la sua sorgente nella coscienza medesima, e non in quei processi psicofisici che intercorrono tra lo stimolo esterno (fisico) e l'atto del divenire cosciente” (Lange, 1882: 388). E' dunque chiaro che Lange utilizza Fechner ma ne stravolge i presupposti monistici, collocando per così dire entrambi i membri dell'equazione fechneriana *all'interno* della coscienza e aprendo in tal modo la strada a una conciliazione con un pensiero ispirato a Kant.

Un altro autore molto influente è senza dubbio Otto Liebmann. L'autore del celebre *Kant und die Epigonen*, che aveva frequentato le lezioni di Fechner a Göttingen, esortava sì alla prudenza nel generalizzare l'applicabilità della formula di Fechner, ma nel quadro un atteggiamento possibilista, molto diverso da quello – assai critico – assunto nei riguardi di autori che invece Lange non mancava di apprezzare, come Johannes Müller o Hermann Helmholtz. Tuttavia, in Liebmann si realizza già quel progressivo distacco da Fechner che caratterizzerà diversi studiosi del tempo. In un lavoro del 1877, Liebmann difende ancora “il principio generale di Fechner” dalle critiche più distruttive. In seguito emerge però il dissidio tra il filosofo del *zurück zu Kant* e lo scienziato dello *hinter Kant*. Secondo Liebmann, la psicofisica non misura sensa-

¹⁰ Cfr. la polemica con Wundt in Drobisch (1864).

zioni ma “*il nostro giudizio* circa il fatto che, date due sensazioni, l’una è più forte dell’altra oppure esse sono uguali”. Ma i giudizi sono fenomeni intellettuali che non possono essere quantificati¹¹. Nondimeno, Liebmann non esclude del tutto la possibilità di misurare almeno le sensazioni con procedure non dissimili, anche se non identiche, a quelle utilizzate da Fechner.

4. Verso una nuova interpretazione: August Stadler

Si può dire che la discussione a Marburg prenda l’avvio con le interessanti riflessioni di August Stadler, filosofo e matematico la cui figura meriterebbe maggiore apprezzamento¹². Riferendosi al principio di conservazione della forza, elaborato da Hermann Helmholtz, Stadler opina che una funzione continua possa avere luogo tra grandezze della stessa natura. Come si è visto, in grazia del monismo metafisico questo per Fechner non rappresentava un problema. Tuttavia Stadler ritiene una simile soluzione inaccettabile: il rapporto tra stimolo e sensazione non può essere inteso come quello tra due grandezze continue; anzi, esso è definito

proprio dalla discontinuità. Stadler giunge dunque a un’interpretazione del tutto opposta a quella di Lange, il quale (criticando Fechner) pensava che la formula logaritmica si riferisse, in realtà, a grandezze tutte interne alla sfera psichica. Per Stadler, all’opposto, “al posto della variazione della sensazione si può considerare la variazione dei movimenti molecolari che l’accompagnano” (Stadler, 1878: 223). Fechner ha misurato esclusivamente grandezze *fisiche*, quelle dello stimolo e del processo fisiologico di accompagnamento, restando tuttavia del tutto al di fuori dalla roccaforte della coscienza.

E’ interessante l’insistenza di Stadler sul problema della continuità; una questione che appare centrale, ma problematica, non solo nel contesto del pensiero di Fechner, ma anche in quello kantiano. Secondo Stadler, lo stesso Kant avrebbe oscillato in merito alla questione. Insoddisfatto della trattazione offerta nella prima edizione della *Critica della ragion pura*, nei *Primi principi metafisici della scienza della natura* e poi l’anno successivo nella seconda edizione della *Critica*, Kant aveva dovuto emendare la precedente “confusione” tra la “continuità della grandezza intensiva” e la “continuità del suo divenire cosciente, della sua produzione” (Stadler, 1880: 583). Con questo Stadler solleva un problema che (come vedremo) verrà poi affrontato da Hermann Cohen, del quale è allievo ed amico, in termini ancor più radicali. Già in Stadler si affaccia tuttavia la preoccupazione per il passo compiuto da Kant nel 1781, allorché

¹¹ Liebmann (1899-1902: I, 427-428). Ben diversa sarà la posizione di Stumpf, il quale mira esplicitamente alla fondazione di una “*messende Urteilslehre*”: ma ancora una volta, il tema esula dal presente lavoro.

¹² Cfr. Giovannelli (2002), in particolare il capitolo conclusivo *Il problema della realtà*, pp. 151-196.

nelle *Anticipazioni della percezione* indicava la sensazione come grandezza intensiva. Non avendo natura sommativa, come le grandezze estensive, le grandezze intensive non vengono apprese per addizione di parti bensì istantaneamente: ma questo contrasta palesemente con la legge metafisica della continuità. Del resto, Fechner era stato assai attento all'intera questione: la sensazione, egli opina, non può sfuggire alla legge generale di continuità, e dunque il suo insorgere non può essere pensato come un subitaneo apparire in piena completezza, ma deve passare attraverso tutta la serie dei gradi che ne costituiscono la molteplicità intensiva. Ora, Fechner ammetteva che la sensazione pienamente in atto, quale grandezza intensiva, non fosse passibile di misurazione. Le innumerevoli critiche rivolte all'autore degli *Elemente der Psychophysik* per essere stato così ingenuo da credere di poter misurare delle grandezze di tipo particolare (leggasi intensive) come le sensazioni, avevano dunque a ben vedere le armi spuntate. Fechner procedeva invece in modo tutt'altro che sprovveduto alla misurazione delle sensazioni. Se è vero che in una sensazione "non si può distinguere alcuna molteplicità quantitativa", scrive Fechner, tuttavia gli incrementi successivi della sensazione nel momento del suo insorgere – non istantaneo ma soggetto alla *lex continui* – costituiscono una molteplicità reale, alla quale può legittimamente essere applicato il procedimento di integrazione degli incrementi infinitesimi che è alla base

di tutto il calcolo psicofisico fechneriano (cfr. Fechner, 1860: I, 61).

Per correre ai ripari e destituire di fondamento la psicofisica, Stadler assumeva che la "crescita" della sensazione avvenisse all'insegna della discontinuità. Questo anticipa in un certo senso la soluzione proposta da Henri Bergson nel primo capitolo del *Saggio sui dati immediati della coscienza*: due livelli successivi della sensazione, come ad esempio quelli che si ottengono premendo uno spillo contro la cute in maniera sempre più forte, non rappresentano affatto due gradi diversi della medesima sensazione, bensì due sensazioni qualitativamente del tutto diverse ed eterogenee. Solo surrettiziamente, ossia applicando un'indebita analogia con il processo fisico che sappiamo essere alla base delle sensazioni in oggetto, vengono ricondotte a un unico denominatore. Quando si dice, scrive Bergson, "che un numero è più grande d'un altro numero, o un corpo di un altro corpo, si sa [...] molto bene di cosa si sta parlando. Infatti, in entrambi i casi [...] si tratta di spazi diseguali, e si definisce più grande lo spazio che contiene l'altro. Ma in quale modo una sensazione più intensa potrà contenere una sensazione di minore intensità?" (Bergson, 1889: trad. it. 4). Con questa mossa, Bergson apriva la strada verso la critica della temporalità che avrà un peso determinante nel suo pensiero. Per Stadler, però, le cose erano più complicate: l'ammissione della discontinuità della sensazione rappresenta infatti un'eccezione a quella legge metafisica

di continuità che Stadler aveva fatto valere contro la psicofisica.

Quello di Stadler è forse il più notevole ma non l'unico contributo della scuola di Marburg alla questione. Vanno qui ricordati almeno Ferdinand August Müller e Adolf Elsas. Nella sua dissertazione, condotta sotto la guida di Cohen, Müller sostiene la tesi che il problema della psicofisica sia "indecidibile". La misura della sensazione non può essere confermata né smentita dagli esperimenti. Se il *problema* della psicofisica è indecidibile, l'*assioma* della psicofisica, per Müller, è invece falso. Solo le grandezze *estensive* – divisibili e correlate a spazio e tempo – possono essere misurate, mentre la cosiddetta grandezza della sensazione va intesa come espressione impropria e figurata. Per Müller "la sensazione non è funzione dello stimolo, ma lo stimolo è oggetto della sensazione e pertanto, secondo il risultato della trattazione trascendentale, la sensazione non può essere espressa da un numero, poiché la conoscenza è possibile solamente degli oggetti".

Nel 1880 il fisico e filosofo Adolf Elsas si aggiudicava la *philosophische Preisaufgabe*, il cui tema erano i due principi matematici kantiani, il secondo dei quali da trattarsi in relazione "al problema psicofisico" (cfr. Holzey, 1986: 381). La posizione di Elsas è ancor più radicale di quelle di Stadler e Müller nel rigettare la psicofisica: "psicologia matematica, psicofisica, e psicologia filosofica: tre controsensi! La matematica non può essere applicata più in là di dove trovano applicazione i concetti di forza e mo-

vimento; la fisica termina dove cessa il dominio della causalità, e la fisiologia non ha più nulla da fare, una volta che essa abbia sezionato l'organismo fino alle parti ultime" (Elsas, 1886: 70)¹³. Filosofia trascendentale e scienze della natura esauriscono il campo delle discipline scientifiche, senza che vi sia possibilità o bisogno di presunte discipline-ponte.

5. Realtà e sensazione in Hermann Cohen

Nel 1883 Hermann Cohen pubblica un importante lavoro dedicato al metodo infinitesimale, nel quale trova spazio una discussione dei temi qui in esame (Cohen, 1883). Cohen stabilisce un legame diretto tra il calcolo infinitesimale e la critica della conoscenza. Si tratta di un'argomentazione sofisticata e tutt'altro che facile da comprendere. Per Cohen, è necessario integrare la tradizionale dottrina della misurazione fondata sulle sole grandezze estensive, estendendo l'analisi alle grandezze intensive. E' opportuno ricordare che Kant, nella prima *Critica*, distingueva chiaramente queste due specie di grandezza, che entrano in gioco rispettivamente negli Assiomi dell'intuizione e nelle Anticipazioni della percezione. La posta in gioco è rappresentata nientemeno

¹³ Anche a fronte della sdegnata reazione di Fechner, Elsas ammorbidisce in certa misura il giudizio in un lavoro successivo (cfr. Elsas, 1888: 130).

che dall'applicazione all'esperienza delle categorie della quantità e della qualità considerate sotto il profilo dei principi sintetici dell'intelletto puro.

Gli Assiomi dell'intuizione, per Kant, sottostanno al principio per cui "tutte le intuizioni sono grandezze estensive", ossia grandezze "in cui la rappresentazione delle parti rende possibile quella del tutto (e sta quindi necessariamente prima di questa)". Infatti "non mi è possibile rappresentarmi una linea, per breve che sia, senza tracciarla nel pensiero, senza cioè farne crescere via via tutte le parti incominciando da un punto" (Kant, 1781/1787: B 203). Grandezze spaziali e temporali sottostanno necessariamente a questa condizione, ragion per cui tutti i fenomeni vengono intuiti come aggregati di parti, cosa che consente di applicare la geometria (disciplina dell'estensione) agli oggetti dell'esperienza. Quanto alle grandezze intensive, nel discutere delle Anticipazioni della percezione, Kant osserva che "in tutti i fenomeni, il reale che è un oggetto della sensazione ha una grandezza intensiva, ossia un grado" (Kant, 1781/1787: B 207)¹⁴. Il riferimento alla

¹⁴ Le variazioni tra la prima e la seconda edizione della *Kritik der reinen Vernunft* sono qui significative. Nel 1781 Kant formulava le anticipazioni della percezione: "In tutti i fenomeni *la sensazione, e il reale* che ad essa corrisponde nell'oggetto (*realitas phaenomenon*), possiede una grandezza intensiva, ossia un grado" (A 166, corsivo nostro, R.M.). Anche la *sensazione* risulta dunque una grandezza intensiva nella prima edizione della *Critica*. Già nella stesura dei *Prolegomeni*, Kant correggeva in parte la tesi del 1781: "L'intelletto può anticipare perfino le sensazioni (...) per mezzo del principio che esse,

percezione (*Wahrnehmung*) tira in ballo "la coscienza empirica": non si tratta dell'intuizione in generale (*Anschauung überhaupt*) di cui Kant parla in diversi luoghi, ma della sensazione in atto. Benché non possa sottostare alla clausola precedentemente illustrata, la sensazione ha comunque una grandezza di qualche genere, dal momento che "è suscettibile di diminuzione, tanto che può decrescere, e così a poco a poco sparire". Qui non si ha tuttavia la "sintesi successiva, la quale proceda dalle parti alla rappresentazione totale", come negli Assiomi dell'intuizione: la grandezza che si incontra nella sensazione è allora intesa come grandezza intensiva. Kant ne dà la seguente definizione:

Ma una grandezza tale da esser appresa soltanto come unità e nella quale la pluralità può essere rappresentata soltanto per avvicinamento alla negazione = 0, io la chiamo grandezza intensiva. Ogni realtà nel fenomeno ha quindi una grandezza intensiva, cioè un grado. (Kant, 1781/1787: B 210-211)

Tra la realtà e la sua negazione si estende una connessione continua di realtà possibili sempre minori. Si pensi ad esempio alla sensazione di un determinato suono: essa non è colta intuitivamente come somma di parti spazio-temporali, bensì nella sua unità: tuttavia, per Kant questo non comporta il

tutte insieme, e che quindi il reale di ogni fenomeno ha gradi. Non dunque la singola sensazione, ma il reale che appare nel complesso coerente da queste costituito possiede una grandezza intensiva" (Kant, 1783: 306 s.; trad. it. 66).

venir meno di qualunque specie di grandezza. Infatti, è possibile pensare che il suono decresca progressivamente di intensità fino ad annullarsi nel silenzio. Ma è chiaro che un suono più forte, per giungere all'annullamento, deve passare attraverso una molteplicità di gradi maggiore di quanti non ne richieda l'annullamento di un suono di intensità minore, e questo significa che le due grandezze hanno un grado diverso. Si può dunque «anticipare» con l'intelletto questo aspetto – il grado, ossia la grandezza intensiva – della percezione. Benché la qualità che compete alla sensazione sia indiscutibilmente empirica, nondimeno “la proprietà [...] di avere un grado si può conoscere a priori”. Kant utilizza questa distinzione in diversi luoghi. Celebre è l'argomento contrapposto alla prova del *Phädon* di Moses Mendelssohn dell'immortalità dell'anima (Kant, 1781/1787: B 414). Anche nei *Prolegomeni* Kant torna sul problema, affermando che vi sono sempre dei gradi tra “una coscienza e la completa incoscienza”. A questo principio Kant conferisce qui addirittura la dignità di una “seconda applicazione della matematica (*mathesis intensorum*) alla scienza della natura” (Kant, 1783: 306 s.; trad. it. 66).

Cohen comprende e sottolinea l'importanza di questa distinzione sotto il profilo filosofico. Se la misurazione si limitasse alle grandezze estensive, egli crede, “vi sarebbero solo entità relative (*Relativitäten*); le cose non sarebbero affatto fondate”. Il problema è dunque intimamente connesso a quello della realtà: “ciò che è infinitamente piccolo significa, come realtà intensiva, re-

altà nel senso più determinato e pregnante: nel senso, cioè, che essa fornisce alla scienza della natura *il reale*, da quella presupposto e ricercato; che essa forma e costituisce il reale” (Cohen, 1883: 133). L'oggetto della scienza della natura, pertanto risulta un “integrale determinato”: di qui il significato del calcolo infinitesimale e della *mathesis intensorum* individuata da Kant. Il passaggio dagli astratti corpi *geometrici* ai veri e propri corpi *fisici*, oggetto delle scienze naturali, avviene nel momento in cui l'intuizione si riempie di “realtà intensiva”, in un modo che può essere formalizzato solo attraverso il metodo infinitesimale¹⁵. Cohen afferma dunque senza esitazioni il primato delle grandezze intensive su quelle estensive, criticando la teoria della misurazione di Helmholtz proprio per il mancato riconoscimento di tale principio. In una recensione al volume dedicato a Zeller, nel quale era comparso il saggio di Helmholtz sulla misurazione, Cohen afferma infatti di non poter condividere il privilegio concesso dall'illustre fisiologo alle grandezze estensive: “la grandezza intensiva è grandezza comparativa; la grandezza intensiva è grandezza soltanto come produzione di quella estensiva: essa è grandezza produttiva e unità di realtà (*Erzeugungsgröße und Realitätseinheit*)” (Cohen, 1888: 275).

Dato che la psicofisica si avvale del calcolo infinitesimale, è evidente la necessità

¹⁵ Cohen (1883: 13) insiste sull'equivalenza dei concetti di “infinitesimale” e “intensivo”, del tutto comune al tempo di Kant.

di un confronto. Cohen distingue l'*interesse* (la fondazione del rapporto tra corpo e anima) dal *problema* della psicofisica, ossia la determinazione del rapporto quantitativo stimolo-sensazione. In merito al problema della psicofisica, Cohen riconosce a Fechner il merito di avere introdotto, grazie alla formula logaritmica, una discontinuità tra stimolo e sensazione che meglio della tradizionale ipotesi di proporzionalità corrisponde al vero. Ma è il rapporto funzionale stabilito dalla formula fechneriana che non può essere ammesso (Cohen, 1883: 157). Il metodo infinitesimale non può essere applicato *alle sensazioni*, come fa Fechner: solo l'oggetto della scienza della natura può essere pensato come integrale determinato. Infatti "lo stimolo può essere pensato come x e, conformemente a ciò, come generato (*entstehend*) da dx "; da contro, "la sensazione non può mai essere pensata come y ma —nella misura in cui essa appare determinabile secondo la simbologia matematica— dev'essere sempre pensata *soltanto* come dy , e cioè come quella unità intensiva, cui corrisponde dx in relazione alle grandezze estensive degli stimoli o delle cose. Ora, dx è l'unità dalla quale sorge x ; da dy *invece non sorge alcun y* " (Cohen, 1883: 159. Cfr. Schulthess, 1906: 260). L'applicazione del metodo infinitesimale alle sensazioni finisce inevitabilmente per renderle qualche cosa di non più psichico, bensì di fisico: il metodo stesso conduce, di necessità, a fare di qualunque oggetto gli venga sottoposto un oggetto della fisica. La cosiddetta *attività psicofisica* diviene

dunque attività interamente *fisica*, nel senso già individuato da Stadler con il riferimento ai "movimenti molecolari".

Vale la pena di aggiungere un riferimento all'opera di Cohen *Kants Theorie der Erfahrung*, per indicare alcuni passaggi importanti. Nella terza edizione Cohen riscrive l'intera sezione dedicata alle Anticipazioni della percezione, presentando un quadro assai diverso dalle due precedenti¹⁶. L'idea kantiana che la *realtà* sia una categoria, una condizione del pensiero e non un suo presupposto, prende forma solo nel momento in cui si distingue con chiarezza tra la possibilità di applicare l'intensivo allo stimolo ma non alla sensazione. La continuità intensiva è *per la* sensazione, per il reale che vi si manifesta come realtà intensive (Cohen, 1918/1984: 556)¹⁷. L'errore originario, peraltro, lo aveva commesso lo stesso Kant nella prima edizione della *Critica della ragion pura*, allorché attribuiva la grandezza intensiva *alle sensazioni* anziché al reale che ne forma l'oggetto: un errore corretto tuttavia, come si è visto, nella seconda edizione del 1787 (Cohen, 1918/1984: 554 e 558).

In conclusione, è facile vedere che il dibattito *filosofico* evocato dalla psicofisica fechneriana è un luogo essenziale di incubazione per le successive scelte che verranno prese in merito al problema della classificazione delle scienze e al ruolo, in esse, della

¹⁶ Sul tema cfr. Poma (1988: cap. III).

¹⁷ Il vol. I, tomo III (1a ed., 1871) e il vol. I, tomo II delle opere complete di Cohen (*Werke*) contengono un elenco delle variazioni tra le diverse versioni (pp. 64 e 109-111) di *Kants Theorie der Erfahrung*.

psicologia. Questo dibattito, legato alla fondazione delle scienze dello spirito e alle polemiche di cui si è parlato in apertura, si dipana in una fase successiva a quella qui considerata. Benché indubbiamente si basino su aspetti più tecnici e abbiano avuto comprensibilmente minore risonanza sotto il profilo storico, i dibattiti fin qui analizzati hanno un'importanza fondamentale nel contesto del tempo. In altre parole, così come prima di Fechner era Herbart il termine di riferimento obbligato dei dibattiti in merito alle possibilità della psicologia, analogamente la forma specifica che il confronto con la psicologia scientifica assume negli anni dal 1860 al 1880 circa è, in maniera eminente, quella di un confronto con la psicofisica di Fechner. Questa appariva allora, legittimamente, la punta di diamante dello "psicologismo" – inteso nel senso neutrale utilizzato da Stumpf nel lavoro citato in apertura, risalente agli anni Novanta. In seguito, fatalmente, le quotazioni della psicofisica fechneriana caleranno e il dibattito si orienterà allora su aspetti diversi, nel senso mostrato ad esempio dal citato scambio di accuse tra Zeller e Wundt. I fondamenti dell'atteggiamento neokantiano nei riguardi della psicologia vanno tuttavia individuati nella fase seminale in cui i problemi della quantificazione psichica si riconnettevano direttamente a problemi che Kant sembrava aver lasciato se non irrisolti quantomeno aperti. E il confronto con essi chiamava in causa – come ci auguriamo di aver mostrato – non solo delicate distinzioni interpretative del testo kantiano, ma

alcune tra le questioni più centrali e decisive dell'intero dibattito filosofico del tempo.

Bibliografia

- H. Bergson: 1986. *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris: Alcan [trad. it. 1986. *Saggio sui dati immediati della coscienza*, in Id., *Opere* (1889-1896), Milano: Mondadori]
- H. Cohen: 1884. "Rezension von: G.Th. Fechner, *Revision der Hauptpunkte der Psychophysik*", *Deutsche Literaturanzeiger*, 21 [riedito in Id.: 1928. *Schriften zur Philosophie und Zeitgeschichte*, 2 voll., a cura di A. Görland ed E. Cassirer, Berlin: Akademie-Verlag: 476 -477.
- H. Cohen: 1888. "Jubiläums-Betrachtungen", *Philosophische Monatshefte* XXIV: 257-291.
- H. Cohen: 1918. *Kants Theorie der Erfahrung* (3a ed.) in Id.: 1984. *Werke*, a cura dello H. Cohen-Archiv dir. da H. Holzey, Hildesheim, vol. I/1.
- H. Cohen 1883. *Das Prinzip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte. Ein Kapitel zur Grundlegung der Erkenntniskritik*, in Id. *Werke*, a cura dello H. Cohen-Archiv dir. da H. Holzey, Hildesheim, vol. V.
- M.W. Drobisch: 1864. "Über den neuesten Versuch, die Psychologie naturwissenschaftlich zu begründen", *Zeitschrift für exacte Philosophie* 4: 313-348.
- A. Elsas: 1886. *Über die Psychophysik. Physikalische und erkenntnistheoretische Betrachtungen*, Marburg.

- A. Elsas: 1888, "Die Deutung der psychophysischen Gesetze", *Philosophische Monatshefte* 24: 129-155.
- G. Th. Fechner: 1860. *Elemente der Psychophysik*, 2 voll., Leipzig.
- G. Th. Fechner: 1882. *Über die Tragweite der Psychophysik*, in *Revision der Hauptpunkte der Psychophysik*, Leipzig.
- V. Gerhart, R. Mehring, J. Rindert: 1999. *Berliner Geist. Eine Geschichte der Berliner Universitätsphilosophie bis 1946*, Berlin: Akademie-Verlag.
- G. Gigliotti: 1989. *Avventure e disavventure del trascendentale*, Napoli.
- M. Giovannelli: 2002. *August Stadler interprete di Kant*, Napoli: Guida.
- M. Heidelberger, *Die innere Seite der Natur: Gustav Theodor Fechners wissenschaftlich-philosophische Weltauffassung*, Frankfurt a.M., Klostermann, 1993 [engl. transl. 2004. *Nature From Within. Gustav Theodor Fechner and his Psychophysical Worldview*, Pittsburgh: University of Pittsburgh Press]
- H. von Helmholtz: 1887. "Zählen und Messen, erkenntnistheoretisch betrachtet", in *Philosophische Aufsätze, E. Zeller zu seinem fünfzigjährigen Doctor-Jubiläum gewidmet*, Leipzig: Fues [riedito in *Wissenschaftliche Abhandlungen*, Leipzig, Barth, 1882-95, vol. III, 356-391; trad. it. 1967. "Contare e misurare considerati dal punto di vista della teoria del conoscere", in Id. *Opere*, a cura di V. Cappelletti, Torino: UTET, pp. 738-740].
- H. von Helmholtz: 1891. "Versuch einer erweiterten Anwendung des Fechner-
- schen Gesetzes im Farbensystem", *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane* 2: 1-30.
- H. Holzey: 1986, *Cohen und Natorp*, vol. I: *Ursprung und Einheit. Die Geschichte der «Marburger Schule» als Auseinandersetzung um die Logik des Denkens*, Basel/Stuttgart.
- I. Kant: 1781/1787. *Kritik der reinen Vernunft*, in I. Kant: 1968. *Werke. Akademie-Textausgabe*, Berlin: de Gruyter, voll. IV e III [trad. it. 1967. *Critica della ragion pura*, a cura di P. Chiodi, Torino: UTET].
- I. Kant: 1783. *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten können*, in I. Kant: 1968. *Werke. Akademie-Textausgabe*, Berlin: de Gruyter, vol. IV, [trad. it. 1982. *Prolegomeni ad ogni futura metafisica che si presenterà come scienza*, a c. di P. Carabellese e R. Assunto, Bari].
- I. Kant, 1786. *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, in I. Kant: 1968. *Werke. Akademie-Textausgabe*, Berlin: de Gruyter, vol. IV.
- K.Ch. Köhnke: 1986. *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus. Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus*, Frankfurt a. M.
- F. Kuntze: 1906. *Die kritische Lehre von der Objektivität*, Heidelberg.
- F.A. Lange, *Die Grundlegung der mathematischen Psychologie. Ein Versuch zur Nachweisung des fundamentalen Fehlers bei Herbart und Drobisch*, Duisburg, 1865

- F. A. Lange: 1882. *Geschichte der Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, (4a ed.), Iserlohn, 1882.
- G. Lehmann: 1987. "Kant im Spätidealismus und die Anfänge der neukantische Bewegung, in *Materialien zur Neukantianismus-Diskussion*, hg. H. L. Ollig, Darmstadt: 44-65.
- A. Liebert: 1915. "Johannes Müller, der Physiologe, in seinem Verhältnis zur Philosophie und in seiner Bedeutung für dieselbe. Zugleich ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte des Neukantianismus", *Kant-Studien*, 20: 357-375.
- O. Liebmann: 1899-1902. *Gedanken und Thatsachen. Philosophische Abhandlungen, Aphorismen und Studien*, 3 voll., Straßburg.
- R. Martinelli: 1999. *Misurare l'anima. Filosofia e psicofisica da Kant a Carnap*, Macerata: Quodlibet.
- R. Martinelli, 2014. "Qu'est-ce que Kant doit être pour nous? Wundt et Külpe interprètes de l'Esthétique transcendantale", *Lexicon Philosophicum* 2: 213-233.
- R. Martinelli: 2004. "Ein 'so lange aufgenommenen Fremdling'. Kant und die Entwicklung der Psychologie", in: *Eredità Kantiane (1804-2004). Questioni emergenti e problemi irrisolti*, a c di C. Ferrini, Napoli: Bibliopolis, 333-355.
- S. Poggi: 1982. *I sistemi dell'esperienza*. Bologna: il Mulino.
- A. Poma: 1988. *La filosofia critica di Hermann Cohen*, Milano: Mursia.
- H. Sprung: 2006. *Carl Stumpf. Eine Biographie. Von der Philosophie zur experimentellen Psychologie*, München-Wien: Profil.
- A. Stadler: 1878. "Über die Ableitung des psychophysischen Gesetzes", *Philosophische Monatshefte* 14: pp. 215-223.
- A. Stadler: 1880. "Das Gesetz der Stetigkeit bei Kant", *Philosophische Monatshefte*, 16: 577-597.
- C. Stumpf: 1891. "Psychologie und Erkenntnistheorie", *Abhandlungen der Königlich Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, I Classe, XIX, 2. Abtheilung, München: Franz.
- Ch. Wolff: 1962a. "Ausführliche Nachricht von seinen eigenen Schriften die er in deutscher Sprache herausgegeben", in Id. *Gesammelte Werke*, hg. J. Ecole et al., Hildesheim: Olms, I. Abt., vol. IX.
- Ch. Wolff: 1962b. *Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt*, in Id., *Gesammelte Werke*, hg. J. Ecole et al., Hildesheim: Olms, Abt. I, vol. II [trad. it. di R. Ciafardone: 1999. *Metafisica tedesca: pensieri razionali intorno a Dio, al mondo, all'anima dell'uomo e anche a tutti gli enti in generale*, Milano: Rusconi].
- W. Wundt: 1882. "Über die Messung psychischer Vorgänge", *Philosophische Studien*, 1: 251-471.
- E. Zeller: 1881. "Über die Messung psychischer Vorgänge", *Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse*, Berlin: 1-16.

E. Zeller: 1882. "Einige weitere Bemerkungen über die Messung psychischer Vorgänge", *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse*, Berlin: 295-305.

Che altro c'è nella mia mente quando voglio compiere un atto? Il dibattito sulla sensazione di innervazione da Wundt a Wittgenstein

Germana Pareti

Dipartimento di Filosofia e Scienze

dell'Educazione

Università di Torino

IBFM-CNR, Segrate

(Italia)

1. Il “che cosa” degli atti volontari

Nel primo numero del gennaio 1894 della «Psychological Review», William James tornava a discutere una questione che doveva stargli particolarmente a cuore, riguardante il senso di innervazione, e non esitava a bacchettare Wilhelm Wundt il quale, nella quarta edizione della *Physiologische Psychologie*, lo avrebbe – a suo dire – citato in modo tale da esigere una precisazione. A quanto pare, a proposito dell'*Innervationsgefühl*, tra la terza e la quarta edizione dei suoi *Grundzüge* (verosimilmente tra il 1887 e il 1893) Wundt aveva cambiato opinione, e James gli rimproverava un atteggiamento a dir poco riprovevole dal punto di vista dell'etica letteraria. Quel modo di rivedere il proprio giudizio aveva destato in lui, oltre che presumibilmente in altri lettori (tra i quali forse i neurologi Henry Ch. Bastian e David Fer-

rier), un'irritazione che non poteva passare sotto silenzio (James, 1894, p. 72).

Quella del *feeling of innervation* era una lunga storia, cominciata perlomeno per James fin dagli anni Ottanta, e per Wundt e gli psicofisiologi tedeschi forse ancor prima. Probabilmente Wundt aveva cominciato a occuparsene tra il 1862, anno di pubblicazione dei *Beiträge zur Theorie der Sinneswahrnehmung*, dove però – più che il senso d'innervazione – trattava quello muscolare, e il 1874, anno della prima edizione dei *Grundzüge* (cfr. Ross e Bischof, 1981, p. 320). Alla questione James aveva dedicato gran parte del capitolo sulla volontà nei suoi *Principles*, ma già nel saggio sul senso di sforzo del 1880 era convinto di averla risolta e liquidata e non a caso il contenuto di questo saggio occupava gran parte di quel capitolo, il XXVI dei *Principles*, dedicato alla volontà. In maniera puramente retorica, James poneva il quesito su che cos'altro debba esserci nella mente quando decidiamo di compiere un atto: la sua tesi era che non occorresse null'altro se non l'idea cinestetica dell'atto stesso. Che esista una sensazione di sforzo lo aveva già sostenuto nella sua *Physiologie* Johannes Müller (1833–1840), il quale alludeva alla sensazione di sforzo muscolare che consiste nella scarica dal centro motore ai nervi motori. Dal momento che esiste un'energia specifica per i nervi afferenti, perché ai processi efferenti si sarebbero dovute negare qualità altrettanto specifiche e caratteristiche? Gli facevano eco Alexander Bain (1868, p. 77), per il quale la sensibilità concomitante il movi-

mento muscolare coincideva con il flusso “in uscita” della corrente dell’energia nervosa e John Hughlings Jackson (1873), convinto che le sensazioni avessero origine, sia per i processi motori sia per quelli sensoriali, in un flusso tanto verso l’esterno quanto verso l’interno della corrente nervosa. Ma era stato soprattutto Wundt a separare l’idea della sensazione della forza esercitata da quella del movimento eseguito, al punto da introdurre il concetto di *Innervationsgefühl* per designare il processo della scarica efferente. E, insieme con Wundt, il manipolo dei sostenitori della sensazione di innervazione era diventato consistente, annoverando per certi aspetti anche Helmholtz e Mach. Di contro, i fisiologi inglesi avevano manifestato scetticismo, ancorché in maniera imperfetta, così come tiepido si era mostrato Lotze, il quale però aveva sostenuto le sue tesi con argomenti scarsamente convincenti.

James non poteva fare a meno di pensare che in psicologia avesse preso piede una «tradizione potente», secondo la quale doveva esserci un qualcosa di “supplementare”, un *quid* in più alla rappresentazione delle sensazioni passive, che si rivelava essenziale per la determinazione dell’atto volontario. Secondo questo indirizzo di pensiero, si trattava di una speciale corrente di energia, una corrente *sui generis*, che fluisce dal cervello ai muscoli pertinenti nell’atto volontario (James, 1890, d’ora innanzi si citerà dalla ristampa del 1983, p. 1104). Secondo Wundt la forza della sensazione motoria deve essere proporzionale alla forza che

l’impulso impartisce al movimento, avente origine dall’organo centrale che innerva le fibre motorie (Wundt, 1880², I, cap. V, §1). La prova è che un paziente con un arto semiparalizzato, per muoverlo, deve compiere un grande sforzo, e ha di questo sforzo una sensazione distinta, al punto che l’arto gli sembra più pesante di quanto non sia. A tal fine deve esercitare un’innervazione più potente, un impulso motore più forte. Anche nella prima edizione dei *Grundzüge*, nel capitolo dedicato alla qualità delle sensazioni, Wundt asseriva che le sensazioni muscolari sono composte dalle sensazioni muscolari specifiche nonché dal senso di innervazione. Pur localizzate nel muscolo, le sensazioni di innervazione derivano dalla stimolazione centrale degli organi motori e non sono periferiche. Per quanto non dipendano dalla condizione del muscolo, sono in rapporto diretto con l’atto volontario che si estrinseca nella forza muscolare applicata al movimento (Wundt, 1874, I, pp. 316-17). E siccome differiscono per intensità e *non per qualità*, si possono percepire più facilmente delle generiche sensazioni muscolari e completano il senso tattile nello stabilire la posizione dell’arto. A partire dalla prima edizione del ’74, nei successivi sei anni, grazie alle progredite conoscenze neurofisiologiche, Wundt avrebbe ampliato notevolmente questo capitolo sulla qualità della sensazione, e già nella seconda edizione del 1880 si rileva il suo impegno a rifinire con ulteriori osservazioni il concetto di senso di innervazione.

Per James invece la coscienza dello sforzo muscolare era imprescindibile dal movimento effettivamente compiuto nell'arto o nel muscolo, era una sensazione afferente e non efferente, dipendente dalle impressioni centripete generate dalla contrazione muscolare, e pertanto una conseguenza e non un antecedente del movimento. James *non poteva credere* all'esistenza della sensazione specifica di innervazione, giacché tutte le nostre idee di movimento, comprese quelle relative alla direzione, alla velocità, alla forza del movimento stesso ecc., sono immagini di sensazioni periferiche (remote o insite nei muscoli), e la sensazione di energia muscolare è una sensazione afferente complessa che proviene dai muscoli in tensione, dai legamenti che si tirano, dalle articolazioni sotto sforzo, così come dalla gola stretta, dal petto serrato, dalle sopracciglia e dalle mascelle contratte. «L'unica idea di movimento che possiamo avere è costituita di immagini... dei suoi effetti afferenti» (James, 1880, p. 6). Che ci possa essere qualcosa "oltre" questo senso di sforzo, James poteva anche ammetterlo, ma si trattava di un qualcosa attinente la sfera morale, che nulla aveva che vedere con la scarica motoria (ivi, p. 4), la quale è completamente insensibile nella sua direzione afferente. Questa insensibilità non doveva destare stupore o sgomento, giacché la coscienza manifesta una innegabile tendenza a un minimo di complicazione, e la sua legge dominante impone parsimonia. Se si analizza il meccanismo nervoso dell'azione volontaria alla luce di questo principio, si giustifica l'insensibilità

della scarica motoria. Già fin dagli anni 80 James aveva bene in mente quali sono i tratti fondamentali del movimento volontario, costituiti dall'idea del fine cui l'azione tende, il "*fiat*", la contrazione muscolare adeguata e la percezione del fine realizzato. Si tratta di schema molto semplice e lineare, ma James osservava che invece la teoria tradizionale rendeva la questione più complicata, giacché supponeva che l'idea del fine risvegliasse il senso di un'innervazione motoria pertinente, e questa – giudicata tale – a sua volta innescava il processo della contrazione muscolare. Ma che cosa si guadagnava con siffatta interposizione del *feeling* di innervazione tra idea e movimento? Nulla, né in fatto di precisione né sul piano dell'economia nervosa: che esista qualcosa come le sensazioni di innervazione, cioè i *feeling* efferenti, rientra nel campo delle entità mitologiche. Eppoi come potrebbe ciascun muscolo preso di per sé avere il proprio distinto senso di innervazione? Di questo senso Wundt faceva grande uso, soprattutto nella sua teoria sulla percezione dello spazio, e riteneva che queste sensazioni fossero uno strumento utile impiegato dalla mente per calibrare non già il *che cosa* del movimento, bensì il *come*, cioè la sua intensità, *quanto* forte dovesse essere il movimento.

2. Wundt e le sensazioni d'innervazione centrale

Fin dalle prime battute sulle sensazioni di movimento nei muscoli soggetti alla volontà, dopo averne sottolineato lo stretto legame con le “sorelle”, le impressioni sensoriali, Wundt ne metteva in evidenza la natura mista, poiché le sensazioni che sono dovute alla contrazione muscolare «si combinano con le sensazioni di innervazione centrale». Wundt osservava che, al fine di giungere a una spiegazione unica e semplificata delle sensazioni di movimento, i fisiologi si erano sforzati di farle derivare da un'unica origine e avevano formulato tre ipotesi. (Wundt, 1880², I, cap. IX, §1). A tale scopo le avevano ricondotte: 1. alle sensazioni di pressione cutanee e sottocutanee, 2. a quelle muscolari specifiche, come se fossero riconducibili a un sesto senso, quello muscolare e 3. a quelle d'innervazione centrale. Wundt riconosceva che ciascuna di queste tre ipotesi era insufficiente, incapace di spiegare la totalità dei fenomeni, pur possedendo ognuna di esse una parte di verità. Pertanto le sensazioni di movimento dovevano essere considerate prodotti complessi riuniti insieme, ancorché provenienti da origini differenti.

Ma Wundt osservava anche che è impossibile separare quelle sensazioni, poiché l'innervazione centrale, irradiandosi, provoca un cambiamento nello stato muscolare. Per esser più precisi, la sensazione di innervazione costituirebbe essenzialmente la sensazione di forza, mentre gli altri due tipi

di sensazione sarebbero un'emanazione della sensazione muscolare. Ma siccome anche la sensazione di innervazione, pur centrale, è localizzata perifericamente nei muscoli, consegue che la sensazione di forza eserciti un'influenza sull'idea dell'estensione del movimento, che è simile all'illusione che si prova nelle paresi, cioè a quelle sensazioni che accompagnano gli sforzi energici di volontà nei paralitici. Già formulata da Charles Bell, l'ipotesi di un senso muscolare era stata ripresa da Ernst H. Weber, il quale aveva introdotto il concetto di sensazione di forza da tenere ben distinto dal senso tattile. Johannes Müller infine ne aveva ravvisato la somiglianza con le illusioni che si manifestano negli stati di paralisi e di paresi, che costituiscono una prova dell'origine non esclusivamente periferica delle sensazioni muscolari.

Tra i fenomeni di paralisi, un *case study* che Wundt analizzava con dovizia di particolari era quello della paresi del nervo motore oculare esterno, trattato diffusamente anche nel capitolo sulle rappresentazioni visive. Quando ha subito una lesione, il muscolo destro esterno dell'occhio conserva comunque la tendenza a ruotare verso l'esterno, sebbene lo sforzo di innervazione non abbia esito. Tuttavia, a questo sforzo corrisponde il movimento apparente degli oggetti che paiono spostarsi nella stessa direzione, ragion per cui il soggetto crede che il suo occhio si muova normalmente. Questo genere di fenomeni costituiva per Wundt la prova che la percezione della posizione di un oggetto nello spazio è «deter-

minata essenzialmente dalla sensazione d'innervazione, che accompagna ogni tendenza al movimento» (Wundt, 1880², II, cap. XIII, p. 92). Concomitanti a questa sono nondimeno le sensazioni periferiche (per esempio quelle consistenti nei segni locali delle parti laterali della retina) che sono altrettanto indispensabili per organizzare l'ordine spaziale (ivi, pp. 164-65). La rappresentazione visiva è allora il prodotto della combinazione dei due sistemi: quello centrale delle sensazioni di innervazione e quello periferico dei segni locali, le sensazioni tattili e retiniche, qualitativamente variabili, che in un certo senso sono “misurate” dalla sensazione d'innervazione, responsabile della visione binoculare del campo visivo.

Il ruolo della sensazione “generata centralmente” era noto e condiviso in gran parte della fisiologia della visione. Nel suo manuale di ottica (1867), se ne era fatto sostenitore Helmholtz, al quale gli scienziati nonché storici della percezione visiva hanno attribuito la paternità della distinzione tra teorie dell'ingresso (*inflow*) e dell'uscita (*outflow*) (cfr. Gregory, 1990). Helmholtz a sua volta l'aveva forse ereditata da William Charles Wells (cfr. Wade, 2003), il quale era stato tra i primi a rendersi conto che per determinare posizione e direzione di un oggetto nel campo visivo non bastano gli stimoli sensoriali, ma occorre anche l'informazione derivante dalla posizione degli occhi, non foss'altro per il fatto che altrimenti gli oggetti sembrerebbero muoversi insieme con il movimento degli occhi.

Nel suo saggio sulla visione binoculare (Wells, 1792, pp. 69-70), Wells aveva studiato i principi della direzione nel processo visivo, facendo esperimenti sul movimento oculare che lo avevano condotto a distinguere tra movimenti passivi e attivi dell'occhio (cfr. Wade *et al.*, 2011).

Un'altra fonte importante per Helmholtz era costituita dai lavori dell'oftalmologo dell'Università di Halle Alfred von Graefe (cugino del forse più famoso Albrecht) che era un vero e proprio esperto di disturbi della motilità oculare, e in particolare dello strabismo. Graefe aveva rilevato che se a un paziente con un occhio paralizzato veniva richiesto di indicare velocemente, alzando un braccio, la posizione di un oggetto situato a una certa distanza proprio dalla parte dell'occhio paralizzato, il soggetto tendeva a indicare la posizione troppo in là rispetto a quella reale (Graefe e Saemisch, 1874-1880). Graefe aveva ipotizzato che questo errore dipendesse dallo sforzo intenso da parte dell'occhio offeso (cfr. Jeannerod, 1985, p. 92). Nel caso di paralisi o anche solo di una paresi del retto esterno di un occhio, quando il paziente si sforza di guardare nella direzione che richiede una contrazione del muscolo semiparalizzato, l'oggetto stazionario rappresentato sulla retina dell'occhio offeso “slitta” ancora più in là nella direzione visiva impressa dall'occhio con il muscolo paralizzato (con l'occhio sano occluso). Questi esperimenti venivano riportati fedelmente da James (1983, pp. 117-18): se si richiedeva una rotazione completa verso l'esterno dell'occhio colpito da paresi,

accadeva che il soggetto ruotasse solo di 20°, eseguendo quindi una rotazione moderata. Ma egli “percepiva” come se avesse ruotato l’occhio non solo di 20°, bensì fino alla posizione laterale estrema. Per i fisiologi tedeschi questo fenomeno si verificava perché l’impulso di innervazione costituiva un atto perfettamente conscio ai fini della visione, mentre al contrario la diminuita contrazione del muscolo paralizzato si situava per il momento al di là della conoscenza. Il test proposto da Graefe basato sulla localizzazione tattile serviva a evidenziare l’errore in cui cadeva il paziente: se gli si chiedeva di toccare rapidamente l’oggetto guardato, egli sollevava le dita non fino alla linea dello sguardo cioè ai 20° verso l’esterno, bensì al limite estremo.

In questi casi, avveniva “come se” il giudizio sulla direzione avesse origine solo dall’eccessiva innervazione del muscolo retto esterno. Al contrario, quando l’occhio è sano, anche il giudizio è corretto, in quanto le sensazioni afferenti coincidono perfettamente con quelle effettivamente provate al momento dell’esperienza. L’unica sensazione che può variare, e che conduce all’errore, è quella dello sforzo – moderato in un caso, eccessivo nell’altro: in ogni caso una sensazione efferente. Come si è visto, anche Wundt arrivava alle medesime conclusioni: il fatto che il paziente con l’occhio semiparalizzato credesse che gli oggetti si spostassero dalla parte verso la quale l’occhio si sforzava di ruotare, eseguendo vani sforzi di innervazione, provava

l’esistenza della *sensazione d’innervazione*, concomitante la tendenza al movimento.

Questi erano per James ragionamenti belli e chiari, ma fondati su un un “inventario incompleto” dei dati afferenti. La prova consisteva per James in quel che accadeva nell’altro occhio, quello sano, un aspetto che i fisiologi tedeschi avevano trascurato. Difatti l’altro occhio, non menomato, negli esperimenti veniva occluso per evitare complicazioni e immagini doppie. Ma se lo si fosse esaminato con accuratezza, si sarebbe scoperto che presentava cambiamenti che si concretavano in «forti sensazioni afferenti» (James, 1983, p. 1118). Per delucidarle James faceva riferimento agli «squisiti» esperimenti ottici condotti da Karl E.C. Hering, presentati in *Lehre von binokularen Sehen* del 1867. Hering aveva organizzato un insieme di dimostrazioni sulla “innata” coordinazione oculare, arrivando a formulare la legge che porta il suo nome e che stabilisce che i muscoli corrispondenti nei due occhi sono sempre egualmente innervati. La sua teoria della visione binoculare era apparsa proprio l’anno seguente la pubblicazione dell’*Ottica fisiologica* di Helmholtz e si era subito capito che andava letta in aperta polemica con la concezione del più famoso fisiologo. All’epoca Hering era un giovane scienziato di 32 anni, che non aveva esitato a mettersi in contrasto con il più maturo professore, convinto che ciascun occhio potesse muoversi in maniera indipendente e i due occhi venissero usati insieme solo per abitudine e ai fini di una rappresentazione “unitaria” della scena visiva (cfr. Bridgeman e Stark,

1977). Non è questa la sede per ricostruire la controversia tra i due, una disputa in gran parte riconducibile alle differenti posizioni filosofiche (una sorta di innatismo nel caso di Hering, che però mal digeriva questa etichetta; l'empirismo per Helmholtz) dalle quali i due ricercatori erano partiti. Nondimeno i risultati raggiunti da Hering erano quanto bastava a James per sottolineare che, per quanto coperto nell'esperimento, l'occhio sano (si supponga il sinistro, ma occluso) prosegue la sua rotazione fino al limite estremo consentito a destra, al punto di sembrare un occhio strabico, mentre l'occhio semiparalizzato (il destro) si ferma a metà corsa. James rilevava che in questo caso erano presenti tutte le condizioni di "vertigine ottica", l'immagine fissa, stazionaria sulla retina e la fallace sensazione di movimento dell'occhio, il paziente che "sente" con l'occhio malato di stare seguendo un oggetto che viene percepito dalla retina, ma che non può mai essere raggiunto né tantomeno oltrepassato. Questo succede perché la sensazione afferente dell'occhio sano fino all'estrema destra in quel momento risulta dominante sulla debole sensazione della posizione centrale consentita all'occhio semiparalizzato. Per James non valeva l'obiezione che la sensazione prodotta in un occhio non potesse avere una ricaduta sull'altro. Al contrario, questi fenomeni di traslocazione diventavano perfettamente esplicabili se si ammetteva che la sensazione prodotta in un occhio (quello sinistro sano che ruotava perfettamente benché coperto) potesse suggerire

all'occhio destro malato la posizione di oggetto che è registrata con un'immagine che cade su una retina soltanto (nel presente caso, quella dell'occhio semiparalizzato). Il giudizio percettivo è dato anche dalla combinazione di un processo muscolare in occhio con quello retinico nell'altro. Che entrambi gli occhi condividano un unico apparato di innervazione li fa agire infatti come un *solo organo* (quello che per Helmholtz era il *Cyclopaenauge*, e per Hering il *Doppelauge*, concetto che anche sul piano linguistico non ha mancato di creare più di una difficoltà lessicale ai traduttori), in modo tale che il soggetto non è in grado di sapere a quale occhio appartengano le sensazioni retiniche che debbono essergli indistinguibili. Sensazioni che riferisce soltanto quando è nella condizione di dover spiegare dove si trova un oggetto, come accade quando il paziente con l'occhio semiparalizzato indicandone col dito la posizione, lo fa seguendo la direzione data dall'occhio sano e occluso, che si comporta da strabico. Tra le righe James notava che anche Helmholtz e Graefe avevano perfettamente capito questo meccanismo, ma da fervidi "credenti nell'*Innervationsgefühl*", ne davano una spiegazione compatibile con i loro preconcetti.

3. Mach e il mastice sull'orbita

Quella descritta da James, Wundt e Graefe era secondo Mach un'esperienza ben nota (perlomeno da decenni) agli oculisti: i pazienti con para-

lisi al muscolo retto esterno sono soliti a spingersi troppo in là per afferrare un oggetto situato a destra nel loro campo visivo (Mach, 1886, p. 57). Questo avviene perché (anche secondo Mach) quei pazienti sono costretti a esercitare «un impulso della volontà più forte rispetto alle persone sane»: sarebbe la volontà di guardare a destra a determinare la sensazione spaziale ottica “destra”. Siffatta convinzione derivava a Mach da un esperimento da lui stesso eseguito anni prima, un esperimento che chiunque poteva provare a eseguire su di sé. Mach proponeva al soggetto di ruotare decisamente lo sguardo verso sinistra, in modo da sistemargli due pezzetti di mastice non troppo indurito ma ben pressato contro il lato destro di ciascun globo oculare. A questo punto, se al soggetto si chiede di ruotare velocemente gli occhi verso destra, egli lo farà, ma in maniera imperfetta (per la imperfetta sfericità del globo oculare) e gli oggetti nel campo visivo subiranno una forte traslocazione verso destra. Per Mach la “mera volontà” di volgere lo sguardo a destra sarebbe in grado di impartire alle immagini situate in certi punti della retina una sorta di “valore a destra” più esteso di quanto non sia in realtà.

In una nota dei *Principles*, tuttavia, James si mostrava scettico nei confronti della riuscita di questo esperimento, che tra l'altro gli appariva troppo complicato e artificioso e comunque non così solido da giustificare le conclusioni teoriche avanzate dal filosofoscienziato. Il mastice pressato sull'orbita doveva dar luogo a sensazioni periferiche

abbastanza forti da spiegare qualsivoglia distorsione della percezione a prescindere dall'esistenza di presunte sensazioni di innervazione. Di queste osservazioni Mach avrebbe tenuto conto nell'edizione successiva della sua *Analyse*. Pur controbattendo di aver ripetuto sempre con successo l'esperimento, della cui certezza non dubitava, concedeva che il risultato non aveva alcun effetto decisionale in materia di interpretazione. Ma non era questo il solo passo nell'*Analisi delle sensazioni*, nel quale Mach mostrava simpatia per il senso di innervazione. Anzi, si può dire che tutta la sua opera sia contrappuntata da osservazioni sul senso di innervazione, definito specificamente come «volontà di compiere i movimenti oculari» (Mach, 1886, §3, e altrove “innervazione volontaria”), un atto che è di per sé una sensazione di spazio. E a questo proposito specificava di aver mantenuto quell'espressione che «gli si era mostrata immediatamente per prima» nel 1875 (quindi probabilmente dagli studi per le *Grundlinien der Lehre von den Bewegungsempfindungen*), pur lasciando aperta la questione di quale tra le due sensazioni fosse prioritaria, cioè se venisse prima la sensazione spaziale o quella di innervazione.

Ma fin da quegli elementi di teoria sulle sensazioni di movimento veniva proposto un altro esperimento, a proposito del quale James di nuovo non si trovava d'accordo, un esperimento che Mach aveva escogitato dopo aver provato una peculiare sensazione nell'osservare da un ponte l'acqua del fiume sottostante. Quando si osserva per svariati

minuti la corrente, si prova la sensazione che il ponte si muova nella direzione opposta a quella del flusso, e si ha l'impressione che a muoversi non sia soltanto il ponte, ma anche noi che vi siamo sopra e tutto ciò che ci circonda. L'esperimento riproduceva esattamente questa situazione per mezzo di un pezzo di tela cerata tenuta ben tesa intorno a due rulli in maniera da farla ruotare in moto uniforme. Se si tende su di essa una stringa che reca al suo centro un nodo abbastanza vistoso da fungere da punto di fissazione dello sguardo, facendo scorrere in una direzione la cerata, si otterranno due effetti contrapposti: se si osserva il rullo, lo si vedrà muovere e l'osservatore si sentirà in posizione stazionaria; ma se si concentra lo sguardo sul nodo, sarà il rullo a sembrare fermo, mentre l'osservatore avrà la sensazione di muoversi insieme con la stanza in cui si trova nella direzione contraria a quella del cilindro di cerata. Anche come spiegazione di questo strano effetto Mach invocava una «costante corrente di innervazione» nell'apparato motorio dell'occhio, che doveva compensare in maniera eguale lo stimolo motorio altrettanto costante, e questo accadeva quando l'occhio era tenuto per qualche istante a riposo nonostante il movimento degli oggetti (il fiume, il rotolo di carta cerata). Questi casi rivelerebbero che il flusso dell'innervazione non è *necessariamente* volontario né conscio, ma deriva dallo stesso "centro" da cui proviene lo sguardo volontario.

Dal canto suo, James non poteva accettare l'idea di una «corrente costantemente

innervante» i globi oculari, invocata per opporre resistenza alla "monotonia" esercitata su di essi dal flusso continuo (del fiume o del rullo), e anche in questo caso ribadiva di non aver potuto replicare con successo l'esperimento, giacché non era mai riuscito a provare l'illusione descritta da Mach. Sì che provava la sensazione di movimento (su di sé e del ponte), ma l'acqua non gli appariva mai ferma, bensì continuava a scorrere nell'altra direzione, opposta a quella in cui apparentemente si muovevano lui e il ponte. Si trattava perciò di un fenomeno identico a quello che accade quando ci troviamo in una carrozza ferroviaria ferma in stazione e un treno su un altro binario si mette in moto. Anche in quel caso ci sembra di muoverci. Ma per James queste sensazioni erano fatti attenzionali, in quanto il moto relativo "provato" dalla retina è assegnato a quella componente del *set up* sperimentale o della scena visiva, alla quale in quel momento badiamo maggiormente, e non la trattiamo da mero *repoussoir*. E questo elemento, secondo i casi, può essere il nodo sulla stringa o il ponte, o noi stessi o il fiume che scorre sotto. Dipende solo da quale parte nel campo visivo assuma un ruolo sostantivo, e quale faccia da sfondo. In ogni caso, il fenomeno nulla ha che vedere con la sensazione di innervazione.

4. James e le sensazioni periferiche

A dare sostegno allo scetticismo di James sull'esistenza di un senso di innervazione contribuivano alcuni esperimenti condotti in quel torno di tempo da una coppia di psicologi francesi, Léon Marillier ed Émile Gley, i cui risultati erano stati riferiti nel corso di una comunicazione nella seduta del 28 febbraio 1887 alla Société de psychologie physiologique. All'epoca Marillier collaborava con Charles Richet e Théodule Ribot nell'ambito della ricerca psichica (cfr. Le Maléfan, 2005), relativamente alla quale i francesi avrebbero voluto fondare anche a Parigi una società sul modello dell'inglese Society of the Psychological Research; ma il suo secondo campo di indagine era costituito da studi sul senso muscolare (Gley et Marillier, 1887 e 1883). Si trattava di una serie di ricerche che si inserivano nella tradizione degli studi "francesi" sul senso muscolare (cfr. Henri, 1898), una tradizione di ricerche che non era per nulla inferiore a quella sperimentale tedesca. Tra i francesi c'era chi era convinto che quelle muscolari fossero sensazioni afferenti, la "coscienza" delle quali non va del tutto perduta, neppure in caso di anestesia, cioè quando viene a mancare la sensibilità. Già Babinski era arrivato a queste conclusioni, ma ora nel corso di un esperimento (al quale aveva preso parte anche Lopicque) su un paziente, ricoverato all'Hotel-Dieu, privo di sensibilità in tutta la parte superiore del corpo fino all'ombelico e con gli occhi bendati, i due

psicologi notavano che potevano fargli eseguire passivamente ogni sorta di movimento, fargli soppesare qualsiasi oggetto di peso diverso, fargli serrare la mano intorno a oggetti di consistenza diversa (dalla cera al legno), ed egli non rilevava alcuna sensazione né di movimento, né di peso, né di resistenza. Tuttavia se gli si ordinava di flettere un braccio (che però gli era stato precedentemente immobilizzato senza che se ne rendesse conto, giacché aveva gli occhi bendati) il paziente credeva di esser riuscito a piegarlo completamente, mentre in realtà lo aveva appena mosso. Alla domanda come facesse a essere sicuro di quel movimento (non disponendo di alcuna sensazione né visiva né di altro genere), egli replicava di non poterne essere certo, ma di credere di aver eseguito il movimento «per il tempo che aveva impiegato» (Gley et Marillier, 1887, p. 443). Per i due psicologi questo risultato era la conferma non tanto della non-esistenza del senso muscolare (che peraltro forse sparisce, quando viene a mancare la sensibilità), quanto piuttosto del ruolo che la nozione del tempo ha nella considerazione dei movimenti, nei casi in cui difettano altre "informazioni" provenienti dalla sensibilità.

Anche A.-M. Bloch aveva prodotto una serie di esperimenti sulle sensazioni muscolari, o meglio su quella che lui definiva la coscienza dei nostri atti volontari, vale a dire su quei fenomeni della sensibilità che hanno origine dalla contrazione dei muscoli volontari (Bloch, 1883, p. 301). Si trattava di indagini che riguardavano specificamen-

te la localizzazione delle sensazioni durante il movimento, l'individuazione dell'esatto posizionamento degli arti (per esempio delle mani quando si vuole prendere un oggetto o si debbono compiere due movimenti simmetrici, ai due lati opposti di un paravento, ma a occhi chiusi), la considerazione dell'elemento temporale e, da ultimo, dell'energia sviluppata. Bloch ci teneva a sottolineare di non aver volutamente impiegato l'espressione "senso muscolare", in quanto la riteneva difettosa: non esiste infatti un organo o un insieme di organi che posseggano "quel" senso, così come gli esperimenti sul posizionamento simmetrico facevano intendere che «la coscienza che noi abbiamo delle posizioni che occupano [le braccia] ci proviene da sensazioni complesse, all'interno delle quali una sensazione derivante dalla contrazione muscolare ha un ruolo molto modesto» (ivi, p. 297).

James era rimasto impressionato proprio da questo esperimento, che dimostrava l'inutilità del senso di innervazione, giacché questo non aggiungeva nulla alla precisione della posizione simmetrica ottenuta dalle mani: se una mano era "passiva", cioè veniva posta in un punto del lato del paravento non dal soggetto, bensì da un aiuto esterno (di un assistente), l'altra mano, libera, cercava di trovare esattamente la stessa posizione sul lato opposto del paravento, in modo da ottenere una perfetta corrispondenza. E la precisione era la stessa tanto che le mani si muovessero entrambe attivamente (innervazione volontaria) quanto in presenza di un posizionamento

passivo. Così come il risultato era press'a poco identico sia nel caso di comprimere con entrambe le mani, tra pollice e indice, ma a occhi bendati, lo stesso numero di pagine di un libro (quindi cercando di ottenere più o meno lo stesso spessore), sia nel caso di eseguire lo stesso esercizio, ma con le dita delle mani "impedite" da due anelli di caucciù. In questo secondo caso, la presunta più forte corrente di innervazione richiesta non sortiva alcun effetto sulla coscienza del movimento.

Ora, delle due l'una: o i motoneuroni (che James all'epoca chiamava "cellule motorie") sono strutture distinte, insensibili così come lo sono le fibre nervose dopo che sono state troncate le radici posteriori, o non sono affatto strutture distinte, rappresentando invece l'ultima postazione "all'imboccatura dell'imbuto" delle cellule sensoriali, in grado di avere coscienza di idee e sensazioni cinestetiche, che si sviluppano all'inizio della loro attività, e non al momento della scarica. Se le cose stanno in questo secondo modo, allora la sensazione del movimento ha origine periferica e arriva dai nervi periferici. Su questa roccaforte James si ergeva a strenuo difensore di un estremo "sensazionismo", per mezzo del quale poteva vantare di aver raggiunto semplicità e uniformità nelle sue conclusioni. A dispetto di coloro i quali, in nome di presunte caratteristiche interiori di spontaneità e originalità, vedevano nelle sensazioni processi di grado inferiore, James metteva in guardia che «non esiste una siffatta coscienza» (James, 1983, pp. 1126-27)

e che tutti i nostri pensieri di movimento sono di “costituzione sensoriale”. Il che non voleva dire mettere tra parentesi o trascurare il momento dell’iniziativa interiore, che si manifesta comunque ogniqualvolta si darà importanza a un atto piuttosto che a un altro, nel momento in cui esso diventerà “per me” l’unica realtà. Ogni altra linea di demarcazione tra interiorità ed exteriorità, tra spirito attivo e materia passiva, compresa la strategia di individuare questa cesura tra processi neurali in ingresso e in uscita, è una pista che non conduce da nessuna parte.

James dava già qui prova di quel sensualismo che a detta di Jung non era altro che una forma di empirismo estremo, intenso, intellettuale, da non confondersi però col materialismo, giacché contrassegnato dal pensare o avere che fare con concetti concreti interamente derivati dall’esperienza sensibile (Jung, 1971, §523). Non una *voluptas*, ma una *Sinnlichkeit*, un atteggiamento o orientamento psicologico, una *mentality* primitiva, determinata dalla stimolazione e/o percezione sensoriale, verso la quale il soggetto viene a essere naturalmente portato, nel momento in cui si dispone a essere stimolato da impressioni sensibili a contatto con l’oggetto. Ma al di là della distinzione tra impressioni cinestetiche remote (negli organi di senso non tattili, l’occhio, l’orecchio) e residenti (nei muscoli, nelle giunture ecc.), a James importava soprattutto rimarcare l’origine sensoriale, periferica dell’idea di movimento, che si forma quando decidiamo di compiere un

movimento piuttosto che un altro, quando pensiamo alla sequenza di movimenti, uno dietro l’altro, e vi diamo esecuzione. Quello che gli stava a cuore era il «che cosa è ficcato» nella coscienza quando si ha una sensazione di movimento, e questo “che cosa” è il fine che il movimento si prefigge di ottenere. Questo fine è un qualcosa di esterno all’occhio, all’orecchio, oppure è sulla pelle, nel naso, sul palato. Tutto il resto diventerà un inutile fardello, perché la mente non necessita di nient’altro, non ha bisogno del *feeling* di innervazione, le basterà soltanto il fine. È il fine ciò che innerva direttamente il centro del primo movimento di quella catena di atti – per esempio delle parole che fluiscono dalla penna, mentre scrivo,– fino al suo compimento. L’unico *fiat* concesso è all’inizio dell’esecuzione, perché nel momento stesso in cui decido di cambiarmi la maglietta, ho già cominciato a togliermi quella che indosso, a sbottonarmi e così via. Questo perché l’idea di un fine dell’azione fin dal principio si accoppia con una serie di sensazioni-guida che originano una dietro l’altra, comandate certamente più dall’occhio che non da stimolazioni tattili o muscolari.

Con questa descrizione James poneva le basi di una teoria del processo volizionale, che si concretava nell’azione ideo-motoria, alla quale – in diverse fasi e passaggi della psicologia a venire – avrebbero fatto riferimento filosofi e neurofisiologi di varia impostazione, teorica e sperimentale (cfr. Berger *et al.*, 2011).

5. Il recupero della tradizione inglese

Nell'introdurre il concetto di azione ideo-motoria, James specificava che questo processo era già stato descritto e definito dal fisiologo vittoriano William B. Carpenter, il quale nel capitolo dedicato all'"ideazione" del suo manuale di fisiologia psicologica aveva osservato che, nonostante si designino come *volontari* tutti i movimenti che si producono come effetto di operazioni mentali, a ben vedere la volontà non ha alcuna diretta partecipazione nella loro produzione, mentre in realtà essi sono piuttosto, in termini psicologici, «manifestazioni dirette degli stati ideazionali», ovvero in linguaggio fisiologico «azioni riflesse del cervello» (Carpenter, 1876⁴, p. 279). Carpenter le ravvisava specialmente quando l'intelletto si trova in una condizione di particolare esaltazione e con ciò la volontà è sospesa o indebolita, come accade nel caso dei sonnambuli, che "agiscono" durante il sonno o comunque in quei casi in cui si nota che la mente è "posseduta" da un susseguirsi di idee. Accade quindi che essa si arrenda completamente a tutto ciò che le si presenti, al punto però di riuscire a esercitare un potere incontrollabile sulle azioni, dal momento che nessuna *agency* antagonista è in grado di opporvisi. Lo stesso può avvenire anche nel corso ordinario della vita, allorquando la mente è dominata dall'espressione automatica delle idee. È un fatto perfettamente naturale che si estrinseca nell'espressione del linguaggio, sia

scritto sia orale, giacché nella formazione del pensiero badiamo più alla scelta delle parole che compongono le frasi che non ai movimenti con cui le proferiamo. E siamo talmente presi da quel che stiamo per dire che talvolta ci capita di pronunciar male una parola, anticipando una sillaba o lettera della parola che dovrebbe seguire. È come se l'idea dominante determinasse i movimenti e la volontà li permettesse, ma più la volontà è diretta su altri oggetti, più gli atti risultano automatici. In questi casi è come se venisse a mancare la coscienza, come quando si pensa ad alta voce e ci si stupisce nell'apprendere ciò che si ha appena espresso.

In effetti, anche la vicenda dell'azione ideo-motoria vantava un "passato", giacché forse ancor prima di Carpenter, chi aveva indagato questo genere di processo inconscio era stato un altro fisiologo inglese, Thomas Laycock. In una relazione presentata alla British Association nel 1844 infatti Laycock aveva formulato la teoria dell'"azione riflessa del cervello", un'azione che – ancorché inconscia – ha origine nel cervello e non nel midollo spinale. È emerso che Laycock aveva studiato non solo a University College, ma anche a Parigi e soprattutto a Gottinga, dove era venuto a conoscenza della fisiologia di Johannes Müller, e questi legami lasciano intravedere l'influenza che Müller e tutta la psicologia romantica avevano esercitato sulla cultura medica anglosassone (cfr. Hodgkiss, 2000, p. 91, e Clarke e Jacyna, 1987, p. 142 sgg.) A ogni modo, allorquando Carpenter in-

trodusse l'idea della cerebrazione inconscia pare che Laycock avesse vantato la priorità della scoperta, asserendo che con il concetto di "funzione riflessa cerebrale" voleva comprendere gli stati inconsci (cfr. Kosits, 2008).

Anche James aveva in mente questi automatismi: l'accorgersi, mentre si sta conversando, di uno spillo per terra o di un po' di polvere sulla manica della giacca fa sì che non si interrompa il discorso nel quale si è coinvolti, ma che nel contempo si compia il gesto di raccoglierlo o di scollarla via. Si tratta di atti quasi automatici, come quelli ravvisati da Lotze (1852) nella scrittura o nel suonare il pianoforte, ma anche in atti quotidiani, come alzarsi, parlare, camminare, cioè quando si esegue una complicata successione di movimenti senza però che la loro rappresentazione abbia il tempo di risvegliare nella mente un impulso distinto della volontà, trattandosi piuttosto (anche in questo caso) di un mero "arrendersi" all'immediato scivolamento dell'idea nell'azione. James non poteva non trovare consonanza con l'impostazione meccanicistica di Lotze, per il quale l'anima "apprende" dal corpo e la volontà, che è un evento interiore, è solo un elemento accessorio nella produzione dei movimenti volontari (ivi, p. 287). In più luoghi Lotze aveva descritto il "trasporto" dell'eccitazione che avviene per esempio nel caso dei movimenti riflessi, e lo stesso modello si poteva applicare anche alla volontà, cui non spetta una sede specifica nel cervello, avendo essa luogo, come il sentimento, il pensiero ecc.,

nella ripartizione tra le fibre nervose, che si incrociano in innumerevoli reti nello stesso modo delle fibre sensoriali e motorie. Per James questa era una magnifica dichiarazione della natura afferente dello sforzo muscolare (James, 1983, nota 34, p. 1131). Ma all'epoca Lotze era tutto preso dallo sforzo di trovare giustificazioni per il suo meccanicismo, e un banco di prova importante poteva essere l'irrisolta questione della relazione psicofisica. Ci aveva provato anche nel saggio sul concetto di *Leben – Lebenskraft* per lo *Handwörterbuch* di fisiologia curato da Rudolf Wagner (1842), laddove insisteva che gli stati dell'anima non hanno la forza di mettere in moto il reale e che comunque la corrispondenza tra processi spirituali e processi materiali poteva essere garantita solo da leggi generali, tali che a un moto dell'anima dovrà pur sempre corrispondere una modificazione del corpo (Lotze, 1842, III, §3).

Nella storia della psicologia è stato sottolineato che, a un certo punto, ebbe luogo una sorta di fusione tra i due filoni di pensiero, tedesco e inglese, cioè quello rappresentato da Lotze, il quale con le sue vedute sull'azione volontaria si riappropriava di quegli aspetti dell'"iniziazione" dell'azione già contenuti nella psicologia di Herbart, e quello dell'asse Laycock-Carpenter (cfr. Stock e Stock, 2004). Fautore di questa integrazione fu proprio James, il quale con la sua teoria dell'azione ideo-motoria riprendeva sì il termine coniato da Carpenter, ma in qualche modo lo "sdoganava", stabilendone l'applicabilità non soltanto ai processi

occulti o subliminali ai quali faceva riferimento il fisiologo-psichiatra inglese (James li chiamava le “stranezze” della nostra vita mentale, 1983, p. 1131), bensì a tutti i movimenti in sequenza che configurano il processo volizionale.

6. La “fortuna” dell’azione ideo-motoria

In più luoghi dei *Principles* James aveva ribadito di non vedere nel meccanismo nervoso dell’atto volontario se non una stretta relazione tra un indizio di natura psichica (il famoso *mental cue*) che fa da antecedente immediato all’atto, e il movimento stesso – nient’altro –, in maniera da cogliere una *connessione fissa* tra ciascun “suggerimento” mentale e un atto particolare. E si tratterebbe di un rapporto stabilito in modo quasi automatico giacché, in nome del principio di economia applicato alla coscienza, alla scarica motoria non spetta alcuna sensibilità (James, 1983, p. 1108). Questa immediatezza è assicurata dal fatto che gli effetti periferici contraddistintivi del movimento lasciano delle tracce mnestiche altrettanto peculiari (le *memory-images*) che – ed esse soltanto! – costituiscono gli indizi mentali, senza la commistione di nessun altro elemento psichico: a un milione di movimenti volontari (uno diverso da ogni altro) dovrebbero pertanto corrispondere altrettanti processi cerebrali con relative vie nervose di scarica motoria. Per i sostenitori del sentimento di innervazione invece la

stessa scarica motoria deve essere “sentita” ed essa soltanto, e non l’idea degli effetti periferici del movimento, costituisce l’indizio mentale. Quel principio di economia che per James era prova di eleganza (anche formale) della sua concezione psicologica veniva così sacrificato, e con esso andava perduta tutta la semplicità e sobrietà dell’intera impalcatura. Che cosa si guadagnava infatti con l’interposizione di un ulteriore collegamento (*relay*) tra l’idea del movimento e il movimento? Assolutamente nulla sotto nessun punto di vista, né in fatto di economia né di precisione. Anzi si sarebbero moltiplicate le connessioni, giacché a ciascuna scarica di quel milione di centri motori si sarebbe dovuta associare una specifica sensazione di innervazione, che non aggiungeva di per sé nulla alla già acuta discriminazione delle idee cinestetiche. E poi è verosimile che i *feeling* di innervazione si smarriscano sulla strada della vaghezza e, anche se occorressero, sarebbe auspicabile un loro minor numero per rendere più diretto l’atto volontario.

A fronte del carattere di inutile fardello dell’*Innervationsgefühl* (*pure encumbrance*) James però ammetteva in talune occasioni il *fiat* affinché si realizzino le conseguenze sensibili dei movimenti. Il *fiat* infatti sembra essere l’unico atto psichico che l’introspezione ci fa discernere come precursore dell’atto volontario (ivi, p. 1112 e 1130). Quell’antecedente mentale che assume la forma di un *decreto*, di una decisione, di un acconsentire, di un “mandato” volizionale è il solo stato psichico abilitato a

precedere il movimento, sebbene i casi in cui non si presenti siano quelli basici e semplici. Difatti le azioni ideo-motorie si producono ogniqualvolta il movimento segua *senza esitazione e immediatamente* alla nozione che di esso si ha nella mente: pensiamo l'atto, ed è fatto. E non si tratta soltanto delle *curiosities* per le quali Carpenter aveva previsto e introdotto il concetto di azione ideo-motoria, ma «semplicemente di processi normali» spogliati da ogni travestimento. Difatti quando si esegue deliberatamente un'azione, ci si prefigge inconsciamente di riprodurre le medesime sensazioni che si erano prodotte quando un atto simile era stato compiuto in passato (Pashler, 2013, p. 162).

Non è un caso che, a distanza di oltre un secolo, la recente discussione tra i neuroscienziati sulle cosiddette “determinanti inconscie” dell'azione volontaria, e di quello stato psichico che filosofi della mente e neurofisiologi definiscono con un orrendo neologismo “senso dell'agentività” (*sense of agency*) sembri avere una fonte nella teoria jamesiana dell'azione ideo-motoria, coronata in qualche modo dalla successiva concezione dell'azione integrativa del sistema nervoso formulata da Sherrington nel 1904 (Sherrington, 1906). Partendo dalla trattazione degli atti riflessi, infatti, Sherrington sottolineava che questi atti vanno intesi come rivolti uno scopo e che il loro fine è tanto impellente quanto lo è il colore nei fiori o negli insetti. Vie efferenti e afferenti, processi eccitatori e inibitori convergono, o meglio interagiscono, nel graduare i risul-

tati dell'attività di motoneuroni nel dare inizio o nel controllare i movimenti in vista di uno scopo. Di qui al concetto di “premotorio” il passo era breve e queste idee hanno avuto una pesante ricaduta sul dibattito circa il libero arbitrio (cfr. Haggard, 2008 e più in generale M. Griffith, 2013), che appare vieppiù rinvigorito da quando si sono cominciate a studiare le aree corticali (motoria supplementare e premotoria supplementare, ma di recente anche la frontopolare) nelle quali sembra prender avvio l'azione volontaria, *ben prima* che la decisione arrivi alla soglia della coscienza (cfr. Soon et al., 2008 e 2013). Non è questa la sede per dilungarsi su argomenti di natura squisitamente neuroetica, che hanno avuto inizio con le sperimentazioni di Benjamin Libet degli anni Ottanta, ma vale la pena di sottolineare che certamente il carattere di immediatezza sotteso dalla dottrina jamesiana (penso/faccio senza intermediari) è stato un ottimo punto di partenza per liberare il campo, nei processi nervosi, da inutili orpelli cari più ai filosofi che non agli scienziati. Si trattava di abbracciare gli stessi principi di semplificazione che più o meno James aveva adottato anche a proposito delle emozioni (suda, ho i brividi e le palpitazioni con la pelle d'oca, dunque ho paura e fuggo via).

Veicolata dalle ricerche sull'imitazione del cognitivista Wolfgang Prinz (Prinz e Meltzoff, 2002), infine, la teoria della “compatibilità ideomotoria” viene citata da Giacomo Rizzolatti tra le lontane ispiratrici della scoperta dei neuroni specchio (Rizzolatti

e Sinigaglia, 2006, pp. 136-37). Con il meccanismo delineato – osservano Rizzolatti e Sinigaglia – James non intendeva uno schema astratto, bensì una configurazione rappresentazionale condivisa dai due sistemi, visivo e motorio. Nel processo imitativo, più l'atto percepito rassomiglia a uno degli atti già presenti nel complesso posseduto degli atti motori, più facilmente sarà eseguito, e il soggetto fin dall'inizio deve "comprendere" quel tipo di atto, cioè rappresentarsi il fine per il quale esso è stato avviato. Non a caso, Rizzolatti citava il famoso esempio di James del piacere che tutti proviamo a starcene a letto al calduccio in una fredda mattina d'inverno, piacere che però è sopraffatto dal quel *fiat* per il quale, nonostante le circostanze (le «idee inibitrici»), alla fine ci alziamo. È l'idea che non dobbiamo dormire oltre, che produce gli effetti motori (James, 1983, p. 1132).

In ambito strettamente filosofico, tra gli estimatori dell'atteggiamento economizzatore di James una posizione di rilievo è quella di Wittgenstein, il quale aveva incrociato il proprio cammino con i *Principles* negli anni Trenta. Il suo apprezzamento nei confronti delle idee di James sulla volontà e le sensazioni cinestetiche è condensato specialmente in quel passo delle *Ricerche filosofiche*, nel quale Wittgenstein poneva il quesito: «che cosa rimane, quando dal fatto che io alzo il mio braccio tolgo il fatto che il mio braccio si alza? (Il mio volere sono le sensazioni cinestetiche?)» (§621) e ancora: «Quando alzo il mio braccio, di solito non tento di alzarlo» (§622). Wittgenstein sem-

brava sicuro del fatto suo, quando faceva intendere che l'azione volontaria non implica alcuno sforzo conscio di "cercare" [di sollevare il braccio], né di altre correlate sensazioni cinestetiche di "volontà", reali o anche solo ricordate. Gran parte delle azioni volontarie è prodotta automaticamente o spontaneamente a partire dalle intenzioni, senza che si presti particolare attenzione alle sensazioni viscerali o ai processi corporali che hanno luogo nel momento in cui si dà inizio all'azione (Shusterman, 2002).

Considerazioni suppergiù dello stesso tono si ritrovano in *Zettel*, questa volta a proposito della scrittura, della quale Wittgenstein osservava che è al contempo volontaria e automatica, nel senso che non è mai possibile analizzare le sensazioni di ciascun movimento nella scrittura (e poi uno non scrive perché lo desidera, ma quel che scrive è ciò che desidera, § 586).

Al riguardo esiste una fiorente letteratura, che non solo si è cimentata nel correlare Wittgenstein a James e, prevedibilmente, anche a Schopenhauer da una parte e a Ryle dall'altra, ma che si è spinta indietro fino a Locke e alla sua teoria della volontà, lungo un indirizzo di pensiero che ha poi messo capo alla distinzione tra *Handlung* e *Bewegung* (inteso come esito) posta da von Wright (1963, cap. 2; 1977). Alla fine di una lunga analisi emerge però che, al di là delle reiterate citazioni da James, non pare che Wittgenstein lo amasse così intensamente come ritengono quei commentatori che si sono proposti di trovare legami tra i filosofi

analitici, compreso Russell, la psicologia di James fino, a ritroso, all'empirismo inglese (cfr. per esempio, Schroeder, 2006, p. 221). Si può osservare, per esempio, che di James Wittgenstein non apprezzava nemmeno l'idea che i movimenti volontari siano provocati da immagini nella memoria di pregresse sensazioni cinestetiche (Kuusela e Mc Ginn, 2012). E poi, a rifletterci bene, non accade mai che le sensazioni cinestetiche mi diano l'avviso che il mio braccio si sta alzando («E quello che non quadra è proprio questo “guarda!”. Quando alzo il braccio non dico: “Guarda, il mio braccio si alza!”» (Wittgenstein, 1953, §627). Senza dimenticare che Wittgenstein metteva sull'avviso che una cosa è eseguire un atto e un'altra il *cercare* di compierlo (e a questo riguardo sarebbe opportuno tornare sul rapporto tra intenzione e atto volontario, una questione che i neurofisiologi hanno cominciato a esaminare da quando si sono scoperte le differenti aree corticali correlate ai vari aspetti e momenti – ora, se, quando? – dell'agire).

Come si può notare, si trova sempre qualcuno più realista del re, e Wittgenstein ci teneva a semplificare ancor più di James. Ma questo epilogo era prevedibile. Nel primo Novecento la teoria ideo-motoria non aveva avuto vita facile, pressata com'era da una parte dalla psicologia comparativista di Edward L. Thorndike, che l'aveva etichettata alla stregua di un retaggio del pensiero magico (quando mai, per intenso che sia, il pensiero basta a provocare l'azione?); da un'altra parte perché sulla

scena psicologica stava per abbattersi l'ondata del behaviorismo e, tra stimolo e risposta, quale ruolo poteva spettare a un processo che si svolgeva in gran parte all'interno del cervello e che solo nell'esito finale sfociava in qualcosa di esteriore, visibile e tangibile?

Per fortuna, quell'eredità non sarebbe andata perduta: negli anni Duemila, grazie agli iconoclasti sostenitori delle determinanti inconsce del libero agire e alle neuroscienze che studiano il comportamento individuale e sociale nel rapporto con le azioni altrui, la teoria ideo-motoria è ricomparsa sulla scena e gode di buona salute.

Bibliografia

Bain, A.,
1868, *Mental and moral science. A compendium of psychology and ethics*, London, Longmans, Green, and Co

Berger, C.C., Bargh, J.A. e Morsella, E.,
2011, *The “What” of Doing: Introspection-Based Evidence for James’s Ideomotor Principle*, in *Psychology of Self-Control*, a cura di A. Durrant e C. Mammoliti, New York, Nova Science, pp. 145-59

Bloch, A.-M.,
1890, *Expériences sur les sensations musculaires*, «Revue scientifique», XLV, pp. 294-301

- Bridgeman, B. e Stark, L., a cura di,
1977, *Ewald Hering's Theory of Binocular Vision (Die Lehre vom Binokularen Sehen)*, New York, Plenum Press
- Carpenter, W.B.,
1876⁴, *Principles of Mental Physiology*, London, Kegan Paul, Trench, Trübner & Co
- Clarke, E. e Jacyna, L.S.,
1987 *Nineteenth-Century Origins of Neuroscience Concepts*, Berkeley – Los Angeles, University of California Press
- Gley, E. e Marillier, L.,
1887, *Expériences sur le sens musculaire*, «Revue philosophique», I, pp. 441-43
- Gley, E. e Marillier, L.,
1890, *Le sens musculaire*, «Revue philosophique de la France et de l'Étranger», XXIX, pp. 184-5
- Graefe, A.C. e Saemisch, E.T.,
1874-1880, *Handbuch des gesamten Augenheilkund*, 2 voll., Leipzig, Engelmann
- Gregory, R.L.,
1966, *Eye and Brain: The Psychology of Seeing*, London, Weidenfeld and Nicolson; rist. Princeton, University Press, 1990⁴
- Griffith, M.,
2012, *Free Will: the Basics*, London, Routledge
- Haggard, P.,
2008, *Human Volition: Towards a Neuroscience of Will*, «Nature Reviews Neuroscience», IX, pp. 934-46
- Helmholtz, H. von,
1867, *Handbuch der physiologischen Optik*, Leipzig, Voss
- Henri, V.,
1898, *Revue générale sur le sens musculaire*, «L'Année psychologique», V, pp. 399-557
- Hering, K.E.C.
1867, *Lehre von binokularen Sehen*, Leipzig, Engelmann, pp. 1-47
- Hodgkiss, A.,
2000, *From Lesion to Metaphor: Chronic Pain in British, French and German Medical Writings, 1800-1914*, Amsterdam, Rodopi
- Hughlings Jackson, J.,
1873, *On the anatomical and physiological localisation of movements in the brain*, «Lancet», I, 84–85.
- James, W.,
1880, *The Feeling of Effort*, in *Anniversary memoirs of the Boston Society of Natural History Published in Celebration of the Fiftieth Anniversary of the Society's Foundation (1830-1880)*, Boston, publ. by the Society, pp. 3-32
- James, W.,
1890, *Principles of Psychology*, 2 voll., New York, Holt; rist. Cambridge (MA), University Press, 1983

James, W.,
1894, *Professor Wundt and Feelings of Innervation*, «Psychological Review», I, pp. 70-73

Jeannerod, M.,
1985, *The Brain Machine. The Development of Neurophysiological Thought*, Cambridge (MA), University Press

Jung, C. J.,
1921, *Psychologische Typen*, Zürich, Rascher, ripubbl. con il titolo *Psychological Types*, London, Routledge, 1971

Kosits, R.D.,
2008, «Carpenter William Benjamin», in *Complete Dictionary of Scientific Biography*, Encyclopedia.com

Kuusela, O. e Mc Ginn, M., a cura di,
2012, *The Oxford Handbook of Wittgenstein*, Oxford, University Press

Laycock, T.,
1844, *On the Reflex Function of the Brain (read before the Medical Section of the British Association for Advancement of Science at York on 28 Sept. 1884)*, «British and Foreign Medical Review», XIX, pp. 298-311

Le Maléfan, P.,
2005, *Léon Marillier, figure de la psychologie naissante (1862-1901)*, «Bulletin de Psychologie», II, 476, pp. 267-80

Lotze, H.R.,

1842, *Leben – Lebenskraft*, in R. Wagner, *Handwörterbuch der Physiologie mit Rücksicht auf physiologische Pathologie*, Braunschweig, Vieweg, I, pp. IX-LVIII

Lotze, H.R.,
1852, *Medicinische Psychologie oder Physiologie der Seele*, Leipzig, Weidmann

Mach, E.,
1886, *Beiträge zur Analyse der Empfindungen*, Jena, Fischer

Müller, J.P.,
1833-1840, *Handbuch der Physiologie des Menschen*, 2 voll., Coblenz, Hölscher

Pashler, H., a cura di,
2013, *Encyclopedia of the Mind*, Los Angeles, Sade, vol. I

Prinz, W. e Meltzoff, A.N., a cura di,
2002, *The Imitative Mind: Development, Evolution and Brain Bases*, Cambridge, University Press

Rizzolatti, G. e Sinigaglia, C.,
2006, *So quel che fai. Il cervello che agisce e i neuroni specchio*, Milano, Cortina

Ross, H.E. e Bischof, K.,
1981, *Wundt's Views on Sensations of Innervation: A Reevaluation*, «Perception», X, pp. 319-29

Schroeder, S.,
2006, *Wittgenstein: The Way Out of the Fly Bottle*, Cambridge, Polity Press

- Sherrington, C.S.,
1906, *The Integrative Action of the Nervous System*, New Haven (CT), Yale University Press
- Soon, C.S., Brass, M., Heinze, H.-J. e Haynes, J.-D.,
2008, *Unconscious Determinants of the Free Decisions in the Human Brain*, «Nature Neuroscience», XI, pp. 543-55
- Soon, C.S., He, A.H., Bode, S. e Haynes, J.-D.,
2013, *Predicting Free Choices for Abstract Intentions*, «Proceedings of the National Academy of Sciences», CX, pp. 6217-22
- Stock, A. e Stock, C.,
2004, *A short history of ideo-motor action*, «Psychological Research», LXVIII, pp. 176–188
- Shusterman, R.,
2002, *Wittgenstein's somaesthetics: body feeling in philosophy of mind, art, and ethics*, «Revue Internationale de Philosophie», I, 219, pp. 91-108
- Wright, G.H., von,
1963, *Norm and Action*, London, Routledge and Kegan Paul
- Wright, G.H., von,
1977, *Handlung, Norm und Intention: Untersuchungen zur deontischen Logik*, a cura di H. Poser, Berlin – New York, De Gruyter
- Wade, N.J.,
2003, *Destined for Distinguished Oblivion: The Scientific Vision of William Charles Wells (1757–1817)*, New York, Kluwer Plenum
- Wade N. J., Ono, H., Mapp, A.P. e Lillakas, L.,
2011, *The Singular Vision of William Charles Wells (1757–1817)*, «Journal of the History of Neurosciences», XX, pp. 1-15
- Wittgenstein, L.,
1953, *Philosophische Untersuchungen*, Oxford, Blackwell, trad. it. Torino, Einaudi, 1967
- Wittgenstein, L.,
1970, *Zettel*, a cura di G.E.M. Anscombe e G.H. von Wright, Berkeley – Los Angeles, California University Press
- Wells, W.C.,
1792, *An essay upon single vision with two eyes; together with experiments and observations on several other subjects in optics*, London, Cadell
- Wundt, W.,
1862, *Beiträge zur Theorie der Sinneswahrnehmung*, Leipzig – Heidelberg, Winter
- Wundt, W.,
1863, *Vorlesungen über die Menschen- und Tierseele*, Leipzig, Voss
- Wundt, W.,
1874 e 1880², *Grundzüge zur Physiologischen Psychologie*, 2 voll., Leipzig, Engelmann

Il monismo psico-fisico di Harald Høffding

Fabio Grigenti

Dipartimento di Filosofia, Pedagogia e

Psicologia Applicata

Università di Padova

(Italia)

*L'ordine e la connessione delle idee è identico all'ordine e alla
connessione delle cose*
Spinoza

*In effetti, la conoscenza è un tutto di rappresentazioni
confrontate e connesse.*
Kant

1. Il mondo interno

L'interesse di Harald Høffding¹ per la psicologia si manifestò assai presto. Durante gli studi presso il Collegio Metropolitano egli fu particolarmente colpito dall'insegnamento di Sibbern², che già rivendicava a questa giovane scienza un campo di azione specifico e completamente autonomo da ogni altra disciplina umanistica.

¹ Cfr. la voce *Harald Høffding*, in Murchison (1930: 197-205).

² La psicologia fu tra i principali campi di interesse coltivati da Sibbern. Tra i suoi lavori ricordiamo: *Menneskets aandelige Natur og Væsen*, Schultz (1819); *Psychologisk Pathology* (1828) e *Psychologie, indledet ved allmindelig biologie: sammentrængt Fremstilling* (1843); Si tratta di testi sicuramente presenti al giovane Høffding, in particolare l'ultimo, nel quale il tentativo di "fondare" la psicologia sulla biologia è certamente alla base dell'attenzione che il filosofo danese riserverà ai progressi della scienza del vivente.

Tuttavia la ragione che condusse il giovane Harald ad approfondire lo studio dei metodi e delle scoperte in ambito psicologico fu «la discussione che nella vita letteraria della Danimarca si era determinata intorno alle mutue relazioni tra scienza e religione» (Murchison, 1930: 197), che già allora egli considerava come «due forze spirituali» capaci di presentarsi in «forme variate» e dotate di una «propria base psicologica» (Murchison, 1930: 197).

In tale prospettiva Høffding incontra già nel 1874 le opere di quelli che egli stesso ricorda come i suoi "primi maestri", Fechner e Wundt³, dai quali in parte si distaccherà dopo aver rilevato che la psicologia sperimentale «non era in grado di apportare alcuna luce su molti fenomeni mentali» (Murchison, 1930: 197). Di qui la successiva attenzione rivolta al comportamentismo, alla psicologia sociologica di Durkheim e alla psichiatria, approcci il cui studio occuperà Høffding fino alla termine della vita⁴.

Nel frattempo era già apparso il volume *Psykologi i omrids pá Grundlag af Erfaring* (1882), che rimarrà il contributo più importante dato dal filosofo danese alla nuova scienza della psiche. Concepito come reazione

³ Høffding si accosta ai lavori di Fechner e Wundt fin dal 1870. Nei primi scritti assegnerà a entrambi un'importanza decisiva, non solo in rapporto alla psicologia, ma anche per lo sviluppo complessivo dello "spirito" filosofico nella Germania post-hegeliana. Vedi, in particolare Høffding (1872 e 1880).

⁴ Cfr. ad es. la recensione a: *E. Durkheim. Les formes élémentaires de la vie religieuse* (Høffding, 1914).

a ogni speculazione priva di rapporto con l'esperienza, ma anche in opposizione a un certo materialismo negatore dei valori spirituali, il libro di Høffding si porrà sul limite tra ricerca sperimentale e sintesi filosofica, con l'intento dichiarato di mantenere viva la consapevolezza che la vita psichica debba sempre essere letta, nonostante la frammentazione delle prospettive, in termini di continuità e unità.

La psicologia è la *scienza dell'anima* (*Læren om Sjælen*), dichiara Høffding in apertura dell'opera, ma subito osserva che «questa definizione, affatto provvisoria, non dà un'idea chiara e distinta: noi non facciamo così che opporre la psicologia – scienza di ciò che è dotato di sensazione, di percezione, di pensiero, di sentimento, e di volontà – alla fisica – scienza di ciò che si muove nello spazio e lo riempie» (Høffding, 1882: 1). I fenomeni psichici, per quanto indubitabili possano apparire al soggetto autocosciente, configurano un ambito di ricerca a cui i metodi delle scienze fisico-matematiche non sono adeguatamente applicabili. Per definizione essi non possiedono una collocazione spaziale e ciò non consente la loro descrizione nei termini in cui si descrive il comportamento di un oggetto localizzato fisicamente. Non solo, ma la loro collocazione “interna” rispetto al mondo fisico determina l'instaurarsi di una relazione osservativa del tutto particolare, in virtù della quale ciascun soggetto ritiene di avere un accesso “privilegiato” ai propri stati

psichici⁵.

Secondo Høffding, al contrario, la coscienza non è mai primariamente rivolta verso se stessa, ma verso l'esterno. L'occhio vede innanzitutto gli oggetti dell'ambiente che lo circonda, di essi percepisce i colori e le forme; solo successivamente, e grazie all'incontro con uno specchio, può conoscersi. Così accade anche per gli altri sensi e la traccia di questo iniziale dominio dell'esperienza esterna su quella interna è depositata nel linguaggio, le cui espressioni contengono originariamente solo nomi di cose e rapporti di spazio⁶. Anche le espressioni che designano i fenomeni psichici sono «primariamente tratte dal mondo corporeo» (Høffding, 1882: 2) e solo in un secondo momento esse assumono un significato non più immediatamente riconducibile a esso. Ma quando e in che modo iniziamo a distinguere tra il nostro io e gli oggetti esterni? Quando veramente inizia la vita cosciente?

Høffding non contesta l'esistenza di un'attività di coscienza prima della nascita, ma essa deve essere considerata «necessariamente molto vaga e simile al sogno» (Høffding, 1882: 3)⁷. Il feto avverte alcune sensazioni tattili, il piacere e il dolore e la sorpresa per i

⁵ Sulla caratterizzazione della psicologia come scienza del “senso interno” e sulla sua contrapposizione alla “psicologia dell'esperienza immediata” valgono ancora le lucide analisi di Wilhelm Wundt; vedi soprattutto W. Wundt (1874 e 1896).

⁶ Høffding riporta qui le opinioni già espresse da J.N. Madvig (1871: 9 ss).

⁷ Per questi aspetti, lo stesso Høffding rimanda a Kussmaul (1859); più tardi, egli troverà conferma alle sue vedute in Preyer (1882).

mutamenti di postura della madre, ma si tratta di barlumi di luce entro un orizzonte che per la maggior parte del tempo rimane avvolto in una penombra crepuscolare. Egli vive, quindi, come acqua nell'acqua ovvero in una condizione di essenziale non distinzione tra sé e l'ambiente che lo circonda. Con la nascita sopravviene quel cambiamento di condizioni vitali che pone le premesse per l'emergere della coscienza. Le impressioni luminose e sonore, la durezza e la consistenza delle cose al tatto, le variazioni di temperatura sono tutti elementi che concorrono a produrre nel bambino la percezione della separazione tra esperienza interna ed esterna, tra io e non io. Secondo Høffding, essa si svolge in almeno due fasi successive. La prima è rappresentata dalla scoperta del *corpo proprio* (*egne Legeme*) come di qualcosa che assume i caratteri degli oggetti esterni, ma che contemporaneamente differisce da essi in una maniera del tutto speciale. Il bambino, nel prendere contatto con le sue membra, avverte che in questo caso «vi è qualche cosa di visibile, di tangibile e di resistente che nondimeno partecipa al movimento attivo; [...] un oggetto che pertanto appartiene al soggetto» (Høffding, 1882: 6). La mano che viene succhiata o il piede che è afferrato nei giochi sul lettino non sono solo oggetti che il movimento incontra, ma “appendici” del nostro stesso corpo, sulle quali riavvertiamo immediatamente le sensazioni prodotte dal contatto. Se la *mia* mano tocca la lampada che ho innanzi, sento la resistenza che la sua materia oppone e avverto di ritorno l'impressione che essa lascia sulla mia pelle. Tuttavia, l'oggetto “lampada” è chiaramente avvertito come *non-io* (*ikke*

Jeget): esso è lì davanti e non mi appartiene. Invece, quando con la stessa mano tocco l'altra *mia* mano, io percepisco, proprio a partire da quest'ultima, una serie di modificazioni (consistenza materiale e sensazioni di ritorno) che per qualità e intensità sono del tutto identiche a quelle avvertite dalla prima. Ciò è testimonianza del fatto che la mano toccata è altrettanto *mia* della mano che tocca. Qui il nostro corpo inizia ad assumere una duplice configurazione: da un lato esso è un *oggetto esterno*, dotato della materialità propria di ogni altro oggetto, dall'altro diviene *oggetto proprio* ovvero qualcosa che mi appartiene in un modo e in una vicinanza, che non possono essere attribuiti a nessun altro ente. Del corpo, in definitiva, possediamo una sorta di doppia coscienza, ma essa non configura ancora, secondo Høffding, un'autentica separazione tra anima e mondo.

Tale differenziazione inizia a stabilirsi solo quando avvertiamo chiaramente che in ogni atto psichico «ciò che noi sentiamo è l'oggetto della nostra percezione esterna, ma non la *sensazione in sé*, che è una facoltà della coscienza: noi possiamo vedere il rosso, ma non la sensazione del rosso; possiamo, per mezzo della nostra facoltà sensitiva, percepire ciò che è occasione del nostro sentimento di piacere e dolore, ma non il *sentimento in sé*. Noi ricordiamo e ci rappresentiamo gli oggetti e i fatti delle nostre percezioni esterne, ma non il *ricordo e la percezione stessi*» (Høffding, 1882: 7). In ogni esperienza noi abbiamo coscienza di *contenuti*, ma in nessun caso dell'*esperire stesso*. Anche quando “sento” il mio corpo come un oggetto del tutto speciale, io certamente avverto la particolarità di un certo

vissuto, ma non possiedo un accesso diretto alla funzione psichica in cui il vissuto si esprime. Ciò significa che il corpo, come ogni altro contenuto di esperienza, è sempre e solo un *oggetto* e la sua definitiva collocazione nel non-io (*ikke Jeget*) produce quella residuale «rappresentazione dell'io come soggetto del pensiero, della sensibilità e della volontà» (Høffding, 1882: 7).

L'impossibilità di avere esperienza diretta dell'esperire stesso produce la rappresentazione di un soggetto puro del conoscere dotato di proprietà diverse, se non opposte, rispetto agli oggetti fisici. L'espressione "interno" (*indre*), afferma Høffding, diviene quindi solo una metafora «per designare il dominio dell'anima in opposizione al dominio "esterno del corpo"» (Høffding, 1882: 7). Nello stadio di sviluppo definitivo della nostra personalità, l'*esperienza interna* (*indre Erfaring*) comprende le sensazioni, le rappresentazioni, i sentimenti e le volizioni come stati psichici; l'*esperienza esterna* (*yndre Erfaring*) comprende ciò che è visibile e capace di resistere al movimento nello spazio.

La distinzione tra soggetto e oggetto ha dunque una specifica genesi psicologica. Essa non esprime una relazione astratta escogitata dai filosofi per descrivere la conoscenza. È invece il prodotto di un processo reale, il cui esisto sarebbe rappresentato dal frammentarsi dell'esperienza — originariamente indifferenziata — in tre diversi ambiti: quello degli oggetti esterni, quello degli "oggetti" interni (gli stati psichici) e quello dell'*esperire in sé*, cioè dell'esperienza come funzione indipendente dai contenuti, il cui carattere proprio è di rimanere strutturalmente

inoggettivabile e inespriabile.

L'affermazione della centralità dell'io si realizza del tutto parallelamente anche sul piano dello sviluppo storico e culturale. La *psicologia dei popoli*, ricorda Høffding, insegna «che la conoscenza dei fatti psichici ha percorso delle tappe analoghe nella storia della specie umana e in quella di ciascun individuo» (Høffding, 1882: 7).

Il precoce passaggio da uno stadio infantile-primitivo, dominato dalle rappresentazioni del mondo esterno, ad una fase adulto-civilizzata, in cui diviene centrale l'esperienza degli stati interni, è comune agli individui e alle culture. Già in epoca antichissima è attestata la tendenza del pensiero primitivo a ricercare la "causa" o la "ragione" degli eventi naturali e umani nelle determinazioni di una volontà "superiore" mai pienamente controllabile. Una tale credenza sembrerebbe effettivamente attestare il precoce stabilizzarsi di una visione del mondo nella quale il concetto di *anima* assume un ruolo preponderante nella spiegazione dei fenomeni.

Tra i fattori che avrebbero favorito tale sviluppo, Høffding annovera le immagini oniriche, il riconoscimento degli effetti del nostro agire sulla natura e l'attribuzione di sentimenti ed emozioni agli altri esseri animati. Si tratta di esperienze che inducono l'uomo ad assegnare a se stesso una doppia esistenza: «come spirito l'uomo è un essere libero, etereo; come corpo, esso è legato a parti determinate e limitate dello spazio» (Høffding, 1882: 8). Si arriva così alla concezione rigorosamente dualista, secondo la quale l'anima deve essere pensata come un essere incorporeo, privo cioè di ogni carattere fisico,

a cui si contrappone il corpo, dotato invece di qualità *esclusivamente* fisiche.

Questa visione si annuncia in modo chiaro già in Platone⁸, ma trova la sua più compiuta affermazione solo con Cartesio, che all'inizio dell'era moderna radicalizza il dualismo antropologico tradizionale, trasformandolo in un vero e proprio programma di ricerca per la nuova scienza dell'uomo. Egli, oltre che «inventare un criterio puramente psicologico per riconoscere la vita psichica», si oppone «alla vecchia concezione aristotelica che dava ugualmente il nome di anima al principio della vita nutritiva» (Høffding, 1882: 10), sostituendo definitivamente la parola “anima” (*Sjæl*) col termine “mens” (*Bevidsthed*), che diviene da allora in avanti il concetto dominante della ricerca psicologica. La scoperta dell'autocoscienza (*Selvbevidsthed*) e la netta contrapposizione di essa alla materia segnano, secondo Høffding, un netto passaggio di civiltà, caratterizzato, tra l'altro,

⁸ Per la verità, Høffding individua in Platone solo il momento finale di un lungo sviluppo culturale che ha la sua fase più arcaica, almeno per i documenti che possediamo, in Omero. Quest'ultimo, secondo il filosofo danese, non può essere considerato già dualista perché in lui l'anima è concepita ancora come una sorta di copia indebolita, di riflesso estenuato della corporeità. L'io in Omero è ancora pienamente identificato col corpo. Su questi temi, oltre alla conoscenza diretta dei testi, la fonte più importante di Høffding è il lavoro di Tylor (1871). In quest'opera il grande antropologo inglese introduceva per la prima il termine “animismo”, col quale indicava la matrice comune di una serie di forme primordiali di religione e di culto praticate da culture anche molto diverse tra loro.

dall'affermazione del nuovo sapere scientifico. Tuttavia il nuovo punto di vista incontra presto alcune difficoltà. All'io non si possono attribuire i caratteri e le qualità proprie dei corpi materiali: esso si rivela quindi un fenomeno “imprendibile” per il metodo delle scienze naturali. I contenuti della coscienza – rappresentazioni, sentimenti e volizioni – divengono oggetti piuttosto enigmatici: tanto certi ed evidenti per il soggetto che li esperisce, ma nel contempo così sfuggenti per lo sguardo di un ipotetico sperimentatore che tentasse di descriverli. Si chiede Høffding: in che modo possiamo conoscere qualcosa di attendibile sugli “eventi” del nostro mondo “interno”?

2. Il metodo di una “psicologia senz'anima”

In relazione a questa difficoltà, Høffding nota che le psicologie di impianto spiritualista non hanno rinunciato all'idea dell'anima «concepita come una individualità indipendente, esistente per sé (come una sostanza)» (Høffding, 1882: 13). Si tratta, a giudizio del filosofo danese, di un'evidente riaffermazione del dualismo, anche se trasformato in base a ragioni teoriche e morali, la più importante delle quali è rappresentata dal «sentimento dell'alto valore della vita psichica» (Høffding, 1882: 13). Noi siamo inevitabilmente portati a ritenere che il complesso di emozioni e pensieri che costituisce la nostra esperienza interiore possieda un valore assoluto, mentre al mondo esterno attribuiamo dignità solo in quanto

possa divenire “oggetto” del primo. Ciò conduce a una separazione netta tra i due ambiti, dalla quale ogni forma di spiritualismo muove per “argomentare” a favore dell’esistenza di una “sostanza psichica” del tutto indipendente e separata dalla materia.

La critica di Høffding si concentra sul preteso valore esplicativo di tale dispositivo logico. Affermare la “realtà” dell’anima partendo dalla constatazione che si danno “esperienze psichiche”, aggiunge alla nostra conoscenza non più «di ciò che è contenuto in queste esperienze; dire che l’anima è la causa di una sensazione o di un pensiero non è spiegarla più di quanto si spieghi la digestione o la respirazione dicendo che è “la forza vitale” che la mette in azione» (Høffding, 1882: 13). Spiegare significa pensare un fenomeno come effetto di cause precedenti della medesima natura; l’argomento spiritualista, che alla fine conduce a postulare l’esistenza di una sostanza “estranea” alla catena dei fenomeni, elude proprio tale modello esplicativo, che rimane l’unico accettabile dal punto di vista scientifico⁹.

⁹ Quando usa il termine “spiritualismo”, Høffding ha di mira non solo Platone e Cartesio, considerati gli esponenti “classici” di questo punto di vista, ma soprattutto Lotze, del quale discute ampiamente le idee in molti punti del suo lavoro. Di Hermann Lotze il filosofo danese ha presente soprattutto la *Medizinische Psychologie oder Physiologie der Seele* (1852), che egli considera opera fondamentale della filosofia tedesca della seconda metà dell’ottocento. Per il suo rifiuto di accettare l’idea della “continuità causale” dei fenomeni, Lotze rappresenterebbe il modello dello “psicologo spiritualista” esclusivamente interessato a comprendere «in qual modo

I rilievi mossi da Høffding alle metafisiche di impianto spiritualista non comportano però alcuna apertura di credito nei confronti del materialismo, il quale «nel momento in cui conclude per l’esistenza di una sostanza che deve trovarsi nascosta dietro ai fenomeni coscienti, e la trova nella materia invece che in un principio spirituale, incorre nella medesima fallacia in cui cade lo spiritualismo» (Høffding, 1882: 16). Desumere dalla differenza esistente tra vissuti psichici e eventi del mondo fisico l’esistenza di un’anima che non avrebbe nulla in comune con la materia e fare leva sull’evidente connessione tra vita psichica e processi organici per affermare l’idea che «l’anima debba essere qualcosa di corporeo» (Høffding, 1882: 16) rappresentano, per il filosofo danese, le due facce di un medesimo errore.

Il materialismo classico ha storicamente trovato la sua più compiuta espressione nel

possa avvenire uno scambio di azione fra gli elementi psichici e gli elementi fisici» preventivamente ammessi come appartenenti a domini diversi dell’essere. (cfr. Høffding, 1895: II, 519, trad. it. III, 218). “Spiritualismo” in psicologia significa quindi per Høffding “cartesianesimo” o, detto altrimenti, assunzione del punto di vista che possa realmente darsi una “azione reciproca” tra stati fisici e psichici. Il filosofo danese rifiuta poi l’idea già espressa da Lotze secondo il quale la psicologia sarebbe una sorta di “metafisica applicata”. Høffding ritiene al contrario che «la metafisica suppone la psicologia altrettanto che le altre scienze empiriche» (Høffding, 1882: 15). E che il suo compito sia proprio quello di partire dai risultati di queste ultime per tracciare i principi e leggi universali dell’essere, che lo scienziato suppone nella sua ricerca, ma che esplicitamente non tematizza.

*Système de la nature*¹⁰ di Holbach, un'opera che, secondo Høffding, ha evidenziato in maniera esemplare il modo in cui, anche dal lato della scienza, può essere facilmente oltrepassato in senso metafisico il limite di una psicologia fondata sull'esperienza. Tale limite è stato invece correttamente rispettato dalla scuola inglese, «che ha proclamato l'indipendenza della psicologia di fronte alla speculazione metafisica» (Høffding, 1882: 16)¹¹. Nella lunga tradizione empiristica della filosofia britannica, rappresentata soprattutto da Locke, Hume e John Stuart Mill, il filosofo

¹⁰ D'Holbach è agli occhi di Høffding il "tipo" dello psicologo "materialista": egli scarterebbe a priori l'esistenza di entità e di cause spirituali, cercando di ridurre la spiegazione di ogni fenomeno, compresi quelli psichici, alla esibizione delle sole cause naturali. Lo spirito per d'Holbach non sarebbe "una certa proprietà" del cervello apparentemente irriducibile alle sue caratteristiche materiali, ma una specifica forma del "movimento della materia", che a un certo punto produce, attraverso "reazioni molecolari", l'elemento della psiche. (Cfr. Høffding, 1895: I, 477 ss., trad. it. II, 100 ss.)

¹¹ Il modello della psicologia "empirista" sarebbe semplificato nella cosiddetta "psicologia dell'associazione". L'opera a cui pensa Høffding è la *Analysis of the Phenomena of the Human Mind* (1829) di James Mill. Essa raccoglierebbe i risultati di tutta la speculazione inglese moderna in campo psicologico e affermerebbe, quale unico principio della ricerca psicologica, l'idea «che il fenomeno presentatosi una volta nell'esperienza possa di nuovo prodursi, quando si ripetano le esperienze che lo accompagnano nel tempo e nello spazio» (cfr. Høffding, 1895: I, 369, trad. it., III, 75). Secondo Høffding, se un tale metodo potesse veramente reggere tutta la psicologia, la teoria delle facoltà acquisirebbe definitiva chiarezza e limpidezza.

danese individua il corretto approccio metodologico al problema della relazione tra scienza e visioni filosofiche.

Esso consiste, in primo luogo, nel rifiuto a presupporre l'esistenza di sostanze dotate di proprietà non descrivibili in termini osservativi. In psicologia ciò deve significare la rinuncia a porre come scopo della ricerca la descrizione di oggetti, l'anima o la materia, che per definizione si sottraggono a ogni accertamento di tipo sperimentale. Alla base dell'analisi dovrà essere posta la certezza, condivisa da ogni individuo cosciente, che «esistono sensazioni e pensieri, sentimenti, appetiti e risoluzioni» e se anche diciamo che la psicologia «è la scienza dell'anima, intendiamo per anima niente più che l'insieme di tutti questi dati interni»¹². Dal punto di vista dell'esperienza e di una psicologia che a essa si appoggia, la parola "anima" non si riferisce tanto all'esistenza di un ente di "speciale" costituzione, ma alla circostanza che nessuno può veramente dubitare di avere una vita psichica fatta di sensazioni, rappresentazioni e volizioni. La certezza di questo punto di partenza appare a Høffding altrettanto forte dell'obiezione rappresentata dall'impossibilità di rappresentare in modo oggettivo l'anima. Per tutto questo, egli conclude, l'unico approccio epistemologico accettabile riguardo all'oggetto della psicologia rimane quello della «psicologia senz'anima (*psykologi uden Sjæl*), in quanto essa nulla dice sull'essere della vita psicologica o sulla questione di sapere se vi sia, in generale, un essere assoluto di questa

Høffding (1882: 12-13).

specie» (Høffding, 1882: 15). Una tale disciplina dovrà svolgersi sul terreno dell'*esperienza interna* a partire «dall'osservazione immediata e dall'immediata coscienza di sé» (Høffding, 1882: 17)¹³, avendo cura di non presupporre alcuna ipotesi metafisica circa la natura degli oggetti implicati nella ricerca.

Ciò non toglie che sensazioni, rappresentazioni e sentimenti possiedano caratteri del tutto particolari. A differenza degli oggetti della percezione esterna, i “dati” psichici si presentano innanzitutto sotto la determinazione del tempo. Nella coscienza tutto scorre incessantemente secondo la forma della successione e nulla permane veramente

¹³ Assumendo in sede metodologica il termine “esperienza” (*Erfaring*), Høffding si richiamava alla ricca tradizione delle “psicologie empiriche” e “sperimentali”, che nella decisa opposizione a ogni approccio di tipo “razionale” segneranno, a partire dalla Germania del primo Ottocento, la nascita e il progressivo affermarsi della psicologia come “scienza”. A partire da Herbart (1824-1825), fino a Fechner (1860) e Wundt (1874), ma passando anche per autori quali Fortlage (1835), Drobisch (1842), Georg (1854), il riferimento all'*empirico* costituisce aperta dichiarazione di “scientificità” e rigore metodologico nell'uso delle nozioni psicologiche con particolare riguardo a quella tradizionale di “anima”. Per altri aspetti, gli stessi autori mostrano significative differenze, se non elementi di vero e proprio contrasto, che attengono, ad esempio, al ruolo della matematica nell'indagine psicologica, al rapporto con la fisiologia e, da ultimo, al valore dell'introspezione. A questa tradizione Høffding cerca di affiancare, talvolta in misura dominante, la linea di riflessione britannica rappresentata da James Mill.

stabile. Høffding rileva che «nel momento in cui la mia attenzione è svegliata da un fenomeno prodotto dalla mia coscienza, questo può essere già mutato, sul punto di mutare od anche di sparire del tutto» (Høffding, 1882: 17). La labilità degli stati psicologici costituisce il primo grande problema con il quale una psicologia fondata sull'osservazione deve fare i conti.

A ciò deve essere aggiunta l'ulteriore difficoltà rappresentata dai differenti punti di vista degli osservatori. Chi garantisce che un soggetto impegnato a descrivere i propri stati interni osservi gli stessi oggetti di un altro? Come faccio a sapere se ciò che io ora chiamo “paura” corrisponde alla stessa emozione provata da un altro quando proferisce la parola “paura”? Secondo il filosofo danese non vi è modo di rispondere con sicurezza a queste domande. Tuttavia, egli ritiene che difficoltà analoghe valgano anche per l'osservazione dei fenomeni fisici. «Ogni esperienza», dichiara Høffding, «è un atto della coscienza; ciò che ciascuno osserva esiste per lui come egli l'osserva, ed è soltanto per comparazione che si può concludere che anche altri osservano la stessa cosa» (Høffding, 1882: 19). I dati raccolti da differenti sperimentatori sugli stessi fenomeni della natura spesso divergono in modo significativo. Ciò può dipendere da elementi contingenti, ma talvolta anche dalla differente risposta che la facoltà percettiva fornisce a stimoli identici in soggetti diversi. È chiaro che solo un lavoro di attenta comparazione tra i dati grezzi può condurci a separare nel fenomeno l'apporto soggettivo da quello veramente oggettivo e generale.

Secondo il filosofo danese, si tratta di

applicare tale criterio anche all'ambito della psicologia empirica. Essa deve riuscire a distinguere «ciò che vi è di comune e universale, da quello che è puramente individuale» (Høffding, 1882: 20), tenendo tuttavia ben presente che la differenza tra gli osservatori non è un *ostacolo*, bensì l'*oggetto* principale di studio. Se nelle scienze fisiche l'*equazione personale* (*den personlige Ligning*) deve essere esattamente calcolata e subito rimossa, in psicologia essa rappresenta un vantaggio, «poiché le differenze individuali forniscono un ricco materiale alle ricerche psicologiche; cosicché esse non solo non sono per la psicologia degli ostacoli, bensì – e forse è questo il punto di vista più essenziale – degli *oggetti* di studio» (Høffding, 1882: 20). Ciò che in molte discipline scientifiche rappresenta un limite, l'*elemento individuale*, in psicologia costituisce non solo il fine della ricerca, ma un dato aggiuntivo di ricchezza.

Lo psicologo, pur facendo riferimento a conoscenze generali, dovrà sempre confrontarsi con la particolarità dei casi singoli, impegnandosi, almeno inizialmente, in un meticoloso lavoro di “analisi”. La vita psichica non è un oggetto semplice. Essa si esprime in un complesso di dati, la cui raccolta deve essere guidata da una rigorosa consapevolezza metodologica. Høffding ricorda la difficoltà di «trovare uno stato di coscienza isolato che sia *solamente* rappresentazione, *soltanto* sentimento, *soltanto* volontà» (Høffding, 1882: 20); ogni emergenza psichica appare come un complesso che si forma a partire da elementi di base, che occorre riconoscere e classificare. Non basta, come accadeva nella psicologia delle facoltà, individuare il “carattere

dominante” dell'evento di coscienza per poi attribuirlo a una delle differenti “capacità” o “funzioni dell'anima”, ma occorre scindere il composto nelle sue parti costitutive, supponendo che «i fenomeni e gli stati di coscienza sono sempre complessi, anche quando il processo di composizione non sia accompagnato da coscienza» (Høffding, 1882: 20).

Per il filosofo danese alla più efficace individuazione degli “elementi psichici” debbono concorrere i risultati raggiunti dalla psicologia sperimentale. All'esattezza delle procedure essa unisce la possibilità della ripetizione indefinita delle situazioni di laboratorio. I dati possono essere raccolti in gran numero e sottoposti a verifiche ripetute e rigorose, anche se in nessun caso, «il processo ha luogo in laboratorio in maniera assolutamente *spontanea* e come nella vita reale» (Høffding, 1882: 24). La situazione sperimentale, che è sempre frutto di una costruzione artificiale, esclude *a priori* la possibilità di rispondere alla domanda circa l'esistenza di stati di coscienza non determinati da rappresentazioni precedenti e quindi assolutamente spontanei. Non solo, ma negli esperimenti si realizza molto spesso una stretta connessione tra eventi psichici e reazioni motorie. Ciò può condurre a una confusione tra «fatto di coscienza e la maniera onde esso si manifesta» (Høffding, 1882: 25)¹⁴. Secondo

¹⁴ Nelle successive edizioni della *Psykologi*, Høffding non trascura di segnalare in nota i progressi verificatisi nella ricerca sul campo in relazione alle questioni specifiche da lui affrontate. Qui egli accoglie la posizione espressa in Lange (1888), in cui

Høffding, uno stato psichico può sussistere senza esprimersi direttamente in un movimento corporeo e in circostanze diverse esso potrebbe trovare manifestazioni altrettanto mutevoli. Di qui l'importanza di mantenere il metodo dell'introspezione quale strumento per vagliare comparativamente il valore dei dati raccolti, soprattutto nelle situazioni di evidente inapplicabilità delle procedure sperimentali.

Il filosofo danese ritiene inoltre che la psicologia non possa in alcun modo distogliere la propria attenzione dai progressi nella ricerca fisiologica. Ciò che «dallo studio delle funzioni organiche possiamo sperare di conoscere» è la via attraverso la quale «la vita psichica cosciente si riduce gradualmente in vita organica incosciente» (Høffding, 1882: 26); per questo, malgrado l'autonomia che siamo inclini ad attribuire alla psicologia nel suo punto di partenza, «è necessario nondimeno riguardarla come una parte della biologia

l'autore dimostrava la necessità di separare la reazione sensoriale dalla reazione motrice. Sono noti a Høffding anche i lavori di Götz Martius, che nel saggio *Ueber die muskuläre Reaktion und die Aufmerksamkeit* (1891) aveva dimostrato che, in certi casi vi è una direzione centralizzata dell'attenzione. Altri lavori presenti al filosofo danese sono Baldwin (1895) e Flournoy (1896), nei quali si sostiene l'esistenza di due tipi diversificati di reazione motrice. L'attenzione diretta sul movimento può infatti essere determinata sia da una rappresentazione visiva sia da una rappresentazione propriamente cinestetica. Riguardo al problema di dare nome ed esatta definizione agli stati psichici, Høffding rimanda al suo saggio *Ueber Wiedererkennen*, (1889. Cfr. in particolare le pp. 27-31).

generale» (Høffding, 1882: 27). Se in effetti assumiamo che questa scienza debba fornirci una concezione generale della vita intesa «come un adattamento dell'interno all'esterno», dobbiamo anche ammettere che «la coscienza segna il punto più alto della evoluzione vitale» (Høffding, 1882: 27), almeno nella capacità che essa mostra di adeguarsi alle condizioni più difficili ed estreme. Le idee e i sentimenti «debbono lottare per conservarsi con gli individui e nella specie; la loro produzione e conservazione possono trovare condizioni favorevoli o sfavorevoli; scoprire tali condizioni è il compito della psicologia» (Høffding, 1882: 27).

Dal punto dei metodi e delle tecniche di analisi la psicologia si presentava agli occhi di Høffding come una disciplina autonoma (anche se specializzata al proprio interno) il cui quadro epistemologico di riferimento doveva essere individuato nella biologia generale e nella ricerca fisiologica. Egli ritiene, in conclusione, che «non si possa parlare di *una* ma di *parecchie* psicologie», pur ribadendo di considerare del tutto giustificata la tendenza a mantenere la *psicologia soggettiva* «come la base attorno a cui raggruppare le nozioni fornite da tutte le altre fonti di conoscenza» (Høffding, 1882: 27).

3. Anima, corpo, energia

Høffding ritiene che la psicologia scientifica non debba assumere alcuna posizione definita circa la “natura” del rapporto tra l'anima e il corpo.

Da questo punto di vista egli prende immediatamente le distanze dal tentativo di comprendere l'attività psichica alla luce del concetto di "forza". Fin dalle prime pagine della *Psikologi*, il filosofo danese afferma che «se per anima si intende in modo del tutto approssimativo una sedicente forza interna alle cose», allora «non si ha alcun motivo di scorgere una qualsiasi difficoltà, poiché si può ugualmente con ragione assumere principi e forze di questo genere in tutti i campi possibili» (Høffding, 1882: 27).

L'idea che esista una particolare "forza psichica", il cui comportamento sarebbe analogo a quello delle altre forze della natura, conduce inevitabilmente a non riconoscere la particolarità dell'orizzonte in cui deve porsi la ricerca psicologica. Quest'ultima si rivolge a fenomeni che non appartengono all'ambito di ciò che è puramente "fisico" e che non possono essere compresi attraverso l'utilizzo "per analogia" di concetti tratti da altri campi delle scienze sperimentali. Qualora invece l'idea di "anima" fosse presa come «strettamente limitata alla vita cosciente e ai suoi fatti» (Høffding, 1882: 27), avremmo già delineato la specificità di un insieme di "fatti" che potrebbe essere efficacemente indagato sulla base di principi e di un metodo autonomi.

Rifiutando l'utilizzo del concetto di "forza" nell'ambito della ricerca psicologica, il filosofo danese intendeva preventivamente congedarsi da ogni ambigua e imprecisa trasposizione dello "psichico" nel "fisico" e nel contempo ribadire la necessità di una rigorosa discussione sui fondamenti teorici della psicologia, muovendo innanzitutto dal fatto della irriducibilità degli atti psichici agli eventi

del mondo materiale. Egli ricorda che il principale carattere di quest'ultimi «è che essi si presentano sotto la forma dello spazio e si lasciano direttamente o indirettamente ricondurre a movimenti» (Høffding, 1882: 33). Nel campo della psiche, al contrario, nulla appare mai nel modo della estensione. Questa differenza non solo ha determinato una partizione netta tra "sostanze" o "nature", ma ha prodotto l'assunzione di modelli di spiegazione alternativi e non omologabili.

Il filosofo danese nota che, fin dalla sua nascita, la fisica moderna ha fatto proprio l'assioma secondo il quale «ogni fenomeno materiale deve spiegarsi con un altro fenomeno materiale» (Høffding, 1882: 33); invece nell'ambito della psicologia si è proceduto per molto tempo, come se nulla fosse accaduto, assumendo entità e spiegazioni di natura metafisica. Ciò spiega il ritardo con il quale l'analisi psicologica ha iniziato a sviluppare una serie consapevole circa l'importanza del metodo. Si tratta di comprendere in che modo essa possa darsi principi di azione altrettanto rigorosi di quelli già in uso in tutte le discipline che hanno compiuto il passaggio alla scienza.

Høffding ritiene che l'apparente dogmatismo con cui le scienze naturali procedono nella ricerca di cause fisiche non dipenda da una pregiudiziale presa di partito a favore di una presunta "costituzione materiale" dell'essere, ma dall'uso in senso regolativo che esse fanno di alcune leggi fondamentali. Egli si riferisce in particolare alla *legge di inerzia*, che «non afferma, come alcuni hanno creduto, un fatto», ma stabilisce una limitazione rigorosa circa il tipo di causa che dobbiamo considerare

come effettivamente esplicativa di un certo fenomeno. Secondo Høffding, quando il fisico asserisce che «quanto più si riesce ad allontanare da un corpo le influenze esterne, tanto più esso perdura nello stato (riposo o moto rettilineo) nel quale si trova» (Høffding, 1882: 33), egli altro non intende che riaffermare il principio secondo il quale «un fenomeno materiale resta inesplicato finché non se ne trova la causa materiale» (Høffding, 1882: 34). La legge di inerzia non sarebbe un'asserzione concernente "fatti" relativi alla costituzione del mondo, ma una regola euristica in base alla quale procedere nella ricerca delle spiegazioni. Essa non dice che "tutto è fisico", ma che ogni mutamento di stato nel mondo fisico deve essere chiarito solo ed esclusivamente in base a cause fisiche. Ciò induce Høffding a escludere risolutamente che la signoria del principio di inerzia possa estendersi al campo della psicologia. La connessione evidente tra il contenuto della coscienza e lo svolgimento degli atti corporei non può essere compresa come un dispositivo inerziale, perché in essa causa ed effetto appartengono a ordini di fenomeni del tutto eterogenei. Il rapporto tra materia e spirito, che pure l'esperienza attesta, è del tutto inesplicabile sulla base della legge di causalità, almeno nel senso in cui essa è fatta valere nell'ambito dei fenomeni meccanici.

Da tale situazione, nota il filosofo danese, si può uscire percorrendo una delle seguenti alternative: o ammettendo che la psicologia non possa assumere in alcun modo un assetto metodologico paragonabile a quello delle scienze fisiche o trovando un fondamento euristico altrettanto fondamentale della legge

di inerzia e che le consenta di pensare assieme effetti e cause appartenenti a differenti "ordini di realtà". La discussione, non sempre perspicua, che il filosofo danese conduce sul *principio di conservazione della materia e dell'energia*¹⁵ (*Principet om Materiens og Energiens Bestaaen*) deve essere letta come un deciso tentativo di porsi sulla seconda delle vie delineate.

Nella sua formulazione più generale la legge di conservazione stabilisce che in un sistema isolato, cioè un sistema sul quale non agiscono forze esterne, l'*energia totale*, derivante dalla somma dell'energia meccanica, termica, elettromagnetica e della massa ecc., non può subire variazioni. In ogni serie di fenomeni fisici, mentre le grandezze in gioco cambiano nel tempo, esiste un *valore* che rimane in ogni *momento costante*. Molteplici esperienze particolari confermano il principio. Quelle più comuni riguardano le trasformazioni dell'energia meccanica (cinetica + potenziale). Nei corpi in

¹⁵ Høffding assume il principio di conservazione della materia e dell'energia nella definizione datane da Robert Mayer nel 1842, ma rileva che subito dopo anche l'inglese Joule, il danese Colding e il tedesco Helmholtz pervennero allo stesso risultato. Il lavoro di Mayer si intitolava *Bemerkungen über die Kräfte der unbelebten Natur*. Esso apparve per la prima volta nelle «Annalen des Chemie und Pharmacie» nel 1842, ma rimase a lungo sconosciuto a causa dello strano linguaggio in cui era scritto e forse anche del fatto che Mayer non era un fisico, ma un medico. Per la storia del principio di conservazione dell'energia cfr. i classici Mach (1872), Planck (1887) e i più recenti Elkana (1977) e Steffens (1979).

movimento l'energia dissipata dalle forze di attrito non scompare nel nulla, ma si trasforma in energia interna ai corpi stessi, sotto forma di energia cinetica. Se si arresta un'automobile in corsa, la somma dell'energia meccanica della vettura e dell'aumento di energia interna (temperatura) dei corpi in attrito (pneumatici, asfalto, aria) rimane costante in ogni istante. Se ora proviamo a considerare l'intero universo come un sistema fisico chiuso, comprendiamo la portata generale del principio: *in natura nulla si crea e nulla si distrugge, ma tutto si trasforma.*

Høffding colse immediatamente il carattere universale della legge di conservazione, che: «può formularsi sia come una ipotesi, o come un principio», ma può altrettanto «a ragione chiamarsi una *legge di natura*». (Høffding, 1882: 36) In tale prospettiva egli ascrive al principio di conservazione il medesimo valore euristico-regolativo che aveva assegnato alla legge di inerzia; questa legge non fornisce una descrizione dei fenomeni, ma «ci impone, all'interno di un sistema materiale isolato e circoscritto, di cercare degli equivalenti per ogni quantità di materia o di energia che sembra nascere o sparire» (Høffding, 1882: 33). Appoggiandosi al concetto di *energia* (*Energi*) e non più a quello di *forza* (*Kraft*) la legge di conservazione permette effettivamente di comprendere e di mettere in relazione un insieme di fenomeni molto più ampio di quanto si potesse fare in termini di inerzia. In tale prospettiva, l'attività psichica potrebbe essere trattata come una particolare "trasformazione" dell'energia totale presente nella natura e non come una inspiegabile eccezione ai suoi principi.

Nella *Psychophysik* Fechner aveva già tratto conseguenze importanti dall'assunzione di questo punto di vista. In particolare egli aveva potuto, sulla base dell'analisi del rapporto di proporzionalità tra stimolo e sensazione, ipotizzare l'esistenza di una specifica "attività psicofisica", di cui le sensazioni e gli altri contenuti di coscienza sarebbero elementi funzionali.

Høffding accoglie i risultati della "psicofisica" fechneriana, ma cerca di coglierne le implicazioni filosofiche più generali anche a partire da alcune considerazioni critiche.

Egli nota che sulla base del principio di conservazione sarebbe legittimo aspettarsi di osservare il mantenimento di misure equivalenti di energia in ogni serie di fenomeni. Ciò dovrebbe valere anche per il succedersi degli stati psichici. Tuttavia l'esperienza mostra che l'energia mentale è limitata e che, quanto più si consuma forza in una attività, tanto meno ne rimane disponibile per altre. A ciò si deve aggiungere che nel campo psicologico le misure sono possibili in misura ristretta e ciò rende difficile dimostrare quantitativamente il rapporto d'equivalenza tra i diversi stati. Non solo, ma il continuo passaggio dalla coscienza all'incoscienza, caratteristico della vita psichica, rende necessario un massiccio utilizzo della nozione di *energia potenziale*, *la cui esistenza può essere indirettamente ipotizzata, ma non effettivamente misurata.*

Le entità materiali possono trasformarsi le une nelle altre in modo che l'energia perduta in una sia conservata nell'altra; l'unità della natura è qui assicurata attraverso la nascita, la sparizione e la trasformazione degli elementi. Nel mondo psichico, invece, ciò che domina

«è la memoria, la sintesi, e la sintesi presuppone l'*individualità*» (Høffding, 1882: 73). Nulla del genere si mostra nell'universo fisico. Se riuscissimo a dimostrare che gli elementi isolati dello spirito (sensazioni, rappresentazioni e volizioni) si trasformano in combinazioni di atomi chimici, dovremmo anche concludere che essi potrebbero avere esistenza oggettiva al di fuori della coscienza, ma ciò non avrebbe senso. Le sensazioni, le idee e i sentimenti sono atti mentali che non possono sussistere quando la connessione individuale specifica in cui si presentano viene a cessare: *essi corrispondono alle funzioni organiche complesse del sistema nervoso, ma non agli elementi chimici*. Ciò spiega, secondo Høffding, la difficoltà che si incontra a elaborare una teoria soddisfacente che faccia luce sulla nascita della coscienza. Tuttavia, se ad un certo grado dell'evoluzione organica si generano non solo manifestazioni materiali della vita, ma anche avvenimenti coscienti, «bisogna naturalmente che la loro produzione ne sia stata *possibile*» (Høffding, 1882: 78).

Dobbiamo quindi ammettere che l'attività psichica, pur non essendo direttamente riducibile agli elementi semplici della materia, non costituirebbe un evento del tutto inesplicabile se la si considerasse dal punto di vista di una concezione più generale dell'essere. Con ogni probabilità, nota Høffding, la produzione della coscienza «si trova in proprietà o aspetti della realtà che sfuggono all'osservazione sensibile esterna» (Høffding, 1882: 78) e sulla cui base è costruito l'intero edificio della natura. Si dovrà forse ammettere che l'essere, «all'infuori dell'aspetto che ci induce a considerarlo come materia», ne

ha ragionevolmente anche un altro «che nella nostra coscienza si manifesta immediatamente nell'introspezione, ma che bisogna supporre pure negli altri stadi dell'esistenza, sebbene sotto forme più semplici e in gradi inferiori» (Høffding, 1882: 78).

Se assumiamo che la "materialità" non sia il carattere essenziale, ma solo un aspetto di ciò che è nel mondo, ecco profilarsi la possibilità di far luce sul mistero della coscienza nel momento in cui quest'ultima possa essere considerata *l'altra* parte dell'insieme totale dei fenomeni, forse ancora sfuggente e sconosciuta, ma non meno reale e potenzialmente spiegabile.

4. Organismo e coscienza

L'utilizzo del principio di conservazione dell'energia non poteva essere generalizzato senza un preliminare discussione sulla sua effettiva estensibilità a «*tutti* i corpi e a *tutte* le forze della natura» (Høffding, 1882: 78). Høffding intende innanzitutto rispondere all'obiezione secondo la quale vi sarebbe almeno una classe di esseri, gli organismi viventi, il cui comportamento pare sottrarsi alla signoria del principio di conservazione dell'energia. Secondo un'idea abbastanza diffusa anche tra gli scienziati, nota il filosofo danese, l'organismo viene considerato come una sorta di piccolo mondo a sé, cioè come un ente capace di conservarsi in vita attingendo energia dal proprio interno e in totale autonomia dall'ambiente.

Una variante influente di questo modello di

comprensione è rappresentata dal vitalismo, che per spiegare la specifica costituzione del vivente teorizza l'esistenza e l'azione di una *forza vitale* (*Livskraft*) interposta tra l'anima cosciente e il corpo. In tal modo il fenomeno della vita verrebbe ad assumere non solo autonomia, ma un importante ruolo di intermediazione e di saldatura tra la sfera psicologica e quella fisica. Nonostante ne riconosca la dignità filosofica, Høffding si distacca dal vitalismo perché ritiene pregiudizialmente errato «considerare l'organismo come unità assoluta» quando esso «in realtà è un insieme straordinariamente complesso» (Høffding, 1882: 37). Occorre allora abbandonare la nozione «di una forza vitale unica e indifferenziata» per assumere il concetto «di una azione reciproca estremamente complicata, nella quale ogni manifestazione di forza è ricondotta alle forze generali della natura, ogni particella materiale agli elementi universali»¹⁶. Secondo il filosofo danese, la particolarità dell'organismo va ricercata non in un'essenza specifica, ma nella complessità della struttura e nella reciproca influenza (relazione reciproca) tra le parti che lo compongono.

Høffding indicava nella fisiologia la

¹⁶ Høffding (1882: 37). Høffding riprende qui l'orientamento già espresso da uno degli autori che aveva più presenti, Claude Bernard, che in un passo famoso aveva dichiarato: «Qualunque sia il soggetto che egli studia, il fisiologo non si trova mai davanti che agenti meccanici, fisici o chimici» (cfr. Bernard, 1878: I, 52). La stessa prospettiva è presente anche in altri lavori utilizzati da Høffding, tra i quali va soprattutto considerato Hermann (1879: 189-191).

disciplina che aveva definitivamente aperto a tale considerazione del vivente. Essa opera a partire dal presupposto che l'organismo non costituisca un'eccezione alle leggi fisiche e chimiche, ma un'espressione solo più complicata degli stessi principi che reggono il comportamento degli altri oggetti naturali. E se pure il fisiologo riconosce che «è impossibile seguire l'atomo di ossigeno nel momento in cui esso entra nell'organismo animale per mezzo della respirazione, attraverso tutte le trasformazioni che subisce fino a che abbandona di nuovo l'organismo nell'acido carbonico sviluppato dalla funzione muscolare» (Høffding, 1882: 38), non per questo egli reputa che *di principio* una spiegazione fisica non possa essere trovata o che si debba ricorrere a nozioni che sono apertamente in contrasto con quelle usualmente ammesse dalla scienza della natura.

Høffding ritiene che il successo della ricerca fisiologica abbia definitivamente dimostrato che i processi organici non rappresentano in alcun modo eccezioni al principio di conservazione della materia e dell'energia. Nel vivente «la trasformazione delle sostanze si basa sulla conservazione dell'energia, e quella delle energie a sua volta sulla attività degli esseri organici; la forma e il modo onde viene impiegata la forza di tensione accumulata dipendono dalla struttura dell'organismo: ogni cellula organica contiene un capitale di energia, ma la struttura degli organi ne decide l'impiego» (Høffding, 1882: 38). L'organismo non attinge dal proprio interno e dal nulla le risorse necessarie alla sua sussistenza, ma opera in virtù di processi in cui accumulo,

scambio e trasformazione di quantità equivalenti di energia si susseguono incessantemente.

A tale dinamica non si sottraggono nemmeno le funzioni svolte dalle strutture più differenziate: il sistema muscolare e quello nervoso. Non solo l'energia consumata in ogni azione muscolare e nervosa è già stata precedentemente immagazzinata nel processo nutritivo, ma in generale questi due sistemi «esercitano funzioni che già si mostrano sotto forme estremamente semplici in quella massa omogenea e senza struttura che è il protoplasma» (Høffding, 1882: 39). In quest'ultimo l'eccitazione di un punto qualunque può propagarsi e provocare il movimento di altre parti o dell'intera massa organica. Il successivo sviluppo, che avviene attraverso la progressiva differenziazione dei tessuti e la specializzazione degli organi, non si sottrae alle leggi generali, le quali conservano il loro valore anche se mascherate e rese irriconoscibili dalla raggiunta complessità delle strutture. Così, anche l'attività dei centri nervosi si compie attraverso «una trasformazione di energia, avendo l'eccitamento che proviene dal mondo esterno o dall'interno dell'organismo per effetto la scarica della forza di tensione immagazzinata nel sistema nervoso» (Høffding, 1882: 49)¹⁷. La stimolazione esterna spesso si trasforma in un repentino movimento muscolare o nella secrezione di una ghiandola, ma a volte in un

¹⁷ Le fonti di Høffding per quanto riguarda la fisiologia del sistema nervoso sono: Lotze (1851), Bernard (1878), Laycock (1860), Spencer (1870-1872), Hermann (1879) e Panum (1883).

più esteso processo che comprende inequivocabilmente «alcuni stati di coscienza» (Høffding, 1882: 49).

Høffding è consapevole che il circuito appena descritto si svolge attraverso una serie di passaggi eterogenei – *eccitazione, risposta organica e stato psichico* – ma ritiene che ciò possa essere sostenuto solo nel senso di una *trasformazione* di qualcosa che però conserva la sua *unità* di fondo. Anche la coscienza non sfugge a tale movimento di conservazione e trasformazione. Secondo il filosofo danese, non pare impossibile definire alcuni caratteri generali della vita psichica a partire dall'osservazione dei «*casi limite*, in cui la coscienza sta per passare nell'incosciente», o dei «*casi di transizione* dalla coscienza debole e scura a quella forte e chiara» (Høffding, 1882: 50). Negli stati di estasi (concentrazione dell'attenzione su un'unica e monotona impressione) e di ipnosi (assenza di coscienza senza sonno) si può osservare che, indipendentemente dal tipo di stimolo, «uno stato completamente uniforme e sempre uguale tende a sopprimere la coscienza. Impressioni monotone (come il mormorio di una sorgente o altre analoghe) provocano l'assopimento: quanto più si eliminano cambiamento e diversità, tanto maggiormente il cosciente cede il campo all'incosciente» (Høffding, 1882: 50). Avvertire una sola impressione per un tempo sufficientemente prolungato equivale a non sentire più nulla. Un tale fenomeno può essere spiegato solo ammettendo che l'accumulo dell'intero ammontare di energia psichica in un solo punto del campo di esperienza conduca la psiche a stabilizzarsi in una

condizione di uniformità e infine a quello stato di completo annullamento di tutte le differenze rappresentato dall'incoscienza vera e propria.

Oltre a questa tendenza generale verso l'indifferenziato si deve considerare l'altrettanto evidente capacità del nostro sistema psichico di reagire ai cambiamenti. Le facoltà degli animali superiori si sono sviluppate nel corso della lotta che gli organismi hanno dovuto sostenere per mantenersi in vita di fronte al mutamento delle condizioni di vita. Se le circostanze legate alla necessità di procacciarsi il cibo, di riprodursi e di difendersi dai nemici naturali non variassero continuamente, sarebbe sufficiente l'attività incosciente o un grado molto ridotto di prestazioni cognitive. La novità, al contrario, reclama sempre «una nuova azione e, per conseguenza una interruzione degli stati istintivi abituali, e ad una tale interruzione si rannoda l'origine e l'elevazione della coscienza» (Høffding, 1882: 52).

L'incessante mutamento ambientale impone agli organismi una sfida adattiva che richiede lo sviluppo di un sistema estremamente complesso di ricezione e risposta agli stimoli. Negli animali superiori, oltre alla raffinatezza dell'apparato percettivo, si è evoluta la capacità di ritenere e immagazzinare l'informazione acquisita dall'esterno. Per svolgere prestazioni complesse in condizioni difficili la sensazione non basta, occorre avere memoria di ciò che si è sentito, altrimenti la singola percezione sarebbe simile «a un raggio di luce rapidamente svanito» (Høffding, 1882: 52). Gli stati di coscienza devono «poter essere conservati o riprodotti, e gli elementi dati

simultaneamente debbono venir *conservati assieme*, perché una *continuazione* e un'azione reciproca tra i diversi fenomeni si renda possibile» (Høffding, 1882: 52). Il perfezionamento delle capacità cognitive risiede soprattutto nella capacità di salvare le informazioni acquisite e di renderle disponibili quando la situazione lo richieda. In questa ritenzione degli elementi semplici opera una capacità ordinatrice che, oltre a raccogliere i dati secondo aspetti comuni, li mantiene riconoscibili nella loro particolarità.

A partire da tali considerazioni Høffding ritiene che la vita cosciente possa essere definita come «attività di raggruppamento»¹⁸ ovvero come dispositivo capace di assicurare ai suoi contenuti quella «unità che non esclude la molteplicità, il cambiamento e la diversità», e nel contempo di mantenere la «molteplicità senza escludere l'unità» (Høffding, 1882: 53). *La coscienza sintetizza e unifica raccogliendo assieme la molteplicità delle esperienze, ma solo in quanto sa contemporaneamente mantenere la loro differenza*. Richiamandosi a Kant, Høffding afferma che «fin dall'origine la coscienza riveste questo carattere di *sintesi*,

¹⁸ Sull'adozione da parte di Høffding ha certamente influito, tra le altre sollecitazioni, la discussione condotta da Wundt sul «sentimento comune» (*Gemeingefühl*), che lo psicologo tedesco descrive col termine «*Schluss*», col quale intende significare il darsi di una particolare attività di «sintesi» e di unificazione che, pur applicandosi ad altri atti sensitivi, rappresenta *in nuce* il modello di tutto lo svolgersi della vita psichica. Vedi soprattutto Wundt (1864). Per un inquadramento generale del tema, fondamentali rimangono le riflessioni di S. Poggi (1977: 519-529).

poiché in ogni stato elementi molteplici si trovano legati in unità e in coesione» (Høffding, 1882: 54); solo in seguito, grazie alla riflessione, diveniamo coscienti dell'incessante attività di unificazione condotta dal nostro apparato psichico.

Va sottolineato lo schema sostanzialmente evolutivistico¹⁹ con cui il filosofo danese legge il rapporto tra organismo e coscienza. La costruzione di un sistema nervoso capace di elevate prestazioni psichiche risponde a un'esigenza adattiva. Nella sua funzione essenziale – l'unificazione dei dati di esperienza – esso riproduce il medesimo dispositivo di conservazione/trasformazione che è all'opera nei processi di grado "inferiore", da ultimo riconducibili al principio di conservazione dell'energia. In tale prospettiva il richiamo esplicito fatto da Høffding a Kant deve essere valutato con attenzione. Se da un lato egli accoglie il concetto di "sintesi" per definire l'essenza dell'attività psichica, dall'altro tale riferimento viene calato in un orizzonte teorico che non può essere in alcun modo ricondotto all'originaria impostazione kantiana, ma che invece la trasforma profondamente.

¹⁹ Qui agisce su Høffding la prima ricezione dell'evoluzionismo, mediata soprattutto dall'opera di Spencer, che il filosofo aveva conosciuto fin dai primi anni Settanta; vedi soprattutto il saggio *Herbert Spencer Filosofi* (1875).

5. Proporzionalità tra la vita cosciente e l'attività cerebrale

Una volta individuato il carattere essenziale della coscienza, Høffding ritorna a considerare il sistema nervoso, nelle cui funzioni vede all'opera «una grande copia di tratti paragonabili» alle dinamiche secondo cui si svolgono gli eventi psichici (Høffding, 1882: 59). Con estrema risolutezza egli afferma che «la natura si è essa stessa curata di soddisfare, con la forma e le funzioni date al sistema nervoso, il bisogno che si prova tanto spesso, dal punto di vista vago del senso comune, di avere *un'immagine visibile dell'anima*» (Høffding, 1882: 59)²⁰.

²⁰ Per quanto riguarda la fisiologia cerebrale, Høffding discute ampiamente il tema della localizzazione delle funzioni psichiche. Dopo aver ricordato i lavori classici di Gall e Flourens, il filosofo danese si riferisce soprattutto ai lavori di Munk (1881) e Goltz (1881). Nel primo studio viene ripresa la teoria della localizzazione, ma limitatamente alle facoltà elementari (la sensibilità e il movimento). Per quanto riguarda le facoltà superiori quali l'intelligenza, Munk sostiene che essa «ha per sede tutta la corteccia cerebrale e nessuna zona in particolare, poiché essa è il risultato di tutte le rappresentazioni che derivano dalle percezioni sensitive» (Munk 1881: 73). Goltz, pur criticando l'idea che ogni parte del cervello possa supplire a ciascuna delle altre, sostiene che anche una teoria troppo radicale della localizzazione non può essere sostenuta. In particolare, egli osserva che l'ablazione di parti considerevoli di due emisferi non conduce all'indebolimento o alla cessazione irreversibile di funzioni sensoriali e motrici: in qualche caso esse vengono ristabilite, e ciò non può essere spiegato da un modello teorico che ipotizza una relazione

A sostegno di questa idea Høffding presenta serie di “fatti” che secondo lui attesterebbero la stretta relazione esistente tra fisiologia dei nervi e attività della coscienza:

a) Il sistema nervoso serve come organo centrale di connessione tra le diverse parti dell'organismo. Il suo compito è quello di armonizzare le manifestazioni vitali e le risposte da fornire agli stimoli ambientali. La coscienza svolge lo stesso ruolo: essa unisce ciò che è sparso nel tempo e nello spazio, traduce in ritmo di piacere e dolore l'urto alternativo delle condizioni ambientali e ci permette, tramite il ricordo e l'atto di pensiero, di guadagnare un'unità che può raccogliere l'intero ciclo della nostra esperienza.

b) Ogni atto psichico suppone un mutamento, una transizione o un contrasto; esso cioè richiede «che sia turbato l'equilibrio del contenuto e dell'energia della coscienza» (Høffding, 1882: 55). L'attenzione improvvisamente si desta e si concentra attivamente in un punto. Del tutto analogamente, risveglio ed eccitamento sono condizioni essenziali di funzionamento del sistema nervoso. Esse introducono una trasformazione che «agisce sviluppando la forza racchiusa, sopprimendo l'equilibrio nelle fibre e nei centri nervosi» (Høffding, 1882: 55). Non a caso il tessuto nervoso è il più impressionabile e delicato dell'intero organismo.

troppo stretta tra aree cerebrali e manifestazioni psichiche.

c) L'eccitamento nervoso non agisce su un unico centro; infatti, a causa della complessa rete di ramificazioni che collegano i diversi nodi del sistema, esso provoca una serie di correnti che si rafforzano e si elidono reciprocamente, «in modo che l'effetto totale dipende dal risultato di questo contrasto fisiologico» (Høffding, 1882: 56). Allo stesso modo la sensazione semplice non solo corrisponde «al risultato dei processi che sono avvenuti nei centri nervosi superiori e inferiori» (Høffding, 1882: 56), ma quando si presenta non rimane mai isolata; essa attiva immediatamente «ricordi e sentimenti, come la scintilla fa esplodere la polvere» (Høffding, 1882: 56). Tanto gli impulsi nervosi quanto gli stati di coscienza comportano nel loro manifestarsi una sorta di effetto a cascata: essi mobilitano una quantità di energia che prima sussisteva solo allo stato virtuale.

1. La formazione e l'insorgere delle sensazioni e delle rappresentazioni richiede sempre un certo tempo, ma nessun altro movimento è così repentino quanto il movimento incosciente. Maggiore è il ruolo della riflessione «più lenta è l'azione, e quanto più le operazioni sono complicate, tanto maggiore è il tempo che esse richiedono» (Høffding, 1882: 56). Ciò corrisponde alla diversa velocità con la quale la corrente nervosa si trasmette lungo la fibra nervosa e attraverso la materia grigia: è infatti certo che «le funzioni centrali (funzioni psicofisiche), cui sembra legata l'attività della coscienza, richiedono un tempo maggiore delle funzioni semplicemente fisiologiche» (Høffding, 1882: 56). Grazie all'esercizio e all'abitudine, azioni

intraprese inizialmente in modo cosciente, possono in seguito essere svolte inconscientemente con maggior velocità ed efficienza. Quanto più breve è il tempo che intercede tra l'eccitamento e il movimento, tanto meno l'atto è cosciente.

e) Nel nostro organismo si svolgono funzioni che in condizioni normali non sono legate alla coscienza, ma che possono diventarlo quando quelle condizioni mutano. Ciò corrisponde alla gerarchia fisiologica dei centri superiori e inferiori e alla relativa indipendenza di questi ultimi. Le funzioni di nutrizione, ad esempio, si compiono generalmente senza che noi le percepiamo. Solo nei casi in cui siano particolarmente favorite o impedito esse producono in noi sensazioni di piacere o dispiacere. La mancanza di cibo fa insorgere in noi la sensazione della fame, che costituisce un ottimo esempio «del passaggio dall'inconscienza alla coscienza» attraverso «tutta una serie di gradi, dal primo stadio di malessere affatto vago, fino al più spaventevole martirio» (Høffding, 1882: 57). Il trascorrere delle funzioni fisiologiche inconscie negli atti psichici legati alla coscienza si svolge secondo un gradiente che conferma l'esistenza di una continuità profonda tra i due domini.

Il valore reale di tali relazioni induce Høffding a concludere che «*vi deve essere un'intima connessione tra la vita cosciente e l'encefalo*» (Høffding, 1882: 57). Che si tratti di una vera e propria proporzionalità è attestato dal fatto che quanto più il cervello è grande e attivo, così come accade nelle specie animali superiori,

tanta più forza si esprimerà anche nella vita cosciente. Secondo il filosofo danese, tale proporzionalità va tuttavia spiegata più a fondo. Non basta affermare che essa è reale, come si limita a fare la fisiologia, ma occorre indicarne la ragione profonda in una prospettiva teorica capace di dare un senso compiuto alle stesse evidenze sperimentali.

A tale proposito Høffding ritiene che si possano formulare solo quattro visioni alternative:

- 1) «o la coscienza e il cervello, l'anima e il corpo, agiscono l'uno sull'altro come due esseri o sostanze distinte;
- 2) o l'anima non è che una forma o un prodotto del corpo;
- 3) o il corpo non è che una forma o prodotto di uno o più esseri psichici;
- 4) o l'anima e il corpo, la coscienza e il cervello si sviluppano come due differenti espressioni di un solo e stesso essere» (Høffding, 1882: 60).

Come si può vedere, siamo di fronte a un'ipotesi dualista (1) e a tre ipotesi moniste (2,3,4). In un altro senso si potrebbe dire che mentre (1) non riduce a un'unica entità l'anima e il corpo, mantenendone l'insuperabile distinzione, (2, 3, 4) fanno derivare o l'anima dal corpo (2) o il corpo dall'anima (3) o, infine, anima e corpo sono ricondotti a un terzo elemento che "ontologicamente" ne riassume la differenza (4). In ogni caso, secondo Høffding si tratta di tutte le supposizioni possibili sia sul piano storico sia su quello teorico. L'orizzonte epistemologico su cui tali asserti si pongono,

precisa il filosofo danese, è quello rappresentato «dal solo *punto di vista della psicologia empirica*», che in se stesso non mira a costruire «alcuna teoria *metafisica* definitiva: finché sarà possibile, il risultato al quale giungeremo dovrà, subendo un adattamento, poter divenire uno degli elementi di una concezione filosofica dell'universo; ma la costruzione di un tale sistema non è affatto il nostro compito presente: *le ipotesi che esamineremo toccano i confini della scienza sperimentale e della metafisica; pur tuttavia noi non le considereremo che dal punto di vista della prima*» (Høffding, 1882: 60-1).

Le asserzioni generali concernenti il rapporto tra anima e corpo si collocano in una zona di confine tra filosofia e scienza. Ciascuna di esse rappresenta uno specifico e differenziato tentativo “metafisico” di risolvere il problema del dualismo. In tale prospettiva le varie ipotesi interessano solo il filosofo e lo storico della filosofia. Tuttavia, ed è questo l'aspetto che importa maggiormente a Høffding, esse possono assumere il ruolo di particolari “idee limite” qualora lo scienziato le sappia utilizzare per inquadrare in senso teorico i dati di esperienza. Si tratta allora di comprendere quale, tra le possibili alternative, sia più sostenibile in relazione ai principi e alle emergenze sperimentali della psicologia.

6. Dualismo e monismo

Discutendo innanzitutto del *dualismo* (ipotesi 1), Høffding si oppone all'idea che possa esistere un rapporto causale diretto tra mondo spirituale e

corporeo, perché «esso contraddirebbe il principio di conservazione dell'energia» (Høffding, 1882: 61). Se ammettessimo il contrario, cioè il darsi di un'azione reciproca tra le sostanze, dovremmo concedere che una certa quantità di energia legata alla materia riesca a trasformarsi in attività psichica e viceversa. In realtà, il principio di conservazione esclude categoricamente «che una somma di energia fisica venga a sparire, senza essere sostituita da un'equivalente somma di energia della *stessa natura*» (Høffding, 1882: 62). Ritenere che gli impulsi nervosi (energia fisica misurabile) possano determinare in modo causale sensazioni e rappresentazioni (eventi psichici non misurabili) e che i movimenti del corpo siano effetti diretti di pensieri e volizioni, significa concedere che l'energia possa *scompare e sorgere dal nulla*.

Chi volesse sottrarsi a questa difficoltà dovrebbe esibire un'equazione in cui sia resa matematicamente perspicua la dinamica di conversione tra le diverse forme di energia rappresentate dall'attività fisiologica dei nervi e dal lavoro psichico svolto dal cervello. Ma, ribadisce Høffding, «quale comune denominatore vi è tra un pensiero e un movimento corporeo, quale formula comune si applica all'uno e all'altro?» (Høffding, 1882: 62).

In assenza di una risposta a tale domanda, va riconosciuto che il rapporto tra corrente nervosa e rappresentazioni non può essere pensato in termini di interazione causale diretta. Il principio di conservazione dell'energia prescrive che ogni trasformazione deve compiersi come passaggio misurabile da una forma energetica a un'altra dimostrata

come equivalente: esattamente ciò che non si dà mai nel rapporto tra il fisico e lo psichico. L'idea che anima e corpo possano reciprocamente agire l'una sull'altro, pur mantenendo la loro differenza, non fa altro che ribadire il problema del dualismo senza in alcun modo risolverlo. La connessione tra materia e psiche non può essere pensata nei termini di semplice e diretto contatto meccanico.

Non meglio vanno le cose con quella versione del monismo che è il *materialismo* (ipotesi 2)²¹. In esso si parte dalla quasi

²¹ Høffding ritiene che il materialismo sia storicamente più antico del dualismo. Esso sarebbe già presente nelle antiche filosofie della natura (Omero, gli Ionici, Empedocle, gli Atomisti) per poi essere ripreso dagli Stoici e dagli Epicurei. Il materialismo moderno, invece, trova la sua più compiuta definizione nell'opera di Holbach, che sopprime in via definitiva ogni dualismo e considera l'elemento psichico come una funzione o un aspetto dell'elemento corporeo. Nel panorama a lui contemporaneo, Høffding considera quali rappresentanti più incisivi del materialismo filosofico soprattutto Karl Vogt e Ludwig Büchner. In particolare il secondo, autore del celeberrimo *Kraft und Stoff. Empirisch-naturphilosophische Studien* (1855), rappresenta per il filosofo danese la massima espressione del tentativo di eliminazione di ogni dualismo filosofico in favore di una concezione radicalmente monista in senso materialista. Su Vogt Høffding osserva che la tesi da questi enunciata circa l'analogia sussistente tra la produzione dei pensieri da parte del cervello e l'urina da parte dei reni trova il suo vero significato quando si consideri non tanto la sostanza secreta, ma l'atto della secrezione. Ciò non cambia l'impostazione rigorosamente fisiologica e materialista di Vogt, ma contribuisce a rendere meno grottesca e caricaturale la sua posizione (cfr. Vogt, 1854). Un materialismo dell'atto o della "fun-

esclusiva considerazione dei fenomeni del mondo esterno, per concludere che solo la realtà materiale esiste e che l'elemento spirituale è una sua forma o un suo effetto. Il materialismo, in realtà, sopprime uno dei termini della relazione, risolvendo interamente la coscienza nella materia.

Secondo Høffding, il punto di vista materialista ha trovato una base solidissima proprio nella teoria della conservazione della materia e dell'energia e ciò gli ha consentito di mettere seriamente in difficoltà quelle tendenze dello spiritualismo che vorrebbero porre limiti arbitrari e ingiustificati alla serie delle cause fisiche e fisiologiche. Tuttavia, se come *metodo* delle scienze naturali «il materialismo è forse inattaccabile» (Høffding, 1882: 66), come *sistema* filosofico generale appare del tutto insostenibile; da un lato esso «ha pienamente il diritto di considerare ipoteticamente *come* materiali tutti i cambiamenti e tutte le funzioni dell'organismo», compresi quelli cerebrali; ma affermare che «i fatti della coscienza *non sono altro che* cambiamenti o funzioni del cervello» significa «convertire il metodo in sistema, cioè credere che non esista nell'universo altro di ciò

zione" può essere accettato secondo Høffding solo se si intende il concetto di "funzione" in senso matematico. Dire che la coscienza è una sorta di "funzione matematica" della funzione fisiologica del cervello è corretto almeno nel senso che tale espressione intende esprimere l'esistenza di una certa proporzionalità tra il grado della coscienza e quello dello sviluppo e del funzionamento cerebrale. Tale punto di vista era stato già espresso da Hering (1869).

che è suscettibile di essere scoperto per mezzo di questo metodo» (Høffding, 1882: 66).

Il materialismo risulta allora accettabile come atteggiamento metodologico, ma va rigettato quando si presenta sotto le vesti di una vera e propria metafisica che pretende di spiegare la totalità dei fatti. Non solo il materialismo si rivela del tutto impotente quando si tratti di comprendere il passaggio da cause materiali a effetti immateriali e viceversa, ma il concetto univoco di materia su cui fa leva appare a Høffding del tutto insostenibile. La nozione di materia, intesa come alcunché di esistente in sé, è il prodotto di una certa teoria della conoscenza. Quest'ultima però presuppone la *coscienza*, che è esattamente ciò che nel materialismo si intenderebbe spiegare; non si può negare, afferma il filosofo danese, che «quanto sappiamo della materia, lo sappiamo in virtù della nostra coscienza, ed è soltanto del contenuto di quest'ultima che possediamo una conoscenza immediata» (Høffding, 1882: 68). Nel suo tentativo di ridurre ogni tipo di fenomeni all'unico essere della materia, il monismo materialista va rigettato, perché il ragionamento che lo sostiene risulta viziato da una *petitio principii*. Lo spirito non può essere concepito come una speciale forma di esistenza materiale, pena la sua immediata riaffermazione come “fatto” da spiegare.

Analoghe difficoltà sono riscontrabili nella prospettiva *spiritualista* (ipotesi 3). Anch'essa sostiene l'idea che possa instaurarsi un'azione reciproca tra soma e psiche, ma considera i due termini agenti quali sostanze «omogenee e concepite più o meno nettamente come di natura spirituale» (Høffding, 1882: 69). In

opposizione al materialismo, che riduce lo spirito alla materia, lo spiritualismo considera quest'ultima come un prodotto del primo.

Nella sua analisi Høffding si rivolge in particolare al pensiero di Lotze, a cui attribuisce il merito di aver formulato la forma più compiuta di idealismo metafisico. Nel sistema lotziano i corpi, che dal punto di vista fenomenico appaiono come «composizioni di atomi fisici», vengono fatti derivare «dall'azione di elementi psichici, la cui la reciproca influenza fornisce la rappresentazione della materia e delle sue proprietà fenomeniche (estensione e mobilità) alla nostra percezione sensibile» (Høffding, 1882: 69). In tale prospettiva il dualismo verrebbe superato in direzione di una forma di monismo sulla base dell'assioma per il quale non solo le funzioni dell'anima, ma anche le caratteristiche riconoscibili dei corpi materiali, altro non sarebbero che l'effetto apparente dell'attività di un'unica “sostanza psichica”.

Høffding ritiene che la posizione di Lotze non rappresenti una vera risposta al problema dell'eterogeneità delle sostanze, ma una sorta di semplificazione che rischia di annullare l'importanza e la complessità teorica della questione. A giudizio del filosofo danese nello spiritualismo lotziano (e tendenzialmente in ogni spiritualismo) si attuerebbe l'annullamento di ogni differenza tra la materia e i fenomeni psichici. Anima e corpo diverrebbero elementi dello stesso ordine di realtà, dei quali si potrebbe arrivare a dire «che si urtano, si attirano, o si respingono!» (Høffding, 1882: 70) in modo immediato e diretto. Tale conseguenza non contraddice il principio di conservazione dell'energia, ma il

dato di partenza fornito dall'esperienza, nella quale fenomeni psichici e fisici si presentano e si mantengono separati. Per tale ragione Høffding ritiene che l'impianto epistemologico dello spiritualismo possa ancora valere sul piano della metafisica, ma non dal punto di vista di una psicologia empirica. Ai suoi occhi, in definitiva, solo la quarta ipotesi, quella del monismo vero e proprio, può essere accolta. Infatti, se è vero che ammettere una reciprocità di azione tra differenti sostanze contraddice i principi generali della scienza e che, nel contempo, risulta impossibile rinunciare all'eterogeneità tra il campo psichico e quello fisico, diviene allora plausibile pensare che i due domini «possano svilupparsi *simultaneamente*, ciascuno secondo le sue leggi, in modo che ad ogni fenomeno del mondo della coscienza ne corrisponda uno del mondo materiale, e viceversa» (Høffding, 1882: 71). Tanto i fenomeni di *correlazione* tra l'attività cosciente e quella cerebrale, quanto quelli di vera e propria proporzionalità dicono «che esiste a base di essi una identità che li spiega; ma la differenza, che sussiste malgrado le concordanze constatate, ci costringe ad ammettere che si tratti di un unico principio che si esprime sotto una duplice forma» (Høffding, 1882: 71).

Secondo Høffding, il complesso delle ragioni teoriche e delle prove sperimentali fornisce una base sufficiente per considerare i processi fisiologici che presiedono al funzionamento del sistema nervoso come l'espressione esteriore, e sotto altra forma, dell'attività interna della coscienza. Alle sensazioni, alle emozioni e alle rappresentazioni di cui facciamo diretta e

immediata esperienza interiore, si accompagnano esternamente «i movimenti materiali del cervello», come se «uno stesso pensiero, venisse espresso in due diverse lingue» (Høffding, 1882: 72). Processi fisiologici e psicologici si svolgono parallelamente in virtù del radicamento in un'*identità originaria*²², della quale le due serie

²² Per tale ragione, Høffding considera la denominazione "ipotesi dell'identità" come l'unica corretta ed appropriata per la teoria in esame. Egli ritiene infatti che il termine "monismo", sebbene etimologicamente corretto, sia stato usato troppo spesso a proposito di quella che il filosofo danese considera «una più vaga e meno rigorosa concezione» (ivi, nota 2, p. 76). Høffding attribuisce tale concezione a Ernst Hæckel, che nella sua *Generelle Morphologie: allgemeine Grundzüge der organischen Formen-Wissenschaft* (1862-1866) avrebbe esposto un'interessante teoria dell'animazione che, tuttavia, mostra di «non correre tanto limpida, perché egli serve spesso dell'influenza delle anime per spiegare dei movimenti organici, invece di cercare una spiegazione puramente scientifica» (Høffding 1895: II, 545; trad. it. III, 204). Il monismo di Hæckel oscillerebbe, pur nell'intento di oltrepassarli, tra il materialismo e lo spiritualismo e non presenterebbe una rigorosa meditazione sulle leggi della conservazione della materia e della forza. Anche altre denominazioni, quali "parallelismo" e "duplicismo", sarebbero improprie perché non esprimono l'essenza dell'ipotesi e lasciano velatamente intendere che si concepisce l'anima e il corpo come due serie evolutive interamente separate, quasi al modo delle rotaie di una ferrovia, senza riferimento a un'identità comune. Tuttavia, al di là delle esplicite dichiarazioni, appare evidente come circa il tema del "parallelismo psico-fisico" Høffding riprenda in modo puntuale (vedi in particolare l'esempio dell'implicarsi reciproco di convessità e concavità del cerchio) la discussione impostata da Fechner, nel capitolo *Al-*

di fenomeni divengono solo differenti modalità di espressione. La continuità tra mondo esterno e mondo interno che il materialismo ottiene rendendo materiale ogni cosa e che lo spiritualismo si sforza di dimostrare considerando tutto psichico, nell'ipotesi dell'identità si raggiunge *supponendo lo svolgersi in parallelo di due differenti concatenazioni di eventi, che risultano a) omogenei all'interno della medesima catena; b) reciprocamente corrispondenti su catene diverse*. La sensazione che io avverto in questo momento (concatenazione psichica) corrisponde ad un certo stato fisico attuale del mio cervello (concatenazione fisiologica) « e ciò perché è un solo e medesimo essere che agisce nella coscienza e nel cervello: e non si potrebbe, in realtà, produrre la convessità di un arco di cerchio senza produrre contemporaneamente la corrispondente concavità» (Høffding, 1882: 76).

La validità di tale impostazione si conferma agli occhi di Høffding per almeno due ragioni, una teorica e una storica. Dal punto di vista teorico esso non comporta alcuna violazione della legge di continuità della natura affermata dal principio di conservazione dell'energia. Eventi fisici determinano solo eventi fisici e fenomeni psicologici si legano esclusivamente ad altri fenomeni psicologici; in entrambi i casi si dipana una catena omogenea di elementi, senza inspiegabili "trasformazioni" da una forma di energia a un'altra. Non solo, ma l'identità sottesa a tali processi assicura una

Igemeinere Betrachtung über die Beziehung von Leib und Seele (Fechner, 1860: 1-7).

perfetta correlazione ed equivalenza tra stati psichici e fisiologici senza dover supporre alcuna forma di riduzione; ciò consente di salvare l'idea, del tutto coerente con l'esperienza comune, che una differenza tra il fisico e lo psichico debba essere mantenuta.

In senso storico-filosofico l'ipotesi dell'identità è particolarmente autorevole agli occhi di Høffding perché essa è già apparsa nel corso dello svolgimento del pensiero occidentale in forme certamente differenziate, ma tutte riconoscibili come appartenenti al medesimo orizzonte di pensiero. In particolare, il filosofo danese riconosce esplicitamente il debito che la sua concezione contrae nei riguardi di Spinoza, l'unico autore della filosofia moderna:

che ci obbliga a seguire tanto il metodo fisiologico che quello psicologico; e in nessun punto ci permette di sospendere lo studio fisiologico delle condizioni fisico-chimiche del cervello per invocare l'intervento dell'anima; e ci obbliga ugualmente a tener conto delle sfumature e dei gradi più sottili della vita cosciente, per seguire quanto più lontano è possibile la continuità dei fatti, anche nel dominio psichico. Nelle ricerche particolari, sia psicologiche che fisiologiche, non abbiamo sempre bisogno d'una teoria speciale che ci serva di base; ogni psicologia scientifica deve ammettere una corrispondenza, un parallelismo tra i fatti di coscienza e gli avvenimenti che si compiono nell'encefalo, e si può evitare qualsiasi ipotesi, purché ci si limiti a parlare dei fatti di coscienza e di avvenimenti materiali che si corrispondono reciprocamente, *lasciando così il rapporto tra gli uni e gli altri ondeggiare in questa indecisione, che esprime in realtà quanto di meglio sappiamo in proposito* (Høffding, 1882: 78).

La soluzione fornita da Spinoza alla grande questione del rapporto tra le sostanze,

soluzione che si esprime nell'idea del parallelismo psico-fisico, rappresenta per Høffding il miglior presupposto epistemico di ogni ricerca particolare sul sistema nervoso e sulla coscienza. Attestandosi su una concezione "neutrale" dell'identità, essa permette di evitare l'insostenibile scorciatoia degli opposti riduzionismi e di lasciare così via libera - nel rispettivo campo di indagine - sia alla fisiologia sia alla psicologia. Nell'intenzione del filosofo danese, tuttavia, la prospettiva monista non dovrebbe essere assunta come una nuova "versione" della metafisica. In essa, infatti, non si pretende né di postulare né di dimostrare l'identità sostanziale di anima e corpo, ma di fornire un principio guida, una sorta di ideale regolativo, capace di assicurare alla psicologia un terreno di indagine al riparo da presupposti, certamente accettabili sul piano filosofico, ma insostenibili su quello propriamente "empirico". Secondo Høffding, non si tratta di decidere se la totalità dell'essere sia natura o spirito, ma di procedere nella conoscenza pensando che tali distinzioni altro non esprimono che "aspetti" di una medesima realtà, la cui costituzione, ancora sconosciuta, sarà forse compresa nello svolgersi ulteriore dello sviluppo scientifico.

Bibliografia

J.M. Baldwin: 1895. *Types of Reaction*, «Psychologi Rewiev».

C. Bernard: 1878. *Leçons sur les phénomènes de la vie communs aux animaux et aux végétaux*, 2 voll., J.B. Baillière et fils., Paris.

G. Büchner: 1855. *Kraft und Stoff. Empirisch-naturphilosophische Studien*, Meidinger Sohn und Cie, Frankfurt.

M.W. Drobisch: 1842. *Empirische Psychologie*, Voss, Leipzig.

Y. Elkana: 1977. *La scoperta della conservazione dell'energia*, Feltrinelli, Milano.

G. Fechner: 1860. *Elemente der Psychophysik*, Breitkopf und Härtel, Leipzig.

T. Flournoy: 1896. *Observations sur quelques types de réaction simple*, Librairie Ch Eggiman & Cie, Genève.

K. Fortlage: 1835. *Psychologie als empirische Wissenschaft*, Brockhaus, Leipzig.

L. Georg: 1854. *Lehrbuch der Psychologie*, Reiner, Berlin.

F. Goltz: 1881. *Beobachtungen an einem Affen mit verstümmeltem Großhirn*, «Archiv für die gesammte Physiologie des Menschen und der Thiere» XXIV: 411-426.

E. Hæckel: 1862-1866. *Generelle Morphologie: allgemeine Grundzüge der organischen Formen-Wissenschaft*, Reiner, Berlin.

J.F. Herbart: 1824-1825. *Psychologie als Wissenschaft, neu gegründet auf Erfahrung, Metaphysik und Mathematik* (1824-1825), in ID., *Sämtliche Werke*, voll. 5 e 6., ed. O. Flügel e K. Kehrbach, Scientia, Aalen (1887-1912).

E. Hering: 1969. *Ueber das Gedächtnis als eine allgemeine Funktion der organisierten Materie*, Nachdr. d. Ausg. 1870-1899, Bonset, Amsterdam.

L. Hermann (hrsg.): 1879-1883. *Handbuch der Physiologie*, VI Bände, 12 Teile, F.C.W. Vogel, Leipzig.

- 1879. *Allgemeine Nervenphysiologie*, in Hermann (1979-1883)
- H. Høffding: 1872. *Philosophien i Tydskland efter Hegel*, København.
- 1880. *Zur Psychologie der Gefühle*, «Philosophische Monatshefte» XIV.
- 1875. *Herbert Spencer Filosofi*, «Det nittende Aarhundrede»: 106-130.
- 1882. *Psykologi i Omrids paa Grundlag af Erfaring*, København.
- 1889. *Ueber Wiedererkennen*, «Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie» XII.
- 1895 *Den nyere Filosofis Historie*, København [trad it. *Storia della filosofia moderna*, Sansoni, Milano 1978].
- 1914. *E. Durkheim. Les formes élémentaires de la vie religieuse*, «Revue de Métaphysique et de Morale»: 828-848.
- A. Kussmaul: 1859. *Untersuchungen über das Seelenleben des neugeborenen Menschen*, Winter, Leipzig.
- L. Lange: 1888. *Neue Experimente über den Vorgang der einfachen Reaktion auf Sinneindrücke*, «Philosophische Studien» IV.
- T. Laycock: 1860. *Mind and brain: or, the correlations of consciousness and organisation: with their applications to philosophy, zoology, physiology, mental pathology, and the practice of medicine*, Marshall and Co., London.
- H. Lotze: 1851. *Allgemeine Physiologie des körperlichen Lebens*, Weidmann, Leipzig.
- 1852. *Medicinische Psychologie oder Physiologie der Seele*, Weidman, Leipzig.
- E. Mach: 1872. *Die Geschichte und die Wurzel des Satzes von der Erhaltung der Arbeit*, Calve, Praha
- G. Martius: 1891. *Ueber die muskuläre Reaktion und die Aufmerksamkeit*, «Philosophische Studien» VI.
- J.N. Madvig: 1871. *Sprogvidenskabelige Strøbemærkniger*, Trykt hos J.H. Schultz, Copenhagen.
- J. Mill: 1829. *Analysis of the Phenomena of the Human Mind*, Baldwin and Cradock, London.
- H. Munk: 1881. *Ueber die Funktionen der Grosshirnrinde*, Gesammelte Mittheilungen aus den Jahren 1877-1880 mit Einleitung und Anmerkungen von H. Munk, August Hirschwald, Berlin.
- C. Murchison (ed.): 1930. *History of Psychology in Autobiography*, Clark University Press, Worcester Mass. 1930.
- P.L. Panum: 1883. *Nervevævet, de kontraktile Vævs og Nervesystemets Fysiologi*, Gyldendalske (F. Hegel & Son), Kjøbenhavn.
- M. Planck: 1887. *Das Princip der Erhaltung der Energie*, Treubner, Leipzig.
- S. Poggi: 1977. *I sistemi dell'esperienza*, Mulino, Bologna.
- W. Preyer: 1882. *Die seele des Kindes: Beobachtungen ueber die geistige Entwicklung des Menschen in den ersten Lebensjahren*, Grieben, Leipzig.
- V.C.W. Sibbern: 1819. *Menneskets aandelige Natur og Væsen*, Schultz, København 1819.
- 1828. *Psychologisk Pathology*, Schultz, København.
- 1843. *Psychologie, indledet ved allmindelig biologie: sammentrængt Fremstilling*, Schultz, København.
- H. Spencer: 1870-1872. *Principles of psychology*, 2 voll., William & Norgate, London.

-
- H.J. Steffens: 1979. *James Prescott Joule and the concept of energy*, Science History Publications, Dawson.
- E.B. Tylor: 1871. *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom*, John Murray, London 1871.
- K. Vogt: 1854. *Physiologische Briefe für Gebildete aller Stände*, Rickert, Gießen.
- W. Wundt: 1864. *Vorlesungen ueber die Menschen und Thierseele*, Voss, Leipzig.
- 1874. *Grundzüge der physiologischen Psychologie*, Engelmann, Leipzig.
- 1896. *Grundriss der Psychologie*, Engelmann, Leipzig.

Gesture, Act, Consciousness. The Social Interpretation of the Self in George Herbert Mead

Rossella Fabbrichesi

Dipartimento di Filosofia
Università degli Studi di Milano
(Italia)

1. The pragmatist context and James's radical empiricism

As Morris writes in his introduction to *Mind, Self and Society*, the principal merit of pragmatism was to offer a view of mind and intelligence able to take into account both evolutionism and the core ideas of American political revolution. "This doctrine has dramatically called attention to the factor of developmental change in the world (...). The implication seemed to be that not only the human organism but the entire life of mind as well had to be interpreted within the evolutionary development" (Mead, 1934: IX). We can interpret in this light the radical criticism that pragmatism gives to the notion of consciousness (as related to the atomic conception of the individual) and to ontological dualism (as connected to mechanism and the unequal division of the society).

In the years between the 19th and 20th centuries, we witness many attempts of

weakening the eternal opposition between mind and matter, the physical and psychical worlds. In the US, William James – following some intuitions by Charles Sanders Peirce, co-founder of the pragmatist movement – was surely the one who put the final word on the division between the psychical field of mental phenomena and the physical field of natural data. On this ground, he was led to devalue, with very good arguments, "the non-entity called consciousness" (James, 1912: 2), and to provide an image of reality where the *experience* of the world and the *experiential activity* replaced respectively the idea of a transcendental consciousness and the mere factuality of the given. As for James, it was necessary to conceive the world as the "simultaneous" apparition of a same matter or "stuff", that we only represent either *as* physical or *as* mental, but which is neither physical nor mental (on the metaphysical plane). Therefore, he finally talks of "radical empiricism", by substituting the famous expression "stream of consciousness", developed in the *Principles of Psychology*, with the idea of a continuous stream of experience. In one of his last conferences, James expressed himself in a wholly inquisitive manner with respect to the existence of consciousness, and finally understands it in purely functional and non-substantial terms. He claimed that the spiritual principle of man had become a purely ghostly entity in the hands of such writers as Schuppe, Natorp, Munsterberg. "I believe – he wrote – that consciousness when once it

has evaporated to this estate of pure diaphaneity, is on the point of disappearing altogether". It is "a mere echo, the faint rumor left behind by the disappearing soul upon the air of philosophy" (James, 1912: 3). In order to avoid this outcome, we have to adhere to the vision of a "radical experience": an immanent *that* which shows itself so as it is, before the intentionality of consciousness and before the appearance of a given 'out there', before any qualified *what*. Thus, the act of knowing is always the "addition" of a specific determination that produces a detachment from the field of radical experience. In other words, to know is an activity, not so different from many others, and not at all a foundational one. Let's then substitute the distinction between consciousness and world with "that of an absolute experience not due to two factors", but spread in a pragmatic equivalent. "My thesis is that if we start with the supposition that there is only one primal stuff or material in the world, a stuff of which everything is composed, and if we call that stuff 'pure experience', the knowing can easily be explained as a particular sort of relation towards one another into which portions of experience may enter" (James, 1912: 7). Things and thoughts are not "heterogenous", but are made of the same matter that cannot be *defined*, but can just be *experienced*. This is the "matter of experience". Mead wrote that "there has been of late in philosophy a growing recognition of the importance of James's insistence that a great deal has

been placed in consciousness that must be returned to the so-called objective world" (Mead, 1934: 4).

James referred to consciousness as an *addition* to the field of experience. However, consciousness has been traditionally found, at least in Western thought, by *epoché*, reduction, precision, abstraction or, in a single word, *subtraction*. According to the Western framework, then, consciousness, with its rational states and faculties, would appear at the end of a process of philosophical purification of the empirical ground. From Brentano's intentionality to Husserl's transcendental consciousness, from Sartre's imaginative and essentially free consciousness to the call of consciousness and the choice of authenticity that inspired Heidegger's *Sein und Zeit* (and his Agostinian temper), most of Western 20th century philosophy is 'consciousness-oriented'. For this reason, the alternative path followed by James and Mead (and we should certainly add Peirce)¹ has been obscured by the dominant Cartesian framework. The aim of this article is to point out the relevance of these American masters and to survey the consequences of their thoughts in respect to a profound revision of the phenomenology of consciousness and of rationality.

¹ Peirce as worked on the 'destruction' of introspection and the leading role of consciousness as much as James. See on this point "Some Consequences of Four Incapacities", in Peirce (1992: 28-55).

James's pragmatism was taken on by George Herbert Mead² at the beginning of 20th century. Mead developed his mentor's thought by contributing to the field of social psychology and working on a reconsideration of the concepts of Self, gesture, and language. We owe to him a complete reconfiguration, in genealogical terms, of mind and consciousness: "If we abandon the conception of a substantive soul endowed with the self of the individual at birth, then we may regard the development of the individual's self, and of his self-consciousness within the field of his experience, as the social psychologist's special interest" (Mead, 1934: 1). This point is

²Some preliminary biographical hints on Mead are needed, given that he is a relatively unknown author, except among social psychologists. Between 1891 and 1931, year of his untimely death, Mead worked almost always at the Chicago University. There, together with Dewey, Mead set up a famous school inspired to the principles of Pragmatism and social psychology. Actively committed even in civil and political society, Mead wrote just a few articles on specialized journals, without ever publishing a monographic essay. His most interesting production has been posthumously collected by his pupils: *Mind, Self and Society* (Mead 1934), a transcription of his most relevant academic lectures; *The Philosophy of the Present* (Open Court, Chicago, 1932); *Philosophy of the Act* (University of Chicago Press, 1938), an important as much as neglected book. In the philosophical field, Mead is scarcely studied. An evaluation of Mead as a philosopher has been provided by Joas (1997). The most important studies on Mead in Italian are Nieddu (1978), Sini (1996), Calcaterra (2008), and Baggio (2015).

actually at stake in an antidualistic and processual vision of the natural world.

Mead's studies were conducted under the direction of Royce (in the light of an idealism focused on semiotic-social themes) and under the influence of Wundt. However, Mead felt that Wundt's approach did not devote enough attention to the social dimension of the act, and he developed a non-reductionist theory of the mind in which the symbolic dimension and the notion of gesture play a crucial role. In Morris's words: "Mead's endeavor is to show that mind and the self are without residue social emergent; and that language, in the form of the vocal gesture, provides the mechanism for their emergence" (Mead, 1934: XIV). These ideas should also be considered the theoretical grounds of social psychology (which has been funded by Mead). They imply a complete rebuilding, based on the hypothesis of evolutionism, of the epistemological architecture that characterizes the Cartesian and modern era. More than a simple disciplinary novelty, Mead's thought amounts to a theoretical revolution, in the way in which the relationship between individual and society, gesture and rationality, psychical and physical world is conceived. Mead interprets the individual psyche as an adaptive result of a founding sociality, and sees sociality not as a mere aggregation of many discrete individuals, but as a result of an act able to test the different degrees of experience. "(...) minds and selves are essentially social products, products or phe-

nomena of the social side of human experience (...)” (Mead, 1934: 2).

By synthesizing the pragmatist and the ‘genealogical’ (by referring to Nietzsche along with Darwin) approaches, Mead proposes a revolutionary view of consciousness that had a strong impact on both psychology and philosophy, as I shall show in what follows.

2. The influence of Darwin and Wundt on Mead’s work

Since the early years of his lecturing activity, George Herbert Mead firmly believes that the theme is to be set up in the following way: consciousness is today attested in the human species, but the problem is how to explain the evolutionary “jump” which has brought to the genesis of such an important and species-related organ. As it might be understood, Mead takes on a position which distances him, on the one hand, from William James, who, as we have seen, had already given farewell years before to that “entity named consciousness”, on the other from a second thinker like-minded with him, John Watson, who used to reduce consciousness, in a behaviorist manner, to the ways of visible conduct.

With respect to the former, Mead’s position is discordant. Despite showing appreciation for his psychological writings, the theory of radical empiricism seems to him to pulverize an ineludible issue: con-

sciousness, with its equipment of expressions and meaningful forms, is actually an indubitable and precious acquisition in the constitution of the human. Still, Mead admits, this is not a matter of fact: consciousness is a symbolic formation which is the outcome of a process of becoming and, throughout evolution, has undergone radical transformations which have turned it into something extremely different from that original sketch of knowledge which it used to be. Even more, contrary to what James used to believe, it is an entirely linguistic phenomenon, which means to all intents and purposes a social phenomenon, and it is not the expression of inward motions. We must then make an effort to trace its genealogy back – a point that James never showed to consider.

With respect to Watson, as Mead points out, “Social psychology is behavioristic in the sense of starting off with an observable activity (...) but it is not behavioristic in the sense of ignoring the inner experience of the individual – the inner phase of that process or activity. On the contrary, it is particularly concerned with the rise of such an experience within the process as a whole. It simply works from the outside to the inside” (Mead, 1934: 7-8). Consciousness is mostly to be explained, not to be certified; what must be explained is its development, its function, its usefulness. It clarifies itself as emergency, initially scarcely relevant. What does allow it to advance and impose itself?

As we can see, Mead thinks in a Darwinian fashion – consciousness is an evolutionary effect – and behavioristically – consciousness makes its first appearance as a form of conduct visible in its sensible effects – still he does not miss the opportunity to take account of the lesson of the idealists, with whom he was acquainted thanks to Royce. His view might be well defined as a phenomenology of consciousness, genealogically and symbolically oriented. “We want to approach language not from the standpoint of inner meanings to be expressed, but in its larger context of cooperation in the group taking places by means of signals and gestures. Meaning appears within that process. Our behaviorism is a social behaviorism” (Mead, 1934: 6). Mead’s starting point is based on some of Wundt’s best insights. The German psychologist had underlined the dynamical structure of consciousness and had proposed a parallelism between psychical and physiological events. With some affinities with the work that James (with Lange) was doing in the field of the theory of emotions (cfr. Mead, 1934: 20-1), Wundt found a parallelism between the phenomena of consciousness and the physical mechanisms in the body. And these operations are “located inside of the act, for all takes place in the body is action” (Mead, 1934: 21). Nothing can be solely a static, physiological and mechanical state. “We come to the sensations and undertake to state them in terms of complete reflex action. We deal with the sensation from the standpoint of the stimu-

lus, and when we come to deal with the various emotional states we deal with them in terms of the preparation for action and the act itself as it is going on”. The different sets of psychical acts are nothing but the different phases of the act. “Parallelism, then, is an attempt to find analogues between action and experienced contents” (Mead, 1934: 21). In Mead’s radical interpretation of these parts of Wundt’s theory, consciousness has to be seen essentially “from the point of view of action” (Mead, 1934: 22) “with an emphasis upon conduct, upon the dynamic rather than the static” (Mead, 1934: 24). We cannot observe *states* of consciousness, but just *acts* of conscience, as pure dispositions to behave. These dispositions cannot be found, however, in a central nervous system, because its unity is just a “unity of integration” (Mead, 1934: 24). In conclusion, Mead notes the ambiguity of the term ‘consciousness’: it cannot be used to build some form of parallelism with physiology, and it seems to need itself an explanation and a genealogy. The proper object of psychology will not be, therefore, consciousness, but the experience of the individual in its relation to the conditions under which experience expands itself. “What I am insisting upon is that the patterns which one finds in the central nervous system are patterns of action – not of contemplation.” (Mead, 1934: 26).

Human agents have a readiness to act or general disposition toward the objects of the world, which is made possible by a cer-

tain organization of the nervous system that grounds certain possibilities of action. For example, a distant object is always spatially approached in the light of the practical purpose that will be realized when the contact with the object will become possible. The later stages of the act are already present in the early stages, and they determine how we are going to approach the object and the steps in our manipulation of it.³ We might start from here in order to explain every anthropological form of structuring: the first step is the act, which is not for the most part willed, intentioned, decided, but which is simply performed. The crucial datum in psychology, as Mead notices (Mead, 1934: 8), is the act, not the individual tract, and the act is an ‘organic’ and socially rooted process. It is never exerted singularly, but demands a shared and publicly recognized practice.

Mead keeps, then, some important acquisitions of Wundt, and mostly the following one: each and every behavior stems from a gesture, which is to be considered as the nucleus out of which the act spreads. The gesture, then, is initially the simple incentive that triggers a social response⁴. It is the gesture that enables the reciprocal adjustments between different individual organisms, which provokes an appropriate

³ It is worth noting the assonance between these parts of Mead’s theory and the actual researches on “cognition in action” and “affordances”.

⁴ The gestures are “early stages of social acts that precede the symbol proper, and deliberate communication” (Mead, 1934: 15).

response, within which any organism performs its own part so contributing to the constitution of the act in its wholeness and by producing a behavioral analogy.

Mead’s stance is less Darwinist than it might seem at a face value: in fact, in *The Expression of the Emotions in Man and Animals*, Darwin wisely analyzed the gestures leading to the expression of the emotional attitude of individuals, but, as a matter of fact, he hypothesized the shift from an inner (mental) state to an exterior (expressive) state, position which does not convince Mead (Darwin, 1872). There is no evidence, as he thinks, to postulate the existence of states of consciousness vibrating beyond and before the expressive gestures. The same objection is addressed to his master Wundt, and just in relation to the concept, among other things enlightening, of “gesture”. No gesture is given as exteriorization of a process of thought: simply, the act is the whole and it is also the *primum* from which one must start. Wundt recognized very well that the primitive situation is that of the social act which involves the interaction of different forms, and the reciprocal adjustment of the conduct of these forms. However, he did not realize that these different phases of the act do not always carry with them what we call an “inner attitude” (Mead, 1934: 45). “If we assume that there is a certain psychical state answering to a physical state how are we going to get to the point where the gesture will arouse the *same* gesture in the attitude of the other individual? In the very begin-

ning the other person's gesture means what you are going to do about it" (Mead, 1934: 49). The last point is worth stressing. The gesture, in its primitive stages, is not a sign of an emotion or of an idea: it is simply a signal that asks for a response. According to Mead, Wundt, in fact presupposes the Self as an antecedent to the social processes in order to explain communication, whereas the Self must be accounted for in terms of the social process. By presupposing the existence of the mind right from the start, Wundt fails to give an explanation of its arising in the process of communication. "Then the origin of minds and the interaction among minds remain mysteries" (Mead, 1934: 50). Finally, Wundt overlooks the importance of communication in the origin of what we call 'mind'; his parallelism remains a dualism.

3. A conversation of gestures

Let us carefully consider Mead's position: according to him, gestures are responses, not reflections, as he says. Thus, they are actions, which are empirically observable and pragmatically assessable. These actions are repeatable and, in the long run, they become habitual. Therefore, they become various and gradually more complex forms of life. The centrality of the act – and in the first place of the gestural act – is a theoretical move which, in itself, ratifies the philosophical relevance of Mead, and that definitely dis-

tinguishes him from most of the social psychologists whose ideas were influential at that time, and who also worked in Chicago.

If read under a philosophical perspective, his path brings us to say, along with Carlo Sini⁵, that the gesture works as a true world-openness, inasmuch as it inscribes a primeval nucleus of *in fieri* praxis, in-cising the real and de-ciding the course (*poros*) of experience⁶. The gesture is an emergence which changes the surrounding horizon, by tracing in it the furrow of a path. It is the pragmatic unity *par excellence*: a "grapheme", a writing of the body and, all together, of the world⁷ – or, better, the birthplace of both these polarities. "The gesture is not 'someone's gesture'; on the contrary, each and everyone is entrusted to the event of the gesture" (Sini, 1996, 21). In its opening itself up, the gesture calls for an answer: it lays out the harmonic threshold of the responding and of the cor-responding, thus allowing the concordance, the shared resounding of the living beings.

⁵ In my reading of this topic I particularly follow Sini (1996).

⁶ 'Experience' stems from the Latin words *ex-perior*, meaning "finding a way which leads out of". Within the theme survives the Greek word *poros*, which stands for "path", "itinerary", "stratagem".

⁷ "The gesture is the happening of that border, of that threshold, so that there is something to do, that is, there is something to respond and correspond to what happens" (Sini, 1996: 20).

Mead's favorite example is that of the dog fighting, which he designates as a "conversation between gestures". A dog sets out to attack the rival dog: to hypothesize the existence of an inner canine consciousness to which the exterior gesture of the teeth-grinding corresponds is nothing but an anthropomorphic projection of the state which we have learnt to determine as 'conscious'. Gestures here are not "meaningful" yet; a dog does not reflect over what is going to happen and does not decide to shift itself because it is aware of the consequences of its and other people's behavior.

Notably, what offers itself to our view is only the reciprocal adjustment of stimuli and responses, of actions and reactions which, in this case, are dissimilar. To the first dog's stimulus of rage responds the reaction of fear of the second: a dog launches an attack, the other flees away. Like in a dance, positions change in a reciprocal connection with the partner's movement, they adapt themselves to the change of his gestures. There is no language here, no intention or psychism is attestable. "The other person's gesture means what you are going to do about it. It does not mean what he is thinking about or even his emotion" (Mead, 1934: 49). The first gesture means the performed action of the attack, the second the unavoidable reaction of the escape. The symbol has not arisen yet, because there is no sharing of common attitudes. The same thing happens – although with a stronger reciprocity – when we si-

lently answer to a glance launched in the air just in our direction: enticed into a "common place", we find ourselves somehow compelled to respond, that is, to take part in the act, as if a ball had been thrown at us which we find instinctive to prevent from falling down. We swiftly tune in the gestural openness of the other- even if only by lowering our eyes – and it is just this mutual correspondence that determines the subsequent relation, with its symbolic and mediated practice.

Mead analyzes with phenomenological subtlety these steps of progressive reciprocal adjustment and starts thinking that consciousness comes 'ex post', so to speak, that it raises up as an *outcome* of these adjustments, as a specialization designed to achieve a better concordance. Gestures do not presuppose consciousness. Rather, consciousness is the product of the acts becoming more and more complex and reciprocal.

He follows the example - an extremely convincing one – of the relation between the parent form and the kid form: the succession between the "stimulating cry, the answering tone on the part of the parent-form and the consequent change in the cry of the child-form" (Mead, 1934: 44) become stimuli for a reciprocal re-adaptation until the social act gets accomplished in the most satisfactory way for both, thanks to a syntony which is not simply the intermingling and synthesizing of the voices. So the child has his own self in that 'other' from himself which is the breast: the thing for which he

experiences his being 'breast-fed'. But even the mother has her own self into the other who is the child, for whom she is mother and source of nourishment. The gesture of the cry of the breast-fed is a stimulus which calls for caring, activating a series of answers more and more elaborate which will bring to language and to the reciprocal understanding, thanks to the activation of a shared meaning. On this side, I think that the considerations by the great infant psychologist Daniel Stern (1985) could be useful, too. According to him, the resonance between mother and child is produced exactly following the rhythm of a continuous connection performed at the right attunement of the daily care practices. An infinite number of times will the mother propose "themes" in her games with the newborn and an infinite number of times will the child vary them with his crossed glances, lallations and cries. Knowledge will be produced in the syn-phony between a glance and a gesture, a gesture and a movement, a movement and a vocal reply. It is not really here a matter of imitation but of an "affect contagion", writes Stern, of a gestural pragmatics, exactly as a conversation of gestures, in Mead's sense, which has not that much to do with the cognitive involvement.

The act is then the outright 'fact'; a fact straightforwardly social and not surely elementary, that paves the way for the setting up of subjectivity and interiority. Original is the communicative conduct, the 'for' of the reference towards something

other in taking distance 'from' other; the hendiadys of co-science⁸. The intentionality and cogitating rationality supervene at a second time:

Contrary to Darwin, however, we find no evidence for the prior existence of consciousness as something which brings about behavior on the part of one organism that is of such a sort as to call forth an adjustive response on the part of another organism, without itself being dependent on such behavior. We are rather forced to conclude that consciousness is an emergent from such behavior; that so far from being a precondition of the social act, the social act is a precondition of it. The mechanism of the social act can be traced out without introducing into it the conception of consciousness as a separable element within that act; hence the social act, in its more elementary stages or forms, it is possible without, or apart from, some form of consciousness. (Mead, 1934: 17-18)

Organism and environment, then, are always involved in a pragmatic-gestural relation which marks the creation of a perspective on the world, an articulation in pre-semiotic terms, but certainly already anticipatory of symbols. As Mead in fact writes, the shift from the gesture to the symbol in human culture occurs rapidly. When gestures become the vehicles of an intentional and aware communication, fundamentally institutionalized, the symbolic apparatus with its supply of meanings makes its appearance. But the specific nature of symbolic experience, as we'll see

⁸ We must not forget that the etymological root of the word is *cum-scientia* or, as Tertullian used to put it, *communis complurium scientia*.

immediately, is not conventional, and lies properly in that process which Mead defines as *taking the attitudes of the others* or *taking the role of the other*.

4. Taking the role of the other

Let us see how this further passage in the genealogy of conscience configures itself. When the gesture expresses an idea which presupposes it, and, at the same time, the same idea emerges in another subject, then we enter the field of an outright symbolic exchange. When the gesture evokes in us the same response and the same attitude which the gesture evokes in the others (the rage itself of the first dog, as it were, and not a reaction of escape and fear), here we have a symbolic conversation and no longer a purely gestural one. It is evident, then, that in the animal world such an exchange gives itself in rare and specific cases. It is in the anthropologic environment, precisely in the place where language and signification do arise, that such a process sets itself up in the fullest way: in fact, it is the only one which entails a symbol that has a meaning for the first individual, who, in turn, evokes the same meaning in the second individual, who is now recognized by the social group. The meaningful gesture, then, makes the subject who accomplishes it aware of the others' attitude towards the gesture itself, and allows him to adjust his own behavior subsequent to that of other

individuals in compliance with that given attitude. The answer to the first gesture started up by me gets then "impersonated" and assimilated by others: I take on myself such a new attitude by rebound, playing from within the relation the same role as the one who is in front of me, a role which allows me to recognize myself, making the gesture of the other become part of my being conscious of the whole situation. In order to structure my own interiority, I am compelled to *alter* and *communicate myself*: only in other people's response, broadly and generically speaking, I retrieve the boundaries of my own self and of its (very important for life in society) states of consciousness. Consciences – we might say – stem from a process of disambiguation with respect to an originally blurred and promiscuous ground of continuous exchange between the involved parts.

In order to better comment on his proposal (which is in fact only vaguely foreshadowed in his writings, so that one must work hard to tease out of it the philosophical reminder), let us make a simple example. In this first communicational relationship, as we have noted, the stimulating gesture is different from the responding one and we are spectators of pure idiosyncratic conducts, although reciprocally accommodated and belonging to a common act. To the child's cry the parent's care follows, but only for the one who observes and is equipped with conceptual tools linked to the concept of causality and responsibility. It is not certainly so for the

child, and, only in a confuse manner, for the new parent. Still, step by step, the adult and the newly born baby will tune themselves to a shared response, which will establish for anyone that one cries *in order to* be looked after. It is here that sign and signification do make their appearance. However, in order to effectively promote a shift from a conversation between gestures to a symbolic conversation, along with the upsurge of that fundamental gesture which is the vocal one, a different condition must be given. It is not sufficient for the stimulus A to ‘provoke’ (that is, literally speaking, to call for) the response B. It must even stimulate itself to give the same answer as B, which, then, will no longer become ‘mine’ or ‘your’ own response, but a response commonly negotiated and publicly participated; that is, an answer which is no longer mine or yours, but – generically and much more efficaciously – ours. In order to do that, I take the attitude of the other, I ‘evoke’ (etymologically: call from the outside) in myself the same answer which I evoke in other people, I answer *as if* I were the other, or, even better, as if I were all the other participants in the linguistic ‘game’. I assume, then, a common idea behind the conduct (mother and son both think of the pap), that is, I hypothesize a consciousness which acts as a coordinating agent of the organized responses. The invention of consciousness is substantially designed to the following aim: to persuade oneself of one’s being part of a common world, to communicate himself to

others. Even for Mead consciousness is first and foremost *communis complurium scientia*.

We are more or less unconsciously seeing ourselves as others see us. We are unconsciously addressing ourselves as others address us; in the same way as the sparrow takes up the note of the canary we pick up the dialects about us. (...) We are calling out in the other person something we are calling out in ourselves, so that unconsciously we take over these attitudes. We are unconsciously putting ourselves in the place of others and acting as others act. I want simply to isolate the general mechanism here, because it is of very fundamental importance in the development of what we call self-consciousness and the appearance of the self. We are, especially through the use of vocal gestures, continually arousing in ourselves those responses which we call out in other persons, so that we are taking the attitudes of the other persons into our own conduct (Mead, 1934: 68-9).

The “internalization” of conversation of gestures which we carry on with other individuals, Mead concludes, fully and legitimately constitutes the essence of thinking (Mead, 1934: 47); and ‘mentalization’, as it is generally said today, implies taking other people’s acts as if they were one’s own, in a rebound from the explicit being observable from the outside to the implicit which is internally stated. Thus, internalization means, just as it used to be for Nietzsche, a counter-stroke in virtue of which the self lifts up and imposes itself starting from the ‘average measure’ established by common thinking. Consciousness, as we read in the *Gay Science*, does not belong to the individual, but to the “social and communitarian side” (Nietz-

sche, 2001: § 354) and man only is the “sign-inventing man” who can afford it.

Mead thinks exactly in the same way as Nietzsche (in whose view, however, the common is not certainly the gregarious, nor is it what conduces man to get sick): we interiorize the primitive conversation of gestures and assimilate the public and conventional answers, by making them become private and by depositing them in a shared place which we define as ‘mind’ or ‘consciousness’. But the ‘my’ remains what originally it used to be: the ‘ours’, or, better said, the ‘other’s’, taken on as “mirror” and “surface” of consciousness. As in the germinal forms of reflections typical of Archaic Greece, the Self addresses the “I” in the second person and only in this way it manages to detect it and tease it out from the circularity of the acts. “And hence the origin and foundations of the self, like those of thinking, are social” (Mead, 1934: 173). With reference to this, I will confine myself to quoting once again one passage of *Mind, Self and Society*, among the many dedicated to a lucid outline of the issue: “Selves must be accounted for in terms of the social process, and in terms of communication; and individuals must be brought into essential relation within that process before communication, or the contact between the minds of different individuals, become possible” (Mead, 1934: 49-50). What comes first is this essential “ontology of relation”. The same body does not originally experience itself as belonging to a self: it becomes as such when it “de-

velops a mind in the context of social experience” (Mead, 1934: 49-50). This is an extremely simple and appropriate definition of an ancient and long-debated issue: only when it emerges something which is defined as “mind”, thanks to the symbolic exchange operated within that bigger body which is the society, we can say that we have a body and that body and mind constitute our own self⁹. As Mead puts it: “Mind arises through communication by a conversation of gestures in a social process or context of experience – not communication through mind” (Mead, 1934: 50). Thus, we can finally say that “language as made up of significant symbols is what we mean by mind” (Mead, 1934: 190 n.18).

In the second, symbolic phase of the social encounter we envisage not only the cor-respondence, as it happens in the conversation between gestures, but the projection, the analogy of conduct, the replacement of the self with the other and that of the other with the self and, therefore, the outright constitution of one’s own personality thanks to the activation of the highly

⁹ Continues Mead: “For if, as Wundt does, you presuppose the existence of mind at the start, as explaining or making possible the social process of experience, than the origin of minds and the interactions among minds become mysteries. But if, on the other hand, you regard the social process of experience as prior (in a rudimentary form) to the existence of mind and explain the origin of minds in terms of the interaction among individuals within that process, than not only the origin of minds, but also the interactions among minds cease to be mysterious or miraculous” (*ibidem*).

symbolic mechanism of the *as if*: ultimately, a metaphor-generating activity which allows me to transfer myself (*meta-pherein*) in the role of the other. Which means: to take on the *mask* of the other and only in this way to become ‘*person*’¹⁰.

I recognize my inwardness in the exteriority of the other’s gesture, I transfer (*meta-phero*) the “outside” into the “inside”. That I have a “Me” is therefore a counter-stroke of the intention which I attach to you in the process of formulation of a symbolic act, by conceiving of it as *similar* to the one which leads myself to express the way I do. *Taking the role of the others* is to be understood as “playing with masks” with others, ‘wearing the mask of the community’¹¹. At the very origin we do not find pure thought, nor functioning consciousness, but communication, conversation, role-exchange¹², *theater* plays. Consciousness – as Royce already used to indicate it - is a crowded place, a noisy one, unfit for a meditative introspection (Fabbrichesi, 2012; Miller, 1975). Mead mean-

¹⁰ As it is well known, the Latin word ‘person’ meant ‘mask’. See on that topic Cicero’s *De officiis*, where it is made clear how each person is to wear a mask which suits one’s own private or public role well, and, even better, which suits the many different social roles one is called to perform. Personality is therefore with no doubt multifaceted, and whoever performs an institutional role is called to wear the mask of the city, that is, of the community, in its wholeness.

¹¹ See above, footnote 10.

¹² The same thought is to be considered as “implicit conversation with oneself” (Mead, 1934: 90).

ingly insists on this point: consciousness is a *theatrical* scene.

Until this process has been developed into the abstract process of thought, self-consciousness remains *dramatic*, and the self which is a fusion of the remembered actor and this accompanying chorus is somewhat loosely organized and very clearly social. Later the inner stage changes into the forum and workshop of thought. The features and intonations of the *dramatis personae* fade out and the emphasis falls upon the meaning of the inner speech, the imagery becomes merely the barely necessary cues. But the mechanism remains social, and at any moment the process may become personal. (Mead, 1913: 2)

5. The vocal gesture

Among many symbolic acts, the most emblematic of all, as the true founder of self-consciousness, is the vocal gesture. Mead has devoted extraordinary pages to set out such a concept. The voice (or the scream – for instance, the first scream of the child) comes from the ‘outside’, even for whoever emits it. There is an anonymous and impersonal ‘It screams’, which bounces back both to who addresses and to who is addressed, by situating simultaneously their answers. The voice explodes in any direction, literally gashing the world, by causing a sense to resonate. The voice comes for everybody: not only for me who scream and amaze myself at my screaming, not only for you who are listening, but for each of us, in a very well-spread out field of the audible. It evokes in me the same answer

that it evokes in the other, especially when it becomes meaningful and awakens a common idea correlated to it. In the development of such “con-science” [*co-scire*], I can fix *as a consequence* the limits of my personal *scire* and understand the role which I perform in the “it screams”. The voice comes first and foremost for me, for the ‘me’ who I am. It is the voice that objectivates me as a speaking and, therefore, thinking subject. The self is so the outcome and the origin of the voice, the origin inasmuch as it is the outcome, spring and, all the same, effect of the imperious vocalism of communicating oneself. The vocal gesture fixes the Mine and the Other people’s, subjectivity and inter-subjectivity, and it is only stemming from the gestural explosion of vocalism that the two poles dispose themselves within the circle of the responding and the cor-responding. The vocal gesture, then, presents a special reflexivity of its own, by realizing an “auto-affective” and “auto-graphic” capacity which no other sign succeeds in reaching¹³.

There is a specific “enchantment of vocal gestures” (Mead, 1934: 102), i.e. one that persists even when the child learns how to undertake a dialogue with the others. An enchantment which in every cul-

¹³ On these topics, besides the already mentioned Sini, see for a phenomenological analysis also Di Martino (2005) and Bourgeois (1990). It is worth noting that Derrida (2003), provided an analysis of the phenomenon of the voice not so different than Mead’s – but by making no reference at all to the latter.

ture subsequently turns into the wisdom and melodic articulation of the singing in its proper form. Whereof there was peace, thereof there is a scream which tears the silence, which says something *about me to me* and the others, which imposes me and the others to myself. The vocal gesture does never have characters of privacy: just as the conscience which it brings about, it is an eminently public phenomenon. Eventually, the meaningful vocal gesture, just insofar as it does not possess specific objects differently from touch or taste, has them somehow at its own disposal. The voice is the only sensory organ which produces new things, literally, un-heard of. Its poverty is its richness: it gives a name to something that cannot be found, that is the universal point of view, the public truth – in other words: the concept (Sini, 1996: 35). Of course, that includes the concept of “I”.

The universality and publicity of the reference implied by the vocal signs fix the latter properly symbolical element and the presupposition of ‘reality’. For that reason, as we might say, when between two persons a shift takes place from conversation between gestures, as glances for instance might be, to word-exchange, one is compromised and an outright affective relationship – whether good or bad - gets undertaken. Unlike any other gesture, the word elicits identical meanings in all those who listen, publicly recognized meanings and bearers of universality. By saying ‘table’ we will all head for the table and ‘will be ready to use’ the table in the same way;

by pronouncing the word 'love' we will have defined in a conceptual sense and 'for all' that elusive responding which used to attract us, but that could immediately be dismissed.

How does – Mead wonders – such a community of response structure itself? By pure imitation? It is important for the American psychologist to wonder how language arises, by offering a hypothesis which is not content to speak of imitation, as it has been done to overcome Wundt's difficulties. When we hear the birds' singing and admire the sparrow's warbles repeating those of the canary, it seems to us that they enact an imitative process, such as the one which appears in the baby who learns how to speak from the parents' mot-toes. But it is not really a matter of imitation, as Mead says: it is a strengthening of one's own answer to the other, modeled on the other's vocalism, in the attempt to elicit in oneself the attitude one arises in the others. There is, then, an incorporation of the gesture of the other and an empowerment of its own, by trial and error (as it in fact happens in the infant's lallation, who tries to "tune in" better and better on the verse of the adult). The sparrow uses the same note as the canary not simply by repeating it, but also and especially by responding and evoking in himself the counter alter of the one who flies besides him. In fact, the sparrow responds 'to the point'. In this way, it affects in a double-fold way both himself and the canary in the act of listening. There is no imitation, then,

but the retrieval of an identical attitude to the purpose of accentuating the symbolic reach (Cf. Mead, 1934: 51). We are faced to the structuring of the transcendental condition of language, as emergence from the 'common' basis of the practical responses which intervene in the different forms of life.

6. The Generalized Other and the Social Self

Mead tells us even more about the 'common thought' by introducing a notion which will have a great fortune: that of the *Generalized Other*. Self-consciousness and the Self, as he explains, configure themselves only if expressed in a collective undertaking. But then we have to accept that, in order to become a self or a "social object", it is necessary to identify ourselves with what can be named "the Generalized Other". "The organized community or social group which gives to the individual his unity of self may be called 'Generalized Other'. The attitude of the generalized other is the attitude of the community" (Mead, 1934: 154). It is only by taking the role of the others, and especially by taking the role of that Other that is an organization of the attitudes of those involved in the same process, that we can get back to ourselves. Such *Generalized Other* is the community, that structures the individual in his own organic unity as member of a 'superior' body: every single

individual must take on this aware attitude by adopting well defined rules within the social game, he must learn how to assume this *common* role (that is, neither exclusively mine nor yours, but both mine and yours), and not simply the role of the other who confronts me; he must prove to be able to know how to play the game of his time and of his group. The notion of *game* then becomes fundamental: games are principally mediated by language, they are ‘language games’, as Wittgenstein would have said. Mead considers *game* as something different than mere *play* (Mead, 1934: § 20). In the *game* we see that not only an “alter-a[c]tion”, but a “comuna[c]tion” is produced. The distinction between *play* and *game* guides Mead in these central pages of his work: he analyzes the organized unity of the team-game (a privileged example is baseball), in which I must take part in the match by knowing how to indistinctively assume the roles of the various players and by learning how to take my action under control in conformity to them, by equipping it with normativity. Alternatively, suffice it to think of language, in which we assume the role of all the speakers of a certain *langue*¹⁴, and we learn how to control our expressions, by sticking to some rules. Different are the

¹⁴ I refer to the distinction between *langue* and *parole* evoked by De Saussure in his *Cours de linguistique general*, which I will later deal with, as a distinction between competence and execution in the use of a language.

things, evidently, in the free play, where the child identifies himself in a role and then in another (I act *as* the fireman, *as* the princess), with no organization, with no hierarchical and architectural units, with no finality.

By gradually identifying himself as the Generalized Other of his own community, and by assuming the attitude of the whole group, the child finally equips himself with a Self, equally Organized and Social. It becomes clear what allows Mead to say that I am “the others” and, particularly, I am the “Other” ‘in general’. “The structure, then, on which the self is built is this response which is common to all. For one has to be a member of a community to be a self” (Mead, 1934: 162). In the ultimate analysis, as Mead writes, self-consciousness means nothing but “an awakening in ourselves of the group of attitudes which are arousing in others, especially when it is an important set of responses which go to make up the members of the community” (Mead, 1934: 163). Any attempt to distinguish the Self from the Others is doomed to defeat, because precisely our selves do exist and come to be part of our experience inasmuch as we experience the selves of the others throughout their attitudes and common living (Calcaterra, 2008). The author concludes in a poetical and impressive way, in one of the few writings come down to us in their published form: “The desire of knowledge of the conditions in which other populations live, work, love or fight springs up from that fundamental curiosity

that is the passion of self-consciousness. We must be the others if we want to be ourselves” (Mead, 1924-5: 277).

7. Self, I, Me

Let us now focus on the Self, a topic which Mead deals with in a very important writing, *The Social Self*, published in 1913 and above quoted. According to Mead, the difference between the Self and the physical organism is that the former can see itself as an object.

The English word *self* brings us back to the reflexive which indicates at the same time a subjective and an objective form. Just insofar as the Self can be an object to itself, it qualifies itself as a social and collective experience, and not as a personal and inward one. The Self is not “a more or less isolate and independent element (...) When we reach a self we reach a certain sort of conduct, a certain type of social process which involves the interaction of different individuals” (Mead, 1934: 164-5). That is to say, the Self is constituted by an entirely public stuff, by the material distributed by the lives of the others or, more exactly, of the material of the life in common with others. This appears all the more true if we stick to the pioneering investigations of the Austrian psychologist René Spitz. He was the first to describe the behaviors of those kids who, for some reason, were kept apart - for a long time or forever- from the person who used to take care of them, without manag-

ing to find a valid replacement. The physician visited many orphanages, where these kids were looked after very satisfactorily from a physical point of view, still without caring the relational and affective aspect. Many of these children inexplicably deteriorated, in some cases to the point of death. They displayed behaviors like bemoaning and calls (first month of separation), crying and weight lost (second month), rejection of physical contact, delay in motor development, tendency to get diseases, absence of expressiveness, procumbent position (third month), cessation of the crying and rare screams, lethargic state (after the third month). If within the fifth/sixth month of separation the child had the chance to find his attachment figure or someone who could replace it, these symptoms used to disappear; otherwise a coma could occur, or even death (Spitz, 1965). These investigations confirm Mead’s intuition: the structuring of the Self – even from the point of view of physical survival – is a process by all means social and relational. My own Self is, literally, into the hands and the gazes of the others.

This does not mean that one speaks only through the voice of the community. Mead was always mindful at preserving the space of freedom and individual responsibility. In the distinction to which he comes in the third chapter of *Mind, Self and Society*, by distinguishing between Self, I and Me, Mead in fact manages to successfully reach a further articulation of his own psycho-social analysis. A similar distinction had already

been put forward by James, and resonated in Peirce. But Mead has been for sure the first who dealt exhaustively with that topic, and laid it out with sharper clarity. According to him, the Self is to be conceived of as a split into the 'I' and the 'Me'. The 'Me' represents the organized set of attitudes inherited by the community: it is the conventional, institutional aspect of subjectivity, which I tacitly share with others. The I is instead the excess, the atypical emergence, the irreducible singularity which stands against the Me; it is the unforeseeable discard, the idiosyncratic break whose nature we cannot define beforehand. The individual is not only a member of the community, but reacts to that community and, in the reaction itself, he modifies it: his answer to the "organized attitude" provokes the change, at times radical, of the society, in ways that conduce to the steady reset of the collective environment and of the public forms of life. The 'I' creates the 'Me', but at the same time the former reacts to the latter, or is itself created as a reaction to the latter. Thus, both the I and the Me contain *in nuce* different features of the Self. The Self is, in the ultimate analysis, not an entity with a stable core; it is not a substance, but always a predicate. The Self is, so to speak, "an eddy in the social current and so still a part of the current. It is a process in which the individual is continually adjusting himself in advance to the situation he belongs to, and reacting back on it" (Mead, 1934: 182). To sum up, the Self is the correlation between different communicative signs, understood as a "dynamic pro-

cess" of the experience. It does not have the nature as *unicum* and *fundamentum*. On the contrary, its nature is "double": the Self is both 'I' and 'Me', 'I' and 'Other', 'I' and 'Generalized Other', a subjective and objective pole of conduct.

In all these cases, as Mead sharply notes, I cannot still split myself with such a rapidity that I can fully capture my own self in my 'originality'. At the time in which I see and represent myself, I am already far from the "I" and re-conquered by the "Me". The 'I' is therefore "a historical figure", an effect of memory and recognition; what I was a second ago is the 'I' of the 'Me'. "The I is in certain sense that with which we do identify ourselves. The getting of it into experience constitutes one of the problems of most of our conscious experience; it is not directly given to experience" (Mead, 1934: 174-5). The normal situation is one which involves a reaction of the individual which is socially determined, but to which he brings his own responses as an I. Yet, we cannot exhibit the response while responding.

The 'I' emerges then within the folds of the Self; by the time it gets recognized it is already a "Me"; "The 'I' of this moment is the 'me' of the next moment" (Mead, 1934: 174)¹⁵. And 'Me' is the organized, habitual,

¹⁵ "The I of introspection is the self which enters into social relations with other selves". And moreover: "The mechanism of introspection is therefore given in the social attitude which man necessarily assumes towards himself, and the mechanism of thought, in so far as thought uses symbols which are

conventional set of the common attitudes (*the various individuals “Me”*), just as they get deposited thanks to the system of language and symbols. The “I” names to the contrary the emerging of novelty, the competence in singular execution, the modifications, throughout individual answers, of the community asset. The ‘I’ is responsible for the conduct “in the first person”, the one which escapes and will always escape the “social control” which is expression of the ‘Me’. Something similar was thought by De Saussure when he used to distinguish between *langue* and *parole*.

Within the “I” we find the “Me”, or, even, within the “Me” we find the “I”, on which the ‘Me’ never succeeds in keeping hold. The ‘I’ is the break from the ‘Me’ and of the ‘Me’ from the ‘Self’ (because it is, nevertheless, always the chorus of the ‘Me’ which brings to the solo of the ‘I’). And again: it is the Self, structured in the rebound of the community, which generates the ‘Me’ and the ‘I’. The Self as *it-self*, i.e. as a third person who lives within the first.

8. Conclusions

I would like to conclude by quoting an extremely beautiful sentence from a fragment added in a footnote to the first edition of *Mind, Self and Society* (Mead, 1934: 223, n.25). Mead refers to his own

used in social intercourse, is but an inner conversation” (Mead, 1913: 4).

theory by speaking of “a social theory of mind”: if the mind structures itself in a social way, he writes, “the field or locus of any given individual mind must extend as far as the social activity or apparatus of social relations which constitutes it extends; and hence that field cannot be bounded by the skin of the individual organism to which it belongs”. The reference to the horizontal extension of consciousness, outside the borders of the individual skin and brain, leads us to think of an extended and distributed mind, just as the one of which many cognitivist thinkers (see e.g. Clark, 2008) maintain today, thinkers who, I believe, would have much to learn from Mead.

The point is not that George Herbert Mead simply started a new discipline called social psychology, but that he interpreted the individual and inner psyche in a totally innovative manner. He made two very important points, which deserve a more thorough appreciation and interpretation. First, he traced a genealogy of consciousness, by explaining that it is not a datum, an origin, or a principle, but a consequence, a result of the evolution of gestures and symbolic attitudes; second, he explained that consciousness produces itself as a sort of “transfer” from the outside to the inside, from the communal to the individual, and that this transfer is made possible by the use of language and signs. The human being becomes an ‘I’ when he learns how to use the public signs in a private way, when he learns to address himself as others ad-

dress him. The Russian psychologist Vygotsky (1962) can be associated to Mead in this respect. Along the same lines, and more or less in the same years, Vygotsky identified ‘external’ with ‘social’ and presumed that consciousness and all the superior functions of the psyche are an outcome of trans-individual social relations. It is exactly the public context and the social recognition that transform a mere impulse into a gesture and a gesture into a symbolic sign, which belong to their users only in a derivative sense. The “internalization” is a cultural operation, made possible by our multiple social and ‘external’ relations (languages, habits, praxes, rituals, etc.), and all the superior functions of the psyche constituting the personality are born as social relations. “The internalization in our experience of the external conversation of gestures that we carry on with other individuals in the social process is the essence of thinking” (Mead, 1934: 47).

At the end of the 19th century, the word ‘consciousness’, ennobled by Hegel and by German idealism, underwent a series of concentric attacks arising from the most diverse directions. From Nietzsche – who took consciousness to be a ‘surface effect’, and, even more radically, “our most miserable organ” (Nietzsche, 1967: Ch. III), “a long-term mistake” (Nietzsche, 2001: § 11) – to Charles Sanders Peirce, who added to his list of “incapacities” the faculty of introspection (Peirce, 1992: Ch. 3), up to William James, who worked, as we have seen, in the direction of a demolition of the “non

entity called consciousness” (James, 1912: Ch. 1), and finally to Mead and Vygotskij. The list should not go too far, especially in the field of philosophy. Supporters of consciousness will have still many cards to play in its defense, and with excellent arguments. From Brentano to Husserl, from Jaspers to Sartre, consciousness will continue to exhibit its own primacy as a transcendental and foundational element of human knowledge and balance.

Yet, Mead’s view deconstructs the traditional interpretation of the mind and of the open access to our thoughts, the reference to a common ground and the building of an internal, free space. These are decisive issues, especially in our present time, where the space between private and public seems to flake and lose its traditional borders. The effort to understand how this space originates and how it evolves remains an ineludible task for the future of philosophy.

References

- G. Baggio (2015). *La mente bio-sociale. Filosofia e psicologia in G. H. Mead*. Pisa: ETS.
- P. Bourgeois (1990). “Role taking, Corporeal Intersubjectivity, and Self: Mead and Merleau-Ponty”. *Philosophy Today*, 2
- R.M. Calcaterra (2008). “Individuality and Sociality in Science: G.H. Mead’s ‘Social realism’”. *Cognitio*, 9/1.
- A. Clark (2008). *Supersizing the mind*. Oxford: Oxford University Press,

- C. Darwin (1872). *The expression of the emotions in man and animals*. London: John Murray, 1st edition .
- J. Derrida (2003). *La voix et le phénomène*, Editions Quadrige, Paris,
- C. Di Martino (2005). *Segno, gesto, parola*. Pisa: ETS.
- R. Fabbrichesi (2012), *In comune. Dal corpo proprio al corpo comunitario*. Milano: Mimesis.
- H.G. Glock (1986). "Vygotsky and Mead on the Self, Meaning and Internalization". *Studies in Soviet Thought*, 31.
- W. James (1912). *Essays in Radical Empiricism*. New York: Longman Green and Co.
- H. Joas (1997). *G.H. Mead. A contemporary Re-examination of his Thought*. Cambridge: MIT Press.
- L. Koczanowicz (1994). "G. H. Mead and L. S. Vygotsky on Meaning and the Self". *The Journal of Speculative Philosophy*, 8/4.
- G.H. Mead (1913). "The Social Self". *Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, 10: 374-380.
- G.H. Mead (1924-5). "The Genesis of the Self and Social Control". *International Journal of Ethics*, 35/3: 251-277.
- G.H. Mead (1934). *Mind, Self, and Society*. Chicago: Chicago University Press. With an introduction by Charles Morris.
- D.L. Miller (1975). "Josiah Royce and George H. Mead on the Nature of the Self". *Transactions of the Peirce Society*, 11.
- A.M. Nieddu (1978). *George Herbert Mead*. Sassari: Gallizzi.
- F. Nietzsche (1967). *On the Genealogy of Morals*. Trans. Walter Kaufmann. New York: Vintage Books.
- F. Nietzsche (2001). *The Gay Science*, trans. J. Nauckhoff. Cambridge: Cambridge University Press.
- C.S. Peirce (1992), *The Essential Peirce*, N. Houser and C. Kloesel (eds.), Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- C. Sini (1996). *Gli abiti, le pratiche, i saperi*. Milano: Jaca Book.
- R. Spitz (1965). *The first year of life: a psychoanalytic study of normal and deviant development of object relations*. New York: International Universities Press.
- D. Stern (1985). *The Interpersonal World of the Infant*, Karnac Books, London.
- L. Vygotsky (1962). *Thought and Language*. Cambridge: The MIT Press (rev. in 1986).
- C. Whitehead (ed.) (2008). *The Origin of Consciousness in the Social World*. Exeter: Imprint.

Identità elementare e identità genetica. La nozione di “genidentità” in Kurt Lewin

Luca Guidetti

Dipartimento di Filosofia e Comunicazione
Università di Bologna
(Italia)

1. Il problema dell'identità tra definizione e principio

La nozione d'identità ha senza dubbio rappresentato un fondamentale carattere distintivo tra pensiero metafisico e pensiero antimetafisico. In generale, i sostenitori della metafisica classica si basano su una visione essenzialistica o sostanzialistica, secondo cui l'identità coincide con la *permanenza* dell'essere al di là di ogni divenire, mentre gli antimetafisici riducono l'identità all'*eguaglianza*, ossia all'equivalenza semantica in contesti linguistici di sostituzione dei termini o delle proposizioni¹. Secondo questi criteri, se il metafisico considera il contesto semantico-linguistico come una conseguenza di una determinazione pre-linguistica o, come si suol dire, “ontologica” dell'oggetto identico, l'antimetafisico sostiene invece la cooriginarietà tra il piano se-

mantico e quello ontologico, in modo che risulti “identico” ciò che non varia nel corso della designazione oggettuale. In tal senso, la permanenza metafisica si riduce all'invarianza del *logos* riferito all'essere e – come rileva Carnap (1997: 374) – si tratterebbe in quest'ultimo caso di uno sviluppo della definizione leibniziana dell'identità, secondo la quale «*eadem sunt, quorum unum potest substitui alteri salva veritate*»². Così, mentre dal lato dell'identità metafisica si porrebbero gli esponenti della tradizione platonico-aristotelica (siano essi idealisti oppure realisti), dal lato dell'identità semantica si collocherebbero invece gli empiristi, da Ockham ai neopositivisti del Novecento, il cui contestualismo li mantiene al di qua della disgiunzione metafisica tra idealismo e realismo.

La distinzione tra metafisici e antimetafisici riguardo al problema dell'identità, occulta però il fatto di essere a sua volta il risultato di una posizione metafisica, in quanto fondata sull'assunzione di un principio – quello d'identità – che non è ultimo, ma il frutto di una *medesima* struttura definitoria che viene diversamente intesa o resa equivoca dai due partiti. Infatti, sia essa concepita come sostanza metafisica o come riferimento invariante di un segno linguistico, l'identità esprime in entrambi i casi la funzione *estensionale* del criterio adottato, che è la

¹ Intorno al problema dell'identità, sia dal punto di vista metafisico sia da quello antimetafisico, cfr. Carnap (1997: 370 sgg.), Gödel (1935), Waismann (1936: 56-64), Quine (1966: 129 sgg.), Lorenzen (1962: 77-81), Scholz (1965: 18 sgg.).

² L'espressione si trova nello scritto leibniziano, *Non inelegans specimen demonstrandi in abstractis* (1687), in Leibniz (1999: 846).

sua definizione³. Secondo quest'ultima, c'è sempre *qualcosa* che, rimanendo se stesso, "scorre" attraverso gli enti particolari oppu-

³ Per evitare ogni ambiguità, è bene chiarire la differenza che vi è tra una *funzione* e una *forma estensionale* e, dall'altro lato, tra una *funzione* e una *forma intensionale*. I termini che si riferiscono a individui (che Aristotele chiamava "sostanze prime") hanno una funzione estensionale (o senso denotativo) che serve a esprimere una forma intensionale (o senso connotativo), mentre i termini che si riferiscono a specie come attributi o proprietà hanno una funzione intensionale che serve a esprimere una forma estensionale (le "classi"). Se quindi trattiamo le specie come oggetti, esse appariranno come sostanze prime i cui nomi avranno una funzione estensionale, mentre la loro forma si presenterà come intensionale; se invece le specie sono considerate come "inerezze a" un soggetto, cioè come attributi, esse saranno simili alle "sostanze seconde" aristoteliche, con una funzione intensionale e una forma estensionale. Quindi le specie in quanto oggetti non potranno mai apparire come classi perché dovrebbero avere una forma estensionale che spetta loro solo nella funzione attributiva. Per questa ragione Carnap (1997: 165) le considerava come quasi-oggetti: la loro oggettivazione comporta infatti la perdita della capacità attributiva, né la questione può essere risolta con il cd. realismo dell'universale, poiché non si capisce come un'entità specifica o generica possa esprimere una forma intensionale; al massimo può esercitarne la funzione, come accade nel realismo platonico che richiede però l'individuazione della specie nell'idea. Da quest'ambiguità, come vedremo, si può uscire solo con la nozione di *struttura* in quanto prodotto logico tra forma e funzione. Tale prodotto dà infatti vita a una funzione di secondo grado che non considera gli "oggetti", ma l'insieme delle relazioni e delle loro trasformazioni. Quindi la struttura appartiene a una prospettiva non oggettivistica, non lineare, non elementarizzante e non atomistica.

re attraverso i segni, sicché l'identico appare come l'*invariante* rispetto alla variazione di alcune sue proprietà. Benché tale invarianza possa essere intesa come il prodotto di una scelta logica arbitraria o, all'altro lato, come una posizione ontologica necessaria, si tratta sempre di adottare un criterio di rilevanza che smarca ciò che è *oggettualmente* fisso rispetto a ciò che *accidentalmente* diviene.

Tuttavia, l'identità di ciò che è oggettualmente estensionale non contiene in sé il suo criterio, poiché non è possibile esprimerne il significato – cioè le "proprietà intensionali" – con i soli elementi che la determinazione estensionale mette a disposizione. Ciò vale sia per l'identità sostanziale, la quale deve far ricorso alle petizioni di principio dell'"unità", della "permanenza", dell'"unicità" ecc., sia per l'identità semantica, che è invece costretta ad affidarsi a operazioni deittiche esterne al discorso (dette da Carnap "fenomenistiche") allo scopo di riprodurre il *sensu* della diacrisi oggettuale. Ma se il criterio è esterno o viceversa tautologico, l'identità non può mai diventare *principio*; infatti dalla definizione estensionale dell'identità non può conseguire, in senso proprio, alcuna "proposizione fondamentale" riguardo al procedimento d'identificazione. Come ha mostrato Łukasiewicz (2003: 51 sgg.), tutte le definizioni che fondano i principi d'identità classici (siano essi metafisici o no) dipendono dalla definizione di *giudizio vero*, in cui enunciato e proprietà, ovvero piano logico e piano ontologico, corrispondendosi perfettamente, fissano la verità interna o "in sé" del relativo principio. Nessun altro giudizio,

e tra questi il cosiddetto “principio d’identità” ($a=a$), è vero di per sé, poiché la ragione di tale verità deve sempre fondarsi sulla verità del criterio, cioè – appunto – sulla definizione di “giudizio vero”.

Ora, per realizzare questa perfetta corrispondenza, il piano assiomatico-formale (teoretico) deve scontare la sua dipendenza dal piano operativo della “definizione ultima” che vincola la logica a una teoria dell’azione come *posizione* sintetica dell’identità. È quindi il *soggetto* dell’enunciazione a stabilire la verità attraverso la determinazione stessa della sua definizione: in tal modo l’oggetto può senz’altro mantenersi identico, ma non è in grado esibire la sua identità come un principio. Riducendosi alla sua *infinita riproposizione*, la nozione d’identità finisce in tal caso per compromettere l’assetto oggettuale di partenza, e con ciò anche definizione dell’“oggetto identico” come unità e permanenza o, dall’altro lato, come equivalenza. Seguendo l’indicazione di Alfred Korzybsky (1994: 93 sgg.), chiameremo “identità elementare” la forma estensionale dell’identificazione che considera l’individuo come un oggetto isolato, atomico e, in ultima istanza, assoluto. Tuttavia, il difetto principale di tale forma non sta tanto nel suo assolutismo, ma nell’elementarismo che l’accompagna. La sostanza e il soggetto identico non sono mai “scomponibili”: tutte le relazioni devono così essere esterne, inclusa quella del soggetto con il suo mondo. Ma se il mondo non appartiene alla sostanza, allora esso non serve a definirla e l’insieme delle determinazioni relazionali – inclusi lo

spazio e il tempo – risulta da ultimo accidentale.

2. Fonti e struttura della nozione di genidentità

A fronte di questo quadro contraddittorio o quantomeno inadempiente, il concetto d’identità che Kurt Lewin propone nei suoi primi scritti epistemologici, in particolare nel volume sul *Concetto della genesi* (1922)⁴, si segnala per un punto di vista che, in contrasto con le precedenti nozioni estensionali, mette al primo posto il senso connotativo o intensionale, in quanto volto a sostituire all’identità assoluta ed elementare un’identità *funzionale* di tipo “genetico” (*Genidentität*), più adeguata a esprimere i fenomeni d’identificazione sia nelle realtà fisiche, sia in quelle biologiche e psicologiche. Ma una semplice dimensione intensionale non è di per sé sufficiente all’identificazione. Infatti, in qualsiasi forma si presenti l’intensione – sia essa semplice qualità o funzione – essa non può soddisfare ad alcun principio di univocità, a meno di non ricorrere a un criterio esterno in base al quale decidere quali attributi siano più o meno salienti per cogliere l’identità: in tal modo saremmo però di nuovo regrediti dal principio alla definizione. Occorre dunque non abbandonare il requisito estensionale, dal momento che l’univocità di una funzione è sempre data dal suo oggetto, cioè dai valo-

⁴ Cfr. Lewin (1983b).

ri che ne soddisfano le condizioni poste concettualmente; ciò può avvenire tuttavia solo ricomprendendo tale requisito come un'articolazione interna alla stessa identità, mediante la ricostruzione del *processo* che porta alla costituzione oggettuale.

In tale prospettiva, la nozione lewiniana di *genidentità* – termine che compare per la prima volta in una pubblicazione scientifica nel 1920, all'interno dello scritto di Hans Reichenbach, *Relatività e conoscenza a priori* come esempio, accanto alla probabilità, del principio di coordinazione conoscitiva riguardo ai concetti fisici che «devono essere raggruppati in serie per definire la medesima cosa che rimane identica a sé nel tempo» (Reichenbach, 1984: 106)⁵ – ha la sua origine

⁵ Si veda anche Reichenbach (1984: 107): «Quando parliamo del percorso di un elettrone dobbiamo pensare l'elettrone come un qualcosa che rimane identico a sé; quindi dobbiamo far uso del principio di genidentità come di una categoria costitutiva». Reichenbach tuttavia – legato a Lewin non solo dalla comune appartenenza al circolo filosofico-scientifico berlinese, ma anche per il loro reciproco coinvolgimento nel movimento giovanile tedesco precedente la Grande Guerra conosciuto come *Frei-studentenschaft* – riferisce in una nota (cfr. *ivi*: 172) di aver ricavato tale principio dai «lavori lewiniani di teoria della conoscenza», in particolare da *Die Verwandtschaftsbegriffe in Biologie und Physik und die Darstellung vollständiger Stammbäume* (cfr. Lewin, 1920a) e *Der Ordnungstypus der genetischen Reihen in Physik, organismischer Biologie und Entwicklungsgeschichte* (cfr. Lewin, 1920b). In realtà, nel primo scritto lewiniano il termine *Genidentität* non compare in modo esplicito, mentre si deve supporre che il secondo scritto, che non fu mai pubblicato in tale forma, riportasse il titolo originale della tesi di

più remota nella concezione dell'identità presentata da Locke nel *Saggio sull'intelletto umano*. Qui Locke (1982: XXVII, 3-6, 388-391), esaminando il problema dell'identità attraverso il tempo o “identità diacronica”, sembra voler rispondere a due istanze apparentemente contrastanti: da un lato egli tende a risolvere tale identità nel requisito esistenziale o “puntuale” del *principium individuationis*, cioè nella perfetta corrispondenza tra l'essere individuale e il riempimento spazio-temporale⁶; dall'altro avverte il bisogno d'introdurre un criterio non esistenziale ma *predicativo*, in grado di riprodurre gli stati ontologici composti e organizzati come gli esseri viventi⁷ e finanche la persona umana, in cui l'identità non è legata all'esistenza materiale ma a certe determinazioni formali. Tuttavia, anche all'interno di queste deter-

dissertazione che probabilmente Reichenbach lesse in bozze e che Lewin pubblicherà appunto due anni dopo con alcune modifiche e col titolo *Der Begriff der Genese in Physik, Biologie und Entwicklungsgeschichte* (cfr. Lewin 1983b). Cfr., a tal riguardo, le puntuali osservazioni di Padovani (2013: 102).

⁶ Il *principium individuationis* lockeano non dev'essere confuso con l'aristotelica determinazione del *ti* che spetta alle sostanze prime; il primo è infatti post-galileiano in quanto fondato sull'indicizzazione numerale dello spazio e del tempo che qualifica l'esistenza, mentre nell'individuazione aristotelica si prescinde dalla determinazione spazio-temporale per attingere invece alla determinazione psicologico-sensibile.

⁷ In tal senso, è identico ciò che mostra una “continuità degli stati”, ossia un'«organizzazione delle parti» specifica e unica, in quanto spettante a un solo essere» (cfr. Locke, 1982: 390). Si veda anche, a tal riguardo, Guay, Pradeu (2015: 319 sgg.).

minazioni vi sono diversi sensi per distinguere i quali Locke (1982: 395 sg.) ricorre alla designazione linguistica: l'identità dello *stesso uomo*, ad esempio, non coincide con l'identità della *persona*, poiché in quest'ultimo caso non s'intende la stessa sostanza o la stessa struttura corporeo-fisica, ma la «medesima coscienza»⁸. Così, non conoscendo una nozione di esistenza diversa da quella della semplice individuazione puntuale o posizionale e, d'altra parte, non potendo presentare alcun modello attributivo che si discosti dalla tradizionale connessione tra soggetto e predicato, Locke si risolve nell'assegnare alla parola e alla sua virtualità referenziale il compito di render coerente con l'esperienza il processo d'identificazione, affidando ancora una volta la chiarezza della distinzione tra le varie forme d'"identità" a un procedimento non genetico ma *denotativo*, che presuppone come già data la conoscenza del contenuto semantico dell'identità oggettuale su cui, di volta in volta, verte il discorso. Il tempo e lo spazio finiscono così per ridursi all'istante esistenziale assoluto (non importa se denso o no) della presenza di qualcosa come tale, oppure a forme attributive che giustificano i processi di trasformazione e di permanenza delle cose identiche attraverso un'analiticità spinta ai limiti della tautologia ma che – come nel caso della continuità della coscienza che si offre nell'identità personale – non spiegano le ra-

⁸ Per l'intera questione, rimandiamo alle osservazioni di Besoli (2015: 208 sgg.).

gioni della costituzione *relazionale* tra identità e differenza.

Proprio per dare rilievo alla forma relazionale dell'identità, Lewin risolve l'identità nell'identificazione e nei diversi sensi che essa può acquisire. Questo viraggio "procesuale" ha il grande vantaggio di non proporre *un* modello tratto dai diversi metodi delle scienze positive (fisica, biologia, psicologia ecc.) come valido per tutte quante, ma di mantenersi su un piano *comparativo*, dato che il medesimo oggetto e il suo requisito d'identità possono apparire differenti a seconda dei punti di vista epistemici da cui vengono colti (Lewin, 1983b: 57). Il primo postulato è quindi che non esiste qualcosa di "identico", ma solo diversi sensi a partire dai quali esso può apparire come tale; essendo infatti un metapredicato, l'identità richiede un criterio analogico che, unificandoli comparativamente, attraversi i molteplici criteri logici sottesi alle specifiche determinazioni epistemiche. In questo senso, riferendosi a un saggio di Windelband su *Uguaglianza e identità*⁹, Lewin sottolinea come la concezione dell'identità logica a cui fanno riferimento le designazioni tradizionali (e che Windelband indicava come "pura stessità") si fondi su una «molteplicità di atti di pensiero che vengono riferiti a un solo oggetto» (Lewin, 1983b: 62), mentre nelle identità materiali – ad esempio nelle formazioni fisiche o biologiche – abbiamo a che fare con *più oggetti* che "sorgono" o "si sviluppano" l'uno dall'altro

⁹ Cfr. Lewin (1983b: 62). Cfr., a tal riguardo, Windelband (1910: 4 sgg.).

in *tempi diversi* (Lewin, 1983a: 95 sg.). Si tratta cioè di un'identità genetica che mette al primo posto un riferimento esistenziale (*Existentialbeziehung*) estraneo tanto all'individuazione puntuale o parametrica dell'indicizzazione spazio-temporale, semplicemente ostensiva e non discorsiva – cioè non in grado di render conto del *significato* dell'esistenza – quanto alla mera identificazione attributiva. In base a una simile identità "esistenziale", due corpi potrebbero essere "uguali" (ovvero un corpo potrebbe apparire come "lo stesso" nel corso del tempo) senza essere anche geneticamente identici, mentre due corpi geneticamente identici (oppure lo stesso corpo dotato di genidentità) potrebbero essere gli stessi senza avere le medesime proprietà (Lewin, 1983b: 63)¹⁰.

Si noti che questo criterio vale in qualsiasi sistema, anche se in ognuno di essi può assumere una configurazione diversa. Così, mentre in ambito fisico abbiamo spesso a che fare con sistemi chiusi che, nella fattispecie, rendono possibile gli esperimenti di laboratorio, in ambito biologico si tratta per lo più di sistemi aperti che possono risultare "chiusi" solo trasformandoli in strutture chimico-

fisiche. Si prenda come esempio la relazione che lega un embrione (un uovo) e l'individuo adulto. Da un punto di vista biologico essi costituiscono diverse "fasi" della stessa materia biologica e, in un certo senso, si può dire che si comportino come "sezioni" della stessa serie genetica che connette il medesimo individuo nel *tempo* del suo sviluppo. Ma da un punto di vista meramente fisico-materiale essi non sono geneticamente identici perché le molecole che li compongono sono cambiate, e il loro cambiamento interviene ogni volta come una sostituzione singola, in sé priva di direzione o di "continuità" significativa. Dalla semplice materia fisica di un embrione non si può quindi ricavare una struttura genidentica univoca (il materiale di un uovo, ad esempio, può diventare un individuo adulto, ma anche una frittata, una componente di una torta ecc.). D'altra parte, si può anche pensare che tali composti molecolari, molari e strutturali siano guidati da leggi interne alla materia fisica stessa che, quantomeno a un certo grado di complessità, spingono i legami chimici in una determinata direzione e rivelano pertanto una genidentità anche a livello fisico. Si noti però che nella genidentità non si tratta di scoprire principi metafisici "direttivi" rispetto alla materia fisica o a quella biologica, ma d'individuare – secondo una prospettiva segnatamente fenomenologica – quelle "leggi d'essenza" che si presentano quando un fenomeno viene colto sullo sfondo di una certa base epistemica. Per questo – nota Lewin (1983b: 66) – «il concetto di genidentità dev'essere del tutto distinto da qualsiasi u-

¹⁰ Riferendosi sempre a Windelband, Lewin (1983b: 69 sg.) nota che mentre «l'uguaglianza dovrebbe essere indicata come una categoria *riflessiva*, la genidentità dovrebbe viceversa essere contrassegnata come una categoria *costitutiva*», dal momento che essa «non è una relazione tra le proprietà delle cose, ma tra le cose stesse»; come tale, la genidentità «non ha gradi». Sul problema della distinzione tra categorie riflessive e categorie costitutive, cfr. anche Lewin (1983a: 97 sgg.).

guaglianza o non uguaglianza di tipo qualitativo o quantitativo, sia essa immediatamente percepibile o no». In generale, due costrutti fisici sono in una relazione di *completa genidentità* quando, nel nesso di derivazione, nessuna delle loro parti componenti si trova in relazione di genidentità con altri costrutti della stessa specie, mentre se si possono individuare solo relazioni esistenziali di parziale antecedenza si deve parlare di *genidentità semplice*. In ogni caso, anche per avere una genidentità semplice è necessario che due costrutti condividano almeno *una parte* correlata da una completa genidentità: se ad esempio una parte di un pezzo di metallo viene liquefatta e la parte liquida così ottenuta viene sottratta dall'insieme, la parte rimanente sarà in un rapporto di completa genidentità con la parte non liquefatta del pezzo iniziale, ma non con l'intero pezzo (Lewin, 1983b: 84).

Queste considerazioni – anche prescindendo dalle rilevanti differenze contenutistiche che si presentano tra serie genidentiche di tipo fisico e di tipo biologico¹¹ – conducono direttamente alla fissazione di alcune proprietà formali comuni che rendono possibile la comparazione tra i diversi ambiti ontologico-materiali. Le più importanti tra esse sono, rispettivamente, la *struttura causale* e l'*ordine dell'interazione temporale*, da cui Lewin fa derivare anche la strutturazione spaziale. Riguardo alla prima, si deve osservare che il rapporto tra causa ed effetto, stabilendo una dipendenza funzionale, non corrisponde al

rapporto di successione genidentico che è invece di tipo esistenziale. Si può dire infatti che un movimento sia la “causa” di una determinata produzione di energia termica, ma non ha senso sostenere che lo stato di un oggetto A sia la “causa” dello stato di un altro oggetto B o dello stesso oggetto A in un momento successivo. In questo caso interviene la “legge di Hume”, per cui la somiglianza e la contiguità nella serie causale non possono mai dare luogo a una relazione esistenziale. La causalità, dunque, si riferisce a uno specifico fattore contenutistico di dipendenza che può realizzarsi anche laddove non sia presente una serie genidentica, benché una serie genidentica possa in alcuni casi essere anche spiegata mediante relazioni causali. In generale, è sempre possibile cercare di ridurre una serie genidentica a una serie causale, ma, dal momento che quest'ultima introduce grandezze di tipo qualitativo o quantitativo che comportano processi di uguaglianza o equivalenza, essa non corrisponde mai, nella sua “legge essenziale”, alla genidentità (Lewin, 1983b: 71 sg.).

Piuttosto, la relazione causale serve da modello esemplare, di carattere metalogico, per esprimere la forma della successione (*Nacheinander*) che si ritrova nelle serie genetiche e che può connettere una serie genetica all'altra. Lewin parla, a tal riguardo, di “serie genetica di successione” (*Genesefolge-reihe*), la quale introduce il tema fondamentale dell'ordine genetico temporale (*zeitliche Geneseordnung*), cioè la questione della fissazione del tempo attraverso un criterio d'ordine legato alla genesi (Lewin, 1983b:

¹¹ Per l'intera questione, cfr. Becker (1998).

425 sg., e Lewin, 1983c: 227). Si noti che di per sé una serie genetica, comportando un mero riferimento esistenziale, non implica la determinazione della *direzione* o dell'ordine della serie; infatti ogni serie di tal genere, sia essa completa o semplice, istituisce una relazione simmetrica d'identità che è sempre reversibile. È quindi evidente che solo l'introduzione di un ordine temporale potrà esprimere, in virtù della sua unidimensionalità, il senso della genesi.

Tradizionalmente, la nozione di tempo è stata inquadrata in base a due diverse accezioni. Da un lato si è sostenuta una concezione categoriale, secondo cui il tempo è una proprietà degli enti così come lo spazio e le altre più comuni determinazioni categoriali. La matrice classica di questa visione categoriale è la *Fisica* di Aristotele, in cui il tempo è legato al “numero” e al “movimento”. Si vede subito quali siano i pregi e i difetti di una simile concezione. Essa consente di comprendere il tempo secondo la legge che regola ogni categoria e che si riassume nel “contrasto semantico”: se il tempo è una proprietà, allora c'è anche qualcosa che non ha tale proprietà o che la possiede in un grado differente, come le determinazioni atemporali (eterne) oppure la diversa temporalità che condiziona la vita dei molteplici esseri viventi. Questo vantaggio, che trasforma la descrizione in spiegazione, va però incontro a un'obiezione di circolarità che consiste – come in ogni determinazione puramente categoriale – nello scambio tra “numero” e “numerale”: se il tempo è proprietà, non può essere numero, ma solo una sua applicazione

circostanziata che dipende da un'unità di misura presupposta. Una grandezza non misura mai se stessa e a nulla vale il ricorso al movimento dal momento che l'indebita trasformazione del numero nel numerale non permette di distinguere tra movimento reale ed apparente. In ultima istanza, una concezione puramente categoriale non consente di superare le aporie di Zenone di Elea, a meno di non ricorrere, come fa Aristotele, al normativismo psicologico della percezione, il che però equivale alla rinuncia di qualsiasi normativismo autenticamente categoriale.

Per ovviare a queste difficoltà, si è ricorsi a una concezione *trascendentale* del tempo (che si traduce in senso empirico-fisico in una determinazione parametrica). Tuttavia, la trascendentalità del tempo – così come, in modo emblematico, si è affermata nell'*Estetica trascendentale* kantiana – ricade a sua volta in una serie di difficoltà supplementari che non riguardano solo, come di solito si pone in rilievo, l'assolutizzazione di ogni determinazione temporale (la cui “unicità” è in fondo ovviabile con l'adozione di una prospettiva convenzionalistica), ma la ben più fondamentale impossibilità di render conto in modo coerente della stessa trascendentalità che le viene assegnata. Che cos'è – in fondo – un tempo trascendentale? Se si riferisce al suo contenuto ontologico-semantico, allora dovrebbe essere trattato come tutti gli altri trascendentali della metafisica classica (“uno”, “essere” ecc.) che attraversano le categorie e non si comprendono “per contrasto”, essendo anzi inclusi in ogni possibile categoria. Ma è dubitabile che

un “ente” possa essere *analiticamente* inteso come temporale, così come deve invece essere inteso come “uno”. Che ciò possa accadere, non è una questione di diritto o “essenziale”, ma solo di fatto o empirica; dunque non può mai servire come principio trascendentale, ma al massimo come definizione. Se invece la trascendentalità del tempo si riferisce alla condizione conoscitiva, allora essa si sottrae *eo ipso* alla possibilità di presentarsi come una determinazione ontologica, a meno di non intendere l’ontologia come la semantica reificata dell’*homo sapiens*, esponendosi così al rischio della soggettivazione. Come insegna Kant, ogni soggettivazione (anche quando viene accolta nella purezza del “soggetto trascendentale”) funziona adeguatamente fino a quando non si devono affrontare le determinazioni “esistenziali”, che devono perciò essere consegnate a un soggetto di ordine non conoscitivo, ma etico o estetico.

Quest’inadempienza della dicotomia tra “trascendentale” e “categoriale” viene risolta da Lewin ponendo la genidentità come condizione *necessaria ma non sufficiente* alla determinazione dell’ordine temporale. Se la genidentità fosse una condizione necessaria e sufficiente, ne conseguirebbe che il tempo, non avendo una direzione, sarebbe reversibile e, in tal modo, si ridurrebbe allo spazio che stabilisce solo relazioni di prossimità (*Nebeneinander*). Il problema di un tempo spazializzato non consiste tanto nella sua riducibilità a una mera quantificazione estensionale, ma soprattutto nell’impossibilità, a ritroso, della stessa “estensione” spaziale,

che non risulterebbe come una giustapposizione o un dimensionamento molteplice dei “luoghi”, ma come una superficie uniforme e indistinta, in cui è impossibile fissare qualsiasi determinazione parametrica o, meglio, ogni determinazione parametrica sarebbe uguale all’altra. In uno spazio fisso e immobile, in cui non “scorre” alcun tempo, le distanze si riducono infatti a punti inestesi e la stessa quantificazione perde il suo senso. Se invece, dall’altro lato, la genidentità fosse una condizione solo sufficiente, sarebbero allora possibili determinazioni di ordine temporale non-genidentiche, come quella categoriale o trascendentale e, nella fattispecie, basterebbe la sola serie causale. Ma poiché la causalità esprime un rapporto di dipendenza funzionale che *per principio* non tocca l’esistenza, si giungerebbe al paradosso che sarebbe possibile una successione reale senza denotazione oggettuale, ricadendo così nel difetto della soggettivazione gnoseologica o psicologica della realtà. Perciò – conclude Lewin (1983c: 217) – «Una serie da cui si possano ricavare un certo numero di sezioni in modo tale che, ogni volta, due sezioni che si succedono siano genidentiche (e precisamente nella stessa direzione) senza che tutte quante le sezioni della serie siano necessariamente genidentiche l’una con l’altra, si chiama *serie genetica di successione* e il riferimento temporale dei suoi membri si dice “temporalmente precedente” e “temporalmente successivo”». Con ciò è data la possibilità «*di porre in un reciproco riferimento temporale delle formazioni che in senso proprio non procedono l’una dall’altra, cioè non sono genidenti-*

che», fondando così «un nuovo ordine unitario della successione al di là delle singole serie genetiche, vale a dire un ordine temporale *comune* a più serie genetiche» (*ibid.*). La determinazione temporale non coincide pertanto con la determinazione di successione di due o più serie genentiche. Ora, per comprendere come ciò possa accadere, dobbiamo introdurre la nozione – direttamente connessa alla genenticità lewiniana – di topologia mereologica.

3. Mereologia e topologia

Gia Carl Stumpf – maestro di Lewin a Berlino – in un suo scritto del 1873 sull’*Origine psicologica della rappresentazione dello spazio*, aveva dimostrato che «esistono contenuti che formano in qualche modo un contenuto intero, di cui sono solo contenuti parziali» (Stumpf, 1873: 113). Dalla presenza di un siffatto “legame” tra un contenuto e l’altro (Stumpf si riferiva a tal riguardo alla qualità e all’estensione di un colore, ma si potrebbe anche menzionare il rapporto tra l’intensità e la qualità di un suono), qualche anno dopo Husserl, nella sua *Terza ricerca logica* (Husserl, 1982: 22), prendeva spunto per affrontare la questione dell’«inseparabilità e non-indipendenza, oppure, correlativamente, della separabilità e dell’indipendenza» dei diversi contenuti oggettuali, una questione che egli collocava all’interno del problema più generale delle relazioni tra le “parti” e gli “interi”. Proprio riferendosi al fatto, evidenziato da Stumpf

(1873: 108 sg.), che «si hanno contenuti indipendenti quando gli elementi di un complesso rappresentazionale possono *per loro natura* essere anche rappresentati separatamente», mentre «si hanno contenuti parziali quando ciò non accade», Husserl notava che la “separabilità” non si riferisce alla possibilità d’isolare un contenuto dall’unità della coscienza (poiché in questo senso tutti i contenuti oggettuali sono inseparabili: ad esempio, il contenuto “testa di cavallo” dev’essere inevitabilmente rappresentato in un contesto), ma al fatto che nella sua *essenza ideale* – e quindi a priori – non si trova alcuna dipendenza da altri contenuti, poiché *ogni* variazione arbitraria del contesto non è impedita da una *legge* fondata nel significato di una parte siffatta (Husserl, 1982: 27). La necessità empirica, cioè il fatto di dover pensare qualcosa in un certo modo, dev’essere quindi distinta dalla necessità pura o essenziale che riguarda invece il “non poter essere altrimenti” in base a una legge intrinseca all’oggetto (ivi: 31). Lo stesso vale, per conversione, anche per gli oggetti non-indipendenti che, secondo una legge essenziale, possono esistere solo come parti di interi più comprensivi. Il criterio dirimente è, a tal riguardo, la *costituzione intenzionale* secondo cui “qualcosa” viene determinato. Così, il colore *come* “specie” potrà darsi nella forma di un contenuto indipendente fondato in maniera essenziale¹², mentre in quanto parte

¹² Cfr. Husserl (1982: 43): «Colore non è un’espressione relativa il cui significato includa la rappresentazione di un rapporto ad altro. Benché il

di un *concretum* – ad esempio, “il colore di questa carta” – non potrà presentarsi indipendentemente dall’oggetto a cui appartiene. Si noti che il rapporto tra dipendenza e non-indipendenza non coincide con quello tra materia e forma, né d’altro canto è assimilabile al rapporto tra “sintetico” e “analitico”. È infatti possibile – nota Husserl (1982: 44-46) – avere contenuti dipendenti del tutto formali e analitici, come l’“essere-parte” di qualcosa, mentre possono presentarsi contenuti indipendenti di tipo solo materiale e sintetico, come la diversità tra il colore e il suono.

In ultima istanza, ciò che emerge dalle distinzioni husserliane costituisce un chiarimento decisivo riguardo ai diversi sensi che possono assumere le relazioni tra la parte e l’intero, relazioni la cui «esatta determinazione» non potrà avvenire che attraverso la nozione di *fondazione* (*Fundierung*), vale a dire di quel *funtore di unificazione* che – nella fattispecie – consente d’individuare e distinguere i rapporti di “frazionamento” dai rapporti di “momento” con cui è opportuno designare le “parti” dei contenuti oggettuali complessi (ivi: 52-59). “Frazionare” un intero significa decretare l’indipendenza delle parti che si vengono a creare, come nel caso della parte o della superficie di un foglio che vengono separate dal foglio intero e possono essere conosciute in se stesse, senza biso-

colore non sia “pensabile” senza l’oggetto colorato, tuttavia l’esistenza di un oggetto colorato qualsiasi, e precisamente di un’estensione, non è “analiticamente” fondata nel concetto di colore».

gno di riferirsi all’insieme a cui appartengono. Viceversa, il *momento* definisce sempre una parte astratta non-indipendente, e tale è anche il “momento di unità” di un insieme (ad esempio, “figura spaziale”, “triangolo” ecc.), nella misura in cui esso non può certo dirsi un elemento costitutivo dell’insieme stesso come un suo attributo reale, ma può anzi solo comparire come un predicato categoriale (ivi: 69-71). All’“unità” è dunque per Husserl affidato il compito di stabilire la relazione complessiva, di carattere immateriale e irreali, che s’istituisce tra le diverse parti, mentre i contenuti materiali che legano le parti frazionate in un intero sono propriamente designabili come “compenetrazioni” (in caso di fusione, ad esempio, dei suoni in una melodia) o come “connessioni” (in caso di giustapposizione o contiguità). Compenetrazioni e connessioni non sono evidentemente di tipo categoriale-astratto, ma concreto-reale (ivi: 66-67).

Ai nostri fini, risulta particolarmente degno di rilievo il fatto che, accanto ai momenti di unità e ai momenti categoriali spaziali, Husserl ponga come “momenti” anche le *partizioni temporali* che vengono applicate ai decorsi temporali reali, cioè ai contesti empirici di coesistenza e successione (ivi: 78). Così, il frazionamento di un essere che si dà nel tempo non implica alcun frazionamento del suo *intero concreto di tempo*, poiché il tempo come “parte” indica appunto una relazione, non una connessione effettiva tra parti indipendenti (ivi: 80). Le aporie del tempo – che toccano anche la divisione del *movimento* in frazioni separate nelle quali la corrisponden-

za tra frazione temporale e frazione spaziale finisce paradossalmente per decretare l'“immobilità” dell'insieme (ivi: 81) – sono quindi una conseguenza di un indebito scambio tra momento e frazione che non considera il fatto che il contenuto di una parte successiva di tempo, intesa propriamente come “momento”, non è irrilevante rispetto al contenuto di una parte precedente: contenuti temporalmente separati in un essere temporale (ad esempio in un essere vivente, in una reazione chimica ecc.) sono a dire il vero sempre legati da un processo di “fondazione” che, per quanto riguarda l'essere temporale della natura, si segnala come *fondazione causale* (ivi: 79). Allo stesso modo del tempo, anche lo spazio, l'unità, e la causalità non modificano le connessioni reali, ma danno un particolare significato alle relazioni. Non vi è un'“unità” come fondazione relativa alle *frazioni* di un intero e, similmente, le dilatazioni bilaterali all'infinito dello spazio e del tempo non dimostrano la necessità che lo spazio e il tempo debbano essere *realmente* infiniti, poiché il proseguimento all'infinito è solo la conseguenza di determinate leggi causali che appaiono come leggi naturali. Ora – conclude Husserl – «la natura con tutte le sue leggi fisiche è un *factum* che potrebbe anche essere altrimenti» (*ibid.*), mentre il momento essenziale della legge, il suo contenuto significativo, non è un *factum*, ma una conseguenza analitico-formale della legge stessa (ivi: 82).

Queste osservazioni di Husserl costituiscono la base di una nuova teoria delle relazioni tra le parti e il tutto che si oppone alla

concezione denotativa di Russell e Carnap e che, attraverso lo sviluppo messo in atto dal logico polacco Stanisław Leśniewski, evita il ricorso al metalinguaggio, e perciò a qualsiasi forma di “dispendio ontologico” che intenda offrire una soluzione alle antinomie che si presentano nella tradizionale logica delle “classi” (cfr. Leśniewski, 1992a, e Leśniewski, 1992b: 176-182, 199-211). Infatti il metodo estensionale-denotativo, che garantisce l'univocità del discorso a livello di linguaggio-oggetto (da Carnap, 1997: 113 sgg., chiamato anche “metodo della riduzione”), si ripropone come dogma inconcusso a livello metalinguistico, dove postula l'esistenza di entità astratte – benché non propriamente oggettuali – come riferimento dei termini metalogici, ad esempio “classe” e “relazione”. Che cosa siano queste entità, quale sia la “sfera” o il dominio a cui esse appartengono, è una domanda che consegue dal senso esclusivamente *distributivo* imposto alle nozioni di “classe” e di “insieme”, una domanda a cui, nel metodo estensionale, non vien data risposta alcuna. Se tutto ciò che possiamo dire delle proprietà e delle relazioni è che esse si estendono a entità di *sfere diverse* rispetto agli oggetti autentici o ai *concreta* (Carnap, 1997: 153 sgg.), ovvero che sono specificamente “distribuibili” su ognuno degli oggetti denotati ma non sono riferibili a se stesse, resta del tutto oscuro che cosa si debba intendere con quel *funto* *di unità* che traccia gli ambiti di significato di tali sfere non denotabili.

Per questa ragione, e proprio in seguito agli spunti forniti dalle ricerche husserliane,

nella sua *mereologia* Leśniewski prende congedo da ogni concetto esclusivamente distributivo di classe allo scopo di assumere una nozione più propriamente *collettiva*, in cui la classe non è un nome che sta per un insieme di oggetti della stessa specie, ma un *intero* i cui membri, in quanto “parti”, non devono necessariamente essere della medesima specie indicata dal nome dell’intero (Smith, Mulligan, 1982: 56). Un termine generale può così denotare se stesso nell’esatta misura in cui *connota* l’insieme delle diverse parti che comprende sotto di sé. Senza questa distinzione tra significato denotativo e significato connotativo, e quindi senza la rinuncia alla “riduzione” del secondo al primo, non si capisce come le classi possano essere – come vuole Carnap (1997: 172-173) – «complessi autonomi dei loro elementi» e «di sfera diversa rispetto all’insieme dei loro elementi»¹³. Risulta perciò evidente come la ri-

¹³ Tutto ciò porta Carnap (1997: 185-189) a confondere tra *asserto*, che può essere solo estensionale, e *proposizione*, che può avere un senso estensionale e uno intensionale. In generale, non esiste alcun asserto intensionale, mentre potremmo dire – completando Carnap – che esiste un aspetto estensionale e uno intensionale della *medesima* proposizione. In ogni proposizione, il segno dell’oggetto che viene giudicato (sia questo un oggetto proprio o reale, un segno, un concetto, un’altra proposizione, un’altra funzione proposizionale ecc.) può essere sostituito mediante un segno della stessa estensione (denotazione) anche se esso ha un altro significato. Prendiamo ad esempio l’oggetto <x è un uomo> assunto non come un vero oggetto, ma come un *pensiero*, una *credenza* o una *rappresentazione*: esso può sempre essere sostituito da un segno della medesima esten-

sione se, per definizione, la mia rappresentazione <x è un uomo> significa lo stesso di <x è un animale razionale>. Non abbiamo bisogno di sapere se psicologicamente o gnoseologicamente essi contengano lo stesso pensiero: ci basta guardare alle *forme dei segni* e alle loro equivalenze stabilite per definizione. Gli asserti detti da Carnap “intensionali”, che concernono concetti, rappresentazioni o pensieri, non possono essere confrontati *come tali*, a meno di non oggettivare il concetto, il pensiero ecc. tramite una notazione estensionale. Ma mentre l’enunciato (o asserto) consente di mettere in atto un procedimento estensionale, ciò non è possibile se ci si attiene alla proposizione come mero senso interno o “intensionale”. L’asserto menzionato da Carnap come esempio di asserto intensionale: «penso che <x è un uomo>», non è una vera proposizione, ma un’espressione ovvero un *atteggiamento proposizionale*, dato che non può essere vero o falso *il fatto* che io penso, ma solo l’oggetto o il contenuto di un mio pensiero. È quindi un’espressione che contiene una proposizione che possiamo intendere come il contenuto di un pensiero o come un fatto. In ogni caso, l’oggetto “reale” di tale asserto non è certo un pensiero o un concetto, ma *il fatto* che x sia o no un uomo. Il *segno* dell’oggetto giudicato è quindi sempre qualcosa di denotato. Se invece diciamo: «Oggi ho avuto il pensiero che <x è un uomo>» (che Carnap cita come esempio di “asserti di significato”), si tratta di un’autentica proposizione che può essere vera o falsa, poiché l’oggetto dell’enunciato (la sua estensione) è un *pensiero* il cui contenuto è un’altra proposizione. Possiamo sempre trattare il pensiero come un vero oggetto, a patto che non sia l’espressione dell’atto di “pensare che...”. È quindi ovvio che anche quelli che Carnap chiama “asserti di significato” possano avere una traduzione estensionale. Ma cos’è <x è un uomo> in quanto *pensato*? Questo è il suo *vero* significato: è “ciò che intendiamo”, “ciò che vogliamo dire”. Qui non compare dunque il pensiero come atto psichico, ma solo la sua *intenzione significativa*, che gli stoici chiamavano

nuncia alla riduzione estensionale implichi al tempo stesso la sostituzione del metodo delle funzioni proposizionali, a cui nei *Principia Mathematica* di Whitehead e Russell veniva affidato il compito di stabilire le distinzioni o le equivalenze semantiche, con il metodo delle *categorie di significato* ricavato direttamente, accanto alla funzione denotativa, dall'articolazione delle funzioni *connotative* del linguaggio nel suo assetto grammaticale. Tale assetto si sviluppa così sull'unico piano del linguaggio oggettuale e deve ricavare le distinzioni semantiche dalle sole leggi di composizione dei termini o, in altre parole,

lekton = "l'esprimibile". Tale contenuto intensionale non può essere formalizzato senza formalizzare anche l'intenzione significativa, cioè senza una semiologia che ne mostri l'atto. D'altra parte – come nota Łukasiewicz (1979: 47-48) – l'intenzione significativa si presenta anche all'interno del senso più autentico e profondo dell'asserzione. Per pensare che [x] sia realmente un uomo, non basta dire [x è un uomo] in un enunciato denotativo: dobbiamo anche dire che [α è un uomo], cambiando [x] in [α], dato che x è una variabile di sostituzione che non può essere asserita. "Asserire" qualcosa vuol dire avere l'intenzione significativa di affermarlo come tale, e non semplicemente enunciarne il segno. Allo stesso modo, dire «è vero che p» e «α è asserita» non hanno lo stesso significato. Possiamo prendere in considerazione proposizioni false e non solo proposizioni vere senza essere in errore. Ma sarebbe un errore asserire una proposizione che non è vera. Non è quindi sufficiente dire «è vero che p» se vogliamo rendere l'idea che p è realmente vero; dobbiamo anche dire «α è asserita», sostituendo p (in quanto variabile proposizionale) con α. Infatti, solo α può essere interpretata come una proposizione vera.

da quelle stesse leggi che – come abbiamo visto – Husserl chiamava "essenziali".

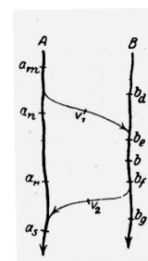
Ma per poter adeguatamente applicare le intuizioni mereologiche di Leśniewski alla nozione lewiniana di genidentità occorre compiere un passo ulteriore dalla semantica generale dei *modi significandi* alle ontologie regionali che definiscono le serie d'identità in ambito fisico e biologico. Ciò si ottiene innestando sulla base della mereologia la nozione di "linea del mondo" (*Weltlinie*) sviluppata dal fisico Hermann Minkowski (Minkowski, 1909). Una *linea del mondo* non è una successione di punti oggettuali e discreti come se si trattasse di un insieme estensionale di cose a cui si "aggiungono" funzioni relazionali, ma un *luogo* unitario e continuo entro si colloca un certo ente o un insieme di enti fisici o biologici. L'"unità" di questo luogo (che Minkowski riferiva alla quadridimensionalità dell'insieme spaziotempo nel campo fisico) si esprime mediante proprietà specificamente topologiche o più generalmente "formali", la cui configurazione è dovuta a caratteristiche di *struttura*. Ciò che contraddistingue una struttura è il fatto che non si diano problemi di corrispondenza tra una "realtà" e un insieme rappresentazionale a cui si lega un'"immagine" del mondo, ma solo determinazioni di coordinazione tra diversi sistemi simbolici mediante codici di traduzione da un sistema all'altro (Lorenzen, 1969: 240). In tal senso, è possibile tradurre un sistema percettivo-visivo di un essere vivente (in sede strutturale non fa differenza se questo sistema sia naturale o no) in un sistema astratto mediante una co-

ordinazione strutturale. Ciò che qui conta è che vengano rispettate le “proporzioni” ovvero *i rapporti tra le parti e il tutto*, e che tali proporzioni siano indipendenti dalle proprietà intrinseche dei termini relati. Un sistema proporzionale può infatti essere di due tipi: di attribuzione oppure di semplice proporzionalità. Nel primo caso si tratta di utilizzare una gradazione qualitativa o quantitativa che comporta sempre l'adozione di un'unità di *misura* comune; nel secondo si tratta invece di una *comparazione* che, prescindendo dalle proprietà di misurazione, non implica un confronto tra termini, ma solo tra le loro relazioni. Per un'autentica coordinazione strutturale deve quindi valere solo la comparazione, cioè il rapporto di proporzionalità tra insiemi che possono anche presentarsi come ontologicamente distinti.

Lewin applica la coordinazione strutturale, ricavata dalle linee del mondo di Minkowski, alle relazioni esistenziali che si presentano all'interno delle serie genentiche (Lewin, 1983c: 213). Se ad esempio si assumono due serie “parallele” volte a indicare lo sviluppo di due esseri viventi, esse tracciano due diverse linee del mondo i cui attributi, essendo rinchiusi in dimensioni spazio-temporali uniche ed esclusive di ciascun essere, risultano *incommensurabili*. Il tempo e lo spazio come proprietà di differenti momenti esistenziali sono perciò inesprimibili, non esistendo alcun “grado” né alcuna “qualità” che possa essere tradotta nel linguaggio dell'altra serie (ivi: 214). Ma se le due serie vengono inserite in una coordinazione topologica, sono allora possibili relazioni, per-

ché le proprietà non valgono in sé, ma in quanto *funtori di corrispondenza* con l'altro sistema (ivi: 214 e 227).

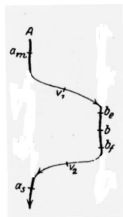
Si prenda come esempio la seguente rappresentazione topologica (e perciò non metrica o, in generale, quantitativa) di due linee *A* e *B* entro le quali si sviluppano due differenti serie genetiche (ivi: 221):



Ognuna di esse configura un suo proprio tempo, più lungo o più breve, più ricco o più povero; ma non è possibile stabilire, con le sole misure interne, in quale caso qualitativo o quantitativo si trovi un tratto o un punto della serie. Se nel mondo esistesse una sola serie genetica, il tempo del mondo coinciderebbe col tempo della vita e non si darebbero differenze temporali poiché ogni determinazione “riempirebbe” tutto il tempo¹⁴. Viceversa, la collocazione topologica, facendo interagire ogni semplice serie genetica con le “serie di successione” (*Folgereihen*), permette di stabilire un ordine temporale che non “appartiene” a una linea, ma a un sistema di relazioni tra le linee tramite determinati

¹⁴ Cfr., a tal riguardo, le osservazioni di Baer (1864: 255). Tali osservazioni sono riprese dal biologo estone Jakob von Uexküll (Uexküll, 2015: 64 sgg.) e da Hans Blumenberg (Blumenberg, 1996: 280-283 e 297).

“ponti di connessione” (v_1 e v_2), ad esempio – ma non solo – di tipo causale (Lewin, 1983c: 218-221). Si noti che questi ponti non sono *frazioni* reali dell’intero sistema relazionale, ma solo *momenti* che hanno come unico scopo quello di favorire processi comparativi indipendenti dalle proprietà di ogni linea. In tal senso, Lewin può sostenere che il *tratto temporale* che conduce da a_m attraverso v_1 , a e da questo mediante v_2 ad a_s :



è “*identico*” ma non “*uguale*” al tratto temporale che, sulla stessa linea A , conduce da a_m ad a_s :



poiché la successione genetica dei tratti non è la stessa (ivi: 221). Quindi – conclude Lewin – «*diverse serie di successioni genetiche che possiedono tratti terminali comuni, hanno luogo nello “stesso” tempo*» (*ibid.*). Questa possibilità è offerta infatti dalle corrispondenze topologiche che, includendo le proprietà di “misurazione” come casi particolari delle relazioni totali dell’insieme considerato, consentono – ad esempio – di confrontare un giorno di un essere umano con un secondo

di un insetto (Uexküll, 2015: 68). L’insieme di tempo è in entrambi i casi sempre collettivo e non distributivo: ciò permette di fissare l’identità dell’intero come *categorialmente* distinta (Leśniewski direbbe: semanticamente modalizzata) rispetto alla differenza delle parti.

Da ciò derivano due importanti conseguenze che, a loro volta, forniscono un chiarimento riguardo alle “parti temporali” che in un sistema d’identità genetica si affiancano alle “parti spaziali”. In primo luogo è impossibile determinare la *simultaneità* di tratti o di punti appartenenti a diverse serie genetiche (Lewin, 1983c: 222). La simultaneità implica infatti l’uguaglianza di una sezione temporale ($t_a = t_b$), mentre abbiamo visto che l’identità del tempo come “intero” delle *diverse* serie non può distribuirsi in forma di “uguaglianza” sulle parti di *ogni* serie. In secondo luogo, l’identità temporale si può assegnare anche a ogni sezione di ogni serie, a condizione però che tale assegnazione rispetti il criterio della relazione “collettiva” in base al principio della coordinazione strutturale (ivi: 223). Un’identità temporale “strutturale” contiene pertanto l’identità semplice o “elementare” come un caso di dipendenza dall’insieme. In quanto tale, essa fonda – in un senso non dissimile dalla summenzionata “fondazione” husserliana – l’«intero ordine genetico spaziale», rendendo possibile la *presenza* “l’una accanto all’altra” (*Nebeneinander*) delle parti spaziali (*ibid.*).

In tal senso, la nozione lewiniana di genidentità si rivela difficilmente inquadrabile all’interno della tradizionale divisione, ri-

guardo alla “natura” del tempo, tra “perdurantismo” ed “endurantismo”¹⁵. Pur essendo stata frequentemente associata alla prima concezione, secondo cui l’identità diacronica è già risolta nel fatto che le cose, essendo *eternae* non solo nello spazio ma anche nel tempo, appaiono come oggetti segmentati o “vermi” che riempiono particolari porzioni dello spazio-tempo (Mulligan, 2002: 119), è però evidente che nelle serie genentiche, così come nelle serie genetiche di successione, non si possa semplicemente parlare di *individui* che, accanto e in correlazione alle “parti spaziali”, posseggono anche “parti temporali”. È, in sostanza, la stessa radice fenomenologico-figurale, congiunta – come abbiamo visto – alle “classi collettive” di Leśniewski, a impedire questa riduzione, a meno di non volersi disporre ad intendere la genesi come una mera trasformazione evolutiva, più o meno continua, che associa nuove parti o nuovi caratteri a parti precedenti fino al compimento dell’individuo. Al contrario, la genenticità che Lewin propone non può prescindere da quell’aspetto *semantico* che fa dell’unità temporale e spaziale non tanto un oggetto di ordine superiore, ma un *momento* categoriale distinto dalle *categorie di significato* che reggono le determinazioni degli ambiti oggettuali “materiali”. Si tratta, in ultima istanza, della medesima differenza che si pone tra una fenomenologia costitutiva fondata sull’*intenzionalità fungente* attraverso

cui si colgono i diversi sensi della realtà, e la sua cristallizzazione idealistica in un mondo di essenze eterne, nelle quali la genesi appare come l’attualizzazione analitica di un processo già definito secondo “proposizioni fondamentali” che non tendono a fissare le funzioni di *coordinazione*, ma solo a rivelare le *coordinate* assolute del mondo.

Bibliografia

- K.E. von Baer: 1864. “Welche Auffassung der lebenden Natur ist die richtige? Und wie ist diese Auffassung auf die Entomologie anzuwenden?”, in Id., *Reden gehalten in wissenschaftlichen Versammlungen und kleinere Aufsätze vermischten Inhalts*, Schmittsdorf: St. Petersburg, pp. 237-284.
- M. Becker: 1998. *Zum Begriff der Genenticität – Eine Untersuchung der Wissenschaftstheoretischen Schriften von Kurt Lewin*. Magisterarbeit von Martin Becker, eingereicht an der Johann Wolfgang Goethe Universität Frankfurt am Main, Fachbereich Philosophie und Geschichtswissenschaften.
- S. Besoli: 2015. “Versioni dell’identità personale tra Locke e Husserl”, in *Rivista di storia della filosofia* 1, pp. 203-227.
- H. Blumenberg: 1996. *Lebenszeit und Weltzeit*, Suhrkamp: Frankfurt am Main, 1986; ed. it. a cura di G. Carchia, *Tempo della vita e tempo del mondo*, il Mulino: Bologna.
- R. Carnap: 1997. *Der logische Aufbau der Welt*, Meiner: Hamburg, 1928; trad. it. di

¹⁵ Per l’intera questione rimandiamo agli ottimi lavori introduttivi di Torrenzo (2011: 50 sgg.), Orilia (2013: 59 sgg.) e Dorato (2013: 31 sgg.).

- E. Severino, *La costruzione logica del mondo*, UTET: Torino.
- M. Dorato: 2013. *Che cos'è il tempo? Einstein, Gödel e l'esperienza comune*, Carocci, Roma.
- R.W. Gödel: 1935. *Die Lehre von der Identität in der deutschen Logik-Wissenschaft seit Lotze. Ein Beitrag zur Geschichte der modernen Logik und philosophischen Systematik*, Hirzel: Leipzig.
- A. Guay, T. Pradeu: 2015. "To Be Continued: The Genidentity of Physical and Biological Processes", in *Individuals Across the Sciences*, ed. by A. Guay, T. Pradeu, Oxford University Press: New York, pp. 317-347.
- E. Husserl: 1982. *Logische Untersuchungen* (1900-1901), Bd. II (1901), ora in *Husserliana XIX*, hrsg. von U. Panzer, Zweiter Teil, "Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis", III: "Zur Lehre von den Ganzen und Teilen", Martinus Nijhoff, The Hague, 1984; trad. it. di G. Piana, *Ricerche logiche*, vol. II, "Terza ricerca. Sulla teoria degli interi e delle parti", il Saggiatore: Milano.
- A. Korzybsky: 1994. *Science and Sanity. An Introduction to Non-Aristotelian Systems and General Semantics* (1933), Fifth Edition, International Non-Aristotelian Library, Institute of General Semantics: Brooklyn, New York.
- G.W. Leibniz: 1999. *Philosophische Schriften*, Bd. 4: 1677 – Juni 1690, Teil A, hrsg. von der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften und der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Akademie Verlag: Berlin.
- S. Leśniewski: 1992a. "Foundations of the General Theory of Sets" (1916), ora in *Collected Works*, vol. I, ed. by S.J. Surma, J.T. Srzednicki, D.I. Barnett and V.F. Rickey, Nijhoff: Dordrecht, pp. 129-173.
- S. Leśniewski: 1992b. "On the Foundations of Mathematics" (1927-1931), ora in *Collected Works*, vol. I, ed. by S.J. Surma, J.T. Srzednicki, D.I. Barnett and V.F. Rickey, Nijhoff: Dordrecht, pp. 174-313.
- K. Lewin: 1920a. *Die Verwandtschaftsbegriffe in Biologie und Physik und die Darstellung vollständiger Stammbäume*, Bornträger: Berlin.
- K. Lewin: 1920b. *Der Ordnungstypus der genetischen Reihen in Physik, organismischer Biologie und Entwicklungsgeschichte*, Bornträger: Berlin.
- K. Lewin: 1983a. "Erhaltung, Identität und Veränderung in Physik und Psychologie" (1911-1912), Erstveröffentlichung aus dem Nachlass, in *Kurt-Lewin-Werkausgabe*, Bd. I, *Wissenschaftstheorie I*, hrsg. von A. Métraux, Huber/Klett-Cotta: Bern/Stuttgart, pp. 87-110.
- K. Lewin: 1983b. *Der Begriff der Genese in Physik, Biologie und Entwicklungsgeschichte*, Springer: Berlin 1922, ora in *Kurt-Lewin-Werkausgabe*, Bd. 2, *Wissenschaftstheorie II*, hrsg. von A. Métraux, Huber/Klett-Cotta: Bern/Stuttgart, pp. 47-318.
- K. Lewin: 1983c. "Die zeitliche Geneseordnung", in *Zeitschrift für Physik* 13, 1923, pp. 62-81, ora in *Kurt-Lewin-Werkausgabe*, Bd. I, *Wissenschaftstheorie I*, hrsg. von A. Métraux, Huber/Klett-Cotta: Bern/Stuttgart, pp. 213-232.

- J. Locke: 1982. *An Essay Concerning Human Understanding* (1690); ed. it. a cura di M. e N. Abbagnano, *Saggio sull'intelletto umano*, UTET: Torino.
- P. Lorenzen: 1962. "Gleichheit und Abstraktion", in *Ratio* 4, pp. 77-81.
- P. Lorenzen: 1969. *Einführung in die operative Logik und Mathematik*, Springer: Berlin/Göttingen/Heidelberg, 1955; zweite Aufgabe, Springer: Berlin/Heidelberg/New York.
- J. Łukasiewicz: 1979. "Aristotle's Modal Logic of Propositions", in *Aristotle's Syllogistic from the Standpoint of Modern Formal Logic*, Clarendon Press: Oxford, 1951-1957²; ed. it. a cura di G. Franci, "La logica modale di Aristotele", in Id., *Logica modale*, Faenza Editrice: Faenza.
- J. Łukasiewicz: 2003. *O zasadzie sprzeczności u Arystotelesa* (1910); ed. it. a cura di G. Franci e C.A. Testi, *Del principio di contraddizione in Aristotele*, Quodlibet: Macerata.
- H. Minkowski: 1909. "Raum und Zeit", in *Physikalische Zeitschrift* 10, pp. 104-111.
- K. Mulligan: 2002. "Métaphysique et Ontologie", in *Précis de Philosophie analytique*, ed. by P. Engel, PUF: Paris, 2000; trad. it. "Metafisica e ontologia", in *Aut-Aut* 310-311, pp. 116-143.
- F. Padovani: 2013. "Genidentity and Topology of Time: Kurt Lewin and Hans Reichenbach", in *The Berlin Group and the Philosophy of Logical Empiricism*, ed. by N. Milkov, V. Peckhaus, Springer: Dordrecht/Heidelberg/New York/London, pp. 97-122.
- F. Orilia: 2013. *Filosofia del tempo. Il dibattito contemporaneo*, Carocci: Roma.
- W.V.O. Quine: 1966. *From a Logical Point of View*, Harvard University Press: Cambridge (USA), 1953-1961²; trad. it. di E. Mistretta, *Il problema del significato*, Ubaldini: Roma.
- H. Reichenbach: 1984. *Relativitätstheorie und Erkenntnis apriori*, Springer, Berlin 1920, poi in *Gesammelte Werke*, Bd. III: *Die philosophische Bedeutung der Relativitätstheorie*, hrsg. von A. Kamlah, M. Reichenbach, Vieweg: Braunschweig/Wiesbaden, 1979, pp. 191-302; ed. it. a cura di P. Parrini, *Relatività e conoscenza a priori*, Laterza: Bari.
- H. Scholz: 1965. *Metaphysik als strenge Wissenschaft*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt.
- B. Smith, K. Mulligan: 1982. "Pieces of a Theory", in *Parts and Moments. Studies in Logic and Formal Ontology*, ed. by B. Smith, Philosophia Verlag: München/Wien, pp. 15-109.
- C. Stumpf: 1873. *Über den psychologischen Ursprung der Raumvorstellung*, Hirzel: Leipzig.
- G. Torrenzo: 2011. *I viaggi nel tempo. Una guida filosofica*, Laterza: Roma-Bari.
- J. von Uexküll: 2015. *Theoretische Biologie*, Springer: Berlin, 1928; ed. it. a cura di L. Guidetti, *Biologia teoretica*, Quodlibet: Macerata.
- F. Waismann: 1936. "Über den Begriff der Identität", in *Erkenntnis* 6, pp. 56-64;
- W. Windelband: 1910. *Über Gleichheit und Identität*, Winter: Heidelberg.

Immanuel Kant, *Primera Introducción a la Crítica del Juicio*, Edición bilingüe. Introducción, edición crítica y traducción de Nuria Sánchez Madrid (Ed. Escolar y mayo: Madrid, 2011).

La edición crítica de Nuria Sánchez Madrid (UCM) constituye la primera edición bilingüe de la *Erste Einleitung* [EE] en castellano, lo que supone una notable contribución a los estudios kantianos, dado que, además, la traducción viene acompañada de un apreciable aparato crítico y de un pertinente material documental. Una Introducción (*Contingencia y trascendentalidad*) y un Apéndice (*Kant y la carta robada*) componen el apoyo interpretativo con el que la traductora ha dotado la obra, estableciendo consideraciones acerca de los principales temas abordados y explicitando las condiciones contextuales que intervinieron en el proceso de su creación, para facilitar la elucidación de un texto cuya lectura «transmite la vacilación y la frescura de un diálogo que el autor emprende consigo mismo con el propósito de disipar las perplejidades advertidas en la configuración del sistema, más que con la intención de ponerlo en manos del público, una vez que hubiese cumplido con su cometido aclaratorio» (p. 11). Asimismo, en el libro se explicitan los criterios adoptados para las decisiones terminológicas más relevantes o problemáticas, que se comparan con las de otras traducciones y ediciones, ofreciendo aclaraciones con respecto al origen y desa-

rollo de determinados conceptos, dentro y fuera de la obra Crítica.

A través de algunos fragmentos especialmente relevantes de la correspondencia de Kant¹, la autora examina y profundiza en las incidencias que habrían acompañado la conformación de la EE, así como en los posibles motivos que habrían llevado a su sustitución por la *Einleitung* —la *Introducción* propiamente dicha—, entre los que destacan la extensión desproporcionada del texto y la oscuridad expositiva con que fue escrito. En efecto, como decíamos, parece que nos encontrásemos ante una investigación en curso, ante una suerte de proceso inacabado en el que «la razón filosófica parece entrar en tensión consigo misma»; sin embargo, siguiendo a Sánchez Madrid, no sería esta la principal diferencia entre ambas *Introducciones*, sino el abandono de la noción de *técnica de la naturaleza*, auténtico núcleo de la EE, y su reemplazo por la idea de *conformidad a fin de la naturaleza en su multiplicidad*². En cualquier caso, la *Primera Introducción* constituye un texto autónomo y palpa-

¹ J. Bering, Chr. G. Schütz, L. H. Jakob, C. L. Reinhold, M. Herz, F. Th. De Lagarde y J. S. Beck.

² «La misma repetición obsesiva del motivo de la “técnica”, que la *Einleitung* destinará al lugar de lo teórico-práctico, es sintomática de que estamos asistiendo a una investigación en ejecución. La posterior presentación de la función mediadora del Juicio en el conjunto de las facultades del ánimo ofrece, sin embargo, un contenido más organizado, resultado de un plan de trabajo cuidadosamente sopesado por el autor, en lo que debe declararse o silenciarse, que con todo no invalida la exposición contenida en la primera versión» p.23.

blemente valioso en vistas a la comprensión de la *Crítica del Juicio*, precisamente por su provisionalidad, que parece introducirnos –utilizando sus propias palabras– en el taller de Filosofía de Kant; «como no podría ser de otro modo, el texto ni cuenta con un tono iniciático ni adolece de defectos analíticos que deban ser subsanados. Por el contrario, sigue de cerca como en pocas ocasiones el ritmo con que se va constituyendo un pensamiento, con que va cobrando forma un nuevo principio trascendental especialmente sepultado en las profundidades del ánimo» (p. 56).

Ese nuevo principio trascendental, la *conformidad a fin de la naturaleza*, expresado mediante la noción de *técnica de la naturaleza*, es, como se destaca en *Contingencia y trascendentalidad*, el auténtico hilo conductor de la *Erste Einleitung*: «sin duda, la *técnica de la naturaleza* hace su entrada en el escrito con la fuerza suficiente como para considerar que de ella depende “el sentimiento de la unidad en la exposición” rastreable en sus páginas. Todo orbita en torno a ella» (pp. 15-16). Además de ser la clave para obtener un concepto sistemático de la Filosofía, como veremos más adelante, de él depende la solución al problema crucial que afronta esta *Primera Introducción*, el problema de la legalidad de lo contingente, versión empírica del problema de la adecuación entre pensamiento y objeto, entre *phýsis* y *logos* (sólo que no se trata ya de la diversidad en la intuición, sino en el

propio concepto). Sin este principio³, presuposición necesaria de la facultad del Juicio en favor de su propio uso, no podría tener lugar ninguna interconexión legal completa, es decir, no sería posible el *factum*⁴ de la unidad empírica exhaustiva de los fenómenos de la naturaleza de acuerdo con el sistema lógico-conceptual del ánimo: «la multiplicidad y heterogeneidad de las leyes empíricas podría ser tan grande que sólo nos fuera posible conectar parcialmente percepciones con vistas a una experiencia según leyes particulares descubiertas ocasionalmente, pero nunca llevar estas leyes mismas a la unidad de la afinidad bajo un principio común» (p. 131).

Se hace necesario, pues, lo que la autora denomina una *catábasis* de la lógica trascendental, esto es, un descenso de ésta hacia la naturaleza, en sus estratos más empíricos. El temor a quedarnos sin conceptos y la ulterior esperanza de sentido, que parece hallar su justificación en el sen-

³«No es tanto un principio, tampoco meramente una máxima, sino un llamado [*Geheiß*], esto es, un imperativo que no procede de la razón, sino del Juicio, sin señalar ni fijar límites, imposibles de determinar en el campo empírico, sino sosteniendo únicamente a esta facultad en la actividad que le es más propia, sin permitir que se rinda debido a las dificultades en la búsqueda constante del universal exigido por un caso particular dado» p.60-61.

⁴ La clasificación de los géneros y las especies de Linneo, a la que Kant hace referencia en una nota al margen del §V de la *EE*, sería un ejemplo de ese *factum* de la razón.

timiento de placer⁵, nos posicionan en el «derecho» a suponer *a priori* una *Naturtechnik*, que no opera como un principio dogmático-ontológico, sino, más bien, como uno de índole trascendental; en efecto, no remite a una presunta constitución objetiva de las cosas, sino a las raíces mismas de la actividad reflexionante: «una combinación de inquietud frente a la esterilidad conceptual y de amor a la materialidad del mundo se encuentran en la base de la genealogía kantiana del pensamiento, de suerte que la presuposición subjetivo-trascendental de la acomodación de las formas naturales al concepto resultará ser la pieza que proporcione a la Lógica trascendental su imprescindible y definitivo subsuelo» (pp.41-42).

El Juicio reflexionante, estético o teleológico, no procede pues esquemáticamente con fenómenos dados, sino *técnicamente*, artísticamente, con arreglo a este principio universal -aunque al mismo tiempo indeterminado- de ordenación conforme a fin en un sistema, como si se tratara de un fa-

⁵ «El “placer muy notable”, a menudo lindante con una admiración incesante, que despierta el *factum* de la subsunción de dos leyes empíricas heterogéneas de la naturaleza bajo un principio común, de suerte que el sentimiento placentero por haber satisfecho un anhelo teórico inconsciente delata el alcance de la operación anímica implicada en este último caso» p.40. «La experiencia común no habría sido posible en ausencia de este sentimiento de placer –que tiene como contrapartida el disgusto generado por la efectiva obstaculización de la esperanza de apropiación de la riqueza cualitativa del mundo mediante instancias lógicas-» p.40.

vor graciosamente concedido por la naturaleza a nuestro Juicio. Sin esta presuposición, dice Kant, no podríamos esperar orientarnos en el laberinto de la multiplicidad de leyes particulares posibles. La naturaleza, en la medida en que es pensada de manera que se especifica con arreglo a un principio tal –fruto, por completo, de una mirada artificial-, también es considerada como arte; diremos que «procede *mecánicamente*, como *mera naturaleza*, con respecto a sus productos, en tanto que agregados; pero [que] procede *técnicamente*, esto es, al mismo tiempo como *arte*, con respecto a esos mismos productos como sistemas» (p.155). La diferencia entre estas dos maneras de enjuiciar se establece sólo mediante el Juicio reflexionante, cuando éste se desentiende de la restricción que el Juicio *determinante* le impone, en su intento de reducirlo todo al modo de explicación mecánico. El fin, por tanto, no está puesto en absoluto en el objeto, sino en el sujeto y, precisamente, en su facultad de reflexionar: «lo que se piensa conforme a fin no son las formas de la naturaleza, propiamente, sino la relación que tienen unas con otras y la conveniencia que muestran, a pesar de su gran multiplicidad, para un sistema lógico de principios empíricos» (p.151). Es decir, lo que es propiamente técnico es el Juicio, la naturaleza es representada como técnica meramente por cuanto concuerda con el proceder de éste y lo hace necesario.

Del mismo modo que la naturaleza fundaba su *conformidad a ley* en los principios *a priori* del entendimiento (facultad de cono-

cer); ahora, en cuanto arte, rige su *conformidad a fin a priori* con arreglo al Juicio (o facultad de juzgar), en relación con el sentimiento de placer y displacer. Así, en la *Erste Einleitung* se anticipa un sistema de fuerzas del ánimo (conocer, juzgar y apetecer), cada una de las cuales cuenta con sus propios principios *a priori* peculiares. Las dos partes de la Filosofía doctrinal, teórica y práctica, encuentran su transición por medio del Juicio que, mediante la conformidad a fin, las conecta, haciendo posible la articulación sistemática de la Filosofía Crítica: «el orden sistemático de la naturaleza postulado por el uso hipotético y heurístico de la razón adopta a la altura de la Crítica del Juicio estético los rasgos de un concierto entre la *phýsis* y el *Gemüt*, pero esto no es más que el desenlace de un largo y laborioso camino de esclarecimiento del verdadero alcance del orden trascendental» (p.19).

Clara Benito Ortíz
UAM

Giovan Battista Della Porta, *The Art of Remembering. L'Arte del Ricordare*, a cura di Armando Maggi (Longo: Ravenna, 2012).

Quella che oggi può apparire un'arte desueta, un «fossile intellettuale» – per usare un'efficace espressione di Paolo Rossi – è stata per secoli argomento di studio e di riflessione dell'uomo di cultu-

ra (cfr. P. ROSSI, *Il passato, la memoria, l'oblio*, Bologna, Il mulino, 1991, pp. 59-93). Si tratta dell'*ars reminiscendi*, l'arte della memoria: una forma di sapere che, dall'antichità fino al Rinascimento, avrebbe conosciuto appassionati seguaci (Aristotele e Cicerone tra gli antichi; Bruno e Camillo tra i rinascimentali) e critici scettici (Erasmo, Montaigne) o finanche feroci (Cornelio Agrippa).

Quando, nel 1566, Giovan Battista Della Porta dà alle stampe a Napoli, presso l'editore Mattia Cancer, il trattatello *L'arte del ricordare*, sono ancora lontani gli anni – a cavallo tra il 1586 e gli anni novanta del Cinquecento – nei quali il filosofo napoletano pubblica i suoi capolavori filosofici, ossia la seconda *Magia naturalis*, datata 1589 (che solo impropriamente può considerarsi un semplice ampliamento della prima *Magia* del '58), nonché il suo *corpus* fisiognomico, composto dal *De humana Physiognomonica* (1586), dalla *Phytognomonica* (1588) e dalla *Coelestis physiognomonica* (pronta nel 1594, ma apparsa sul mercato librario soltanto nel 1603).

Il piccolo libro sull'arte della memoria è pubblicato otto anni dopo la fortunata edizione in quattro libri della giovanile *Magia naturalis* (1558) ed ottiene anch'esso una buona fortuna editoriale. Pur non essendo annoverabile tra le opere maggiori del Nostro, considerarlo un contributo minore alla grande trattatistica rinascimentale sull'*ars reminiscendi*, magari dopo un confronto con quelli offerti da autori quali Giulio Camillo o Giordano Bruno, sarebbe comunque un

grave errore. Costoro, infatti, attribuivano all'arte della memoria un significato – e, soprattutto, un ruolo – assai differenti rispetto a quelli che intendeva concederle Della Porta. L'arte della memoria del Napoletano non aveva la pretesa di essere una *clavis universalis* della realtà o di apportare un contributo al sapere enciclopedico o magico. Essa, piuttosto, si riallacciava al più “umile” ruolo di mnemotecnica riconosciute dalla tradizione classica di Cicerone e Quintiliano. Bisogna ammettere che, pur muovendosi nell'ambito della retorica, in particolare di quella ciceroniana, l'*ars reminiscendi* dellaportiana è scarsamente originale anche in quest'ottica e poco apporta all'arte oratoria. Il compito che Della Porta le accorda è quello di ricordare cose, parole, concetti e ciò è reso possibile tramite *loci* e *imagines*. Se lo scopo è quello di tenere a mente lo svolgimento di una storia scritta, Della Porta invita il lettore a “visualizzare” il testo, a trasporlo in immagini, creando un vero e proprio “teatro mentale”, una pittura realizzata dalla *vis imaginativa* sulla tela della memoria. Centrali sono i “luoghi”. Le immagini, “stuolo di danzatori”, si intrecciano nelle “stanze” di una stessa casa, in edifici di un medesimo villaggio. Ma la trasposizione in immagini, che possano essere “viste” nella mente, deve essere attuata non solo per ricordare fatti reali o storie letterarie, ma anche per tenere a mente le parole. In questo caso, Della Porta non esita a consigliare l'uso di geroglifici.

L'arte del ricordare è sì un interesse “giovanile” di Della Porta, ma è interesse

che egli rivendica anche negli anni della maturità. D'altronde, *L'arte della memoria* è riscritta e ripubblicata da Della Porta nel 1602 e, quasi a volerne sancire l'importanza nella propria produzione intellettuale, essa appare in latino, ossia nella lingua dei dotti, sotto il titolo di *Ars reminiscendi*.

A questo testo di Della Porta, al suo studio e alla sua traduzione inglese, è dedicato il volume sapientemente curato da Armando Maggi. Il libro, realizzato con la collaborazione di giovani allievi della scuola di dottorato dell'Università di Chicago, presenta uno ampio saggio introduttivo dello stesso Maggi, uno a firma di Frederick A. de Armas sulla fortuna di Della Porta “commediografo e mago” nella cultura rinascimentale inglese, francese e spagnola, nonché una presentazione della mnemotecnica dellaportiana a cura di Gregory Baum. Cuore del libro è, come si è detto, una traduzione de *L'Arte del ricordare*, dal volgare italiano dell'edizione del 1566, all'inglese. Essa è realizzata da Miriam Aloisio, Gregory Baum, Elizabeth Fiedler, Maggie Fritz-Morkin e Michael Subialka. Alla traduzione inglese segue la trascrizione del testo italiano del '66.

L'introduzione di Maggi è molto più di un saggio sull'arte della memoria in Della Porta. Pur ricostruendo il dibattito dell'epoca e sondando le fonti dell'autore su questo argomento (Aristotele, Cicerone, Quintiliano e lo pseudo-Cicerone della *Retorica a Gaio Erentino*), l'A. presenta anche una disanima complessiva del pensiero del Napoletano. Riferendosi alle opere di

magia naturale e al *corpus* fisiognomico, lo studioso sottolinea l'importanza che l'elemento del "meraviglioso" ricopre nella natura dellaportiana. Grazie allo strumento razionale della "similitudine", il mago-fisionomo è in grado di rintracciare nell'impronta o "sembianza" delle cose l'*ordo naturae*, a volte manifesto, altre "occulto". Non a torto, "teatro della natura" e "teatro della memoria" sono ricondotte nell'ambito di un'unica riflessione, tesa a rappresentare la realtà per il tramite della *vis imaginativa* (cfr. Ivi, pp. 7-41).

Frederick A. de Armas, autore del secondo studio presente nel libro, si sofferma sulla fortuna de *L'arte del ricordare* in Francia, in Inghilterra e in Spagna, sondando anche l'impatto delle commedie dellaportiane in questi paesi. In particolare, lo studioso indugia sulla fortuna delle commedie *L'Olimpia*, *La Sorella* e *Lo Astrologo*. In Europa, la ricezione di Della Porta è significativa, perdurando per tutto il secolo XVII. Si tratta, a volte, di una ricezione indiretta, altre – precisa de Armas – di un'influenza «tangible and direct». (Ivi, p. 73).

Il contributo di Gregory Baum è un'attenta ricostruzione degli sviluppi dell'arte della memoria nell'esperienza dellaportiana, fatta anche di confronti testuali tra le varie edizioni, ossia le due edizioni in volgare italiano, rispettivamente del 1566 e del 1583, e quella latina del 1602. Il lavoro di Baum procede tramite una lodevole aderenza al testo e alle sue fonti. Lo studioso si confronta anche con la letteratura esistente sull'argomento, in particolar modo con le

ricerche di Lina Bolzoni e Louise George Clubb, ampiamente citate anche negli altri saggi del volume.

Concludendo, il libro si presenta come un interessante esempio di laboratorio di ricerca (che si auspica possa essere replicato ed esportato in altri contesti universitari) e contribuisce a gettar luce su di una figura complessa come quella di Della Porta, in larga parte da riscoprire. Il suo merito più grande è forse quello di porre al centro di un'indagine collettiva un tema difficile e trascurato della produzione dellaportiana, l'arte della memoria. E, soprattutto, di farlo per il tramite di uno studio rigoroso del testo nella sua realtà storica (ossia, in qualità di opera scritta in lingua volgare italiana); non trascurando, allo stesso tempo, di renderlo intelligibile ad un pubblico più ampio, "globale", grazie ad una sua trasposizione in lingua inglese che ne favorisce e ne promuove la "memoria".

Donato Verardi

(Université Paris Est – Università di Pisa)

Abstracts and Indexing

Author: Pietro Gori

Affiliation: Universidade Nova de Lisboa, FCSH – IFILNOVA (Portugal)

Contact: pietro.gori@gmail.com

Title: Leaving the Soul Apart. An Introductory Study

Abstract: In *The Analysis of Mind* (1921), Bertrand Russell stresses the importance of William James' late neutral monist view of consciousness for the studies in psychology. In so doing, he focuses on a topic whose roots can be traced back to the nineteenth-century European debate on physiology and scientific psychology. In this introductory paper I shall briefly outline the path that, starting from the revival of Kant in the German scientific debate, leads to both Ernst Mach's and William James' questioning the value of the I or consciousness as a substance concept.

Keywords: Neutral monism, Scientific psychology, Mind-body problem, Consciousness

Location: *Philosophical Readings*, VII.2 (2015), pp. 3–13.

Author: Nadia Moro

Affiliation: National Research University Higher School of Economics, Moscow (Russian Federation)

Contact: nadia.moro@outlook.com

Title: *Bewusstseinsverschiebungen*. Lo statuto della sensazione tra psicologia, fisiologia ed epistemologia nel tardo Ottocento

Abstract: The nineteenth-century scientific research programme on sensation (*Physiologie der Sinnesorgane*) is problematic from both the epistemological and the methodological point of view. To prove this thesis I analyse, first, the difficulties in-

involved in the theories of “specific sense energies” which were developed over the second half of the nineteenth century. Secondly, I reconstruct the epistemological consequences of the notion of sense energy within the debate on the limits of knowledge that was ignited by Emil du Bois-Reymond's 1872 talk. As a result, I show that the idea of objectivity in science needs to be historically reconceived, and that the methods and results of scientific investigation cannot be ignored in philosophical investigation.

Keywords: Sense physiology, Perception, Hermann von Helmholtz, Limits of knowledge

Location: *Philosophical Readings*, VII.2 (2015), pp. 14–30.

Author: Riccardo Martinelli

Affiliation: Università di Trieste, Dipartimento di Studi Umanistici

Contact: martinell@units.it

Title: *Zurück zu Fechner?* Il neokantismo e le sfide della psicologia scientifica

Abstract: This essay addresses the attitude of some leading Neo-Kantian philosophers toward scientific psychology and psychophysics. Early influential figures like Friedrich A. Lange counted Gustav T. Fechner's psychophysical law among their allies in the rehabilitation of the Kantian standpoint. Later on, however, Neo-Kantian philosophers firmly rejected psychological measurement as a whole (Eduard Zeller) and harshly criticized the methods adopted by several psychologists of their time. For example, the Marburg mathematician and philosopher August Stadler reduced the validity of Fechner's law to the mere physiological sphere, and Hermann Cohen conceived the application of mathematical integration to human sensations as an inane enterprise.

Keywords: Neo-Kantianism, Psychological measurement, Psychophysics, Gustav Theodor Fechner, Hermann Cohen

Location: *Philosophical Readings*, VII.2 (2015), pp. 31–48.

Author: Germana Pareti

Affiliation: Università di Torino, Dipartimento di Filosofia e Scienze dell'educazione; CNR di Segrate (Milano), Istituto di Bioimmagini e Fisiologia molecolare (Italia)

Contact: germana.pareti@gmail.com

Title: “Che altro c'è nella mia mente quando voglio compiere un atto?” Il dibattito sulla sensazione di innervazione da Wundt a Wittgenstein

Abstract: In the chapter on *Will* of his *Principles of Psychology*, William James adopted a sort of principle of economy of the cerebral activity. According to him, into our mind there would be nothing else apart from the kinesthetic “images” of our acts. In so arguing, James contrasted those (mainly German) psychologists who believed that “sensations of innervation” were a contributory factor along with peripheral feedback. Some outcomes of the nineteenth-century debate on the neural correlates of will also inspired Wittgenstein, and can be directly compared with the current discussion on the freedom of decisional processes.

Keywords: Innervation sensation, Consciousness, Scientific psychology, Physiology

Location: *Philosophical Readings*, VII.2 (2015), pp. 49–69.

Author: Fabio Grigenti

Affiliation: Università degli Studi di Padova, FISSPA (Italia)

Contact: fabio.grigenti@unipd.it

Title: Il monismo psico-fisico di Harald Høffding

Abstract: This paper explores the Danish philosopher Harald Høffding's monistic view of psychology. This view has been particularly inspired by the outcomes of nineteenth-century German psychology, physiology and psycho-physics (Herbart, Fechner, Wundt, etc.), and by the British research tradition represented by J.S. Mill. As a result, the paper shall outline a mostly neglected topic of modern Continental philosophy, which is important in order to understand how the mind-body problem was conceived and debated at that time.

Keywords: Scientific psychology, Psychophysics, Gustav Fechner, John S. Mill

Location: *Philosophical Readings*, VII.2 (2015), pp. 70–97.

Author: Rossella Fabbrichesi

Affiliation: Università degli Studi di Milano, Dipartimento di Filosofia (Italia)

Contact: rossella.fabbrichesi@unimi.it

Title: Gesture, Act, Consciousness. The Social Interpretation of the Self in George Herbert Mead

Abstract: This essay focuses on George H. Mead's analysis of consciousness. Mead, father of the social psychology and outstanding pragmatist thinker, particularly investigated the social origin of consciousness and conceived the latter, in a Darwinian way, as an outcome of communication

process. In his opinion, that process begins with a “conversation of gestures.” It is the gesture (first of all the vocal gesture) that enables the reciprocal adjustments between different individual organisms. Moreover, gestures are pure responses, and there is no need to postulate the existence of states of consciousness acting beyond and before the expressive gestures (as Wundt or Darwin stated). The crucial datum in psychology is the act, not the individual trait, and the act is a complex ‘organic’ process, socially rooted. The act is never exerted singularly, but demands a shared and publicly recognized practice. From the idea of “taking the role of the other” to the *Generalized Other* and the notion of *Game*, I shall follow Mead’s account of consciousness and discuss his radical reconstruction of this important topic of contemporary philosophy.

Keywords: Social psychology, Consciousness, Pragmatism

Location: *Philosophical Readings*, VII.2 (2015), pp. 98–118.

Author: Luca Guidetti

Affiliation: Università di Bologna, Dipartimento di Filosofia e Comunicazione (Italia)

Contact: l.guidetti@unibo.it

Title: Identità elementare e identità genetica. La nozione di “genidentità” in Kurt Lewin

Abstract: The notion of genidentity, developed by Kurt Lewin in his initial “epistemological” phase, is alternative both to the substantial identity, which is based on the principle of “simple identity” and is not able to give an account of the changes of the same (physical or biological) being over time, and the simple diachronic identity, forced to resort

to external properties to ontological determinations of an object, such as the unity of consciousness, or the permanence of linguistic designation. Against these “extensional” qualifications, Lewin proposes an intensional notion of identity whose explanatory power is close in many ways to the prospect of genetic-constitutional “objectual whole” carried out in the first two decades of the twentieth century by Husserl’s phenomenology and Stanisław Leśniewski’s mereology. The identity has for Lewin a relational form, which turns into the different ways of objectual identifying. Time and causality impose themselves therefore as identification criteria among different “genetic series”, which are connected according to an empirical-analogical principle of comparison. So, the ontology expresses the structure of the topological relations among objects, i. e. the set of relationships among the various, unitary and continuous, “world-lines”, within which the physical and biological bodies takes their place.

Keywords: Genidentity, Mereology, Topology, Causality, Time

Location: *Philosophical Readings*, VII.2 (2015), pp. 119–137.