https://OneMoreLibrary.com

L'analisi della mente

Bertrand Russell

George Allen and Unwin, Londra, 1921

BIBLIOTECA DI FILOSOFIA MUIRHEAD

Un'ammirevole esposizione degli obiettivi della Biblioteca di Filosofia fu fornita dal primo direttore, il compianto Professor J.H. Muirhead, nella sua descrizione del programma originale pubblicata nella Storia della Filosofia di Erdmann in data 1890. Tale descrizione fu leggermente modificata nei volumi successivi, assumendo la seguente forma:

La Muirhead Library of Philosophy fu concepita come un contributo alla storia della filosofia moderna, suddividendosi in tre sezioni: in primo luogo, le diverse scuole di pensiero (sensazionalismo, realismo, idealismo, intuizionismo); in secondo luogo, le diverse discipline (psicologia, etica, estetica, filosofia politica, teologia). Sebbene in Inghilterra si fosse fatto molto per tracciare il corso dell'evoluzione in natura, storia, economia, morale e religione, poco si era fatto per tracciare lo sviluppo del pensiero su questi argomenti. Eppure, "l'evoluzione dell'opinione è parte dell'evoluzione complessiva".

"Grazie alla collaborazione di diversi autori nella realizzazione di questo progetto, si sperava di poter garantire un'analisi approfondita e completa, altrimenti irraggiungibile. Si credeva inoltre che, da parte di autori prevalentemente britannici e americani, si potesse ottenere una considerazione più completa della filosofia inglese rispetto a quella ricevuta fino ad allora. Nella prima serie di libri, comprendente tra gli altri "Storia dell'estetica" di Bosanquet, "Teologia razionale da Kant" di Pfleiderer, "Storia dell'utilitarismo inglese" di Albee, "Filosofia ed economia politica" di

Bonar, "Storia della psicologia" di Brett e "Diritti naturali" di Ritchie, questi obiettivi furono in larga misura raggiunti."

Nel frattempo, opere originali di alto livello venivano prodotte sia in Inghilterra che in America da scrittori come Bradley, Stout, Bertrand Russell, Baldwin, Urban, Montague e altri, e si era sviluppato un nuovo interesse per le opere straniere, tedesche, francesi e italiane, che erano diventate classiche o stavano attirando l'attenzione del pubblico. L'ambito della Biblioteca si è quindi esteso a qualcosa di più internazionale, e si appresta a entrare nel suo quinto decennio di esistenza nella speranza di poter contribuire a quella comprensione reciproca tra i paesi che è un'esigenza così impellente dei nostri tempi.

L'esigenza sottolineata dal professor Muirhead non è meno pressante oggi, e pochi negheranno che la filosofia abbia molto a che fare con il permetterci di soddisfarla, sebbene nessuno, men che meno Muirhead stesso, la considererebbe l'unico, o addirittura il principale, obiettivo della filosofia. Poiché il professor Muirhead continua a dare il suo nome alla Library of Philosophy, mi è sembrato opportuno permettergli di richiamare questi obiettivi con le sue stesse parole. Anche l'enfasi sulla storia del pensiero mi è sembrata molto opportuna; e il numero di opere importanti promesse per la Library in un futuro molto prossimo fa ben sperare per il continuo adempimento, in questo e in altri modi, delle aspettative del primo curatore.

HD Lewis

PREFAZIONE

Questo libro nasce dal tentativo di armonizzare due tendenze diverse, una in psicologia e l'altra in fisica, con entrambe le quali mi trovo in sintonia, sebbene a prima vista possano sembrare incoerenti. Da un lato, molti psicologi, soprattutto quelli della scuola comportamentista, tendono ad adottare una posizione essenzialmente materialistica, per una questione di metodo se non di metafisica. Essi rendono la psicologia sempre più dipendente dalla fisiologia e dall'osservazione esterna, e tendono a concepire la materia come qualcosa di molto più solido e indubitabile della mente. Nel frattempo, i fisici, in particolare Einstein e altri esponenti della teoria della relatività, hanno reso la "materia" sempre meno materiale. Il loro mondo è costituito da "eventi", dai quali la "materia" viene derivata mediante una costruzione logica. Chiunque legga, ad esempio, "Space, Time and Gravitation" del professor Eddington (Cambridge University Press, 1920), si renderà conto che un materialismo antiquato non può trovare alcun sostegno nella fisica moderna. Credo che ciò che ha un valore permanente nella prospettiva dei comportamentisti sia la convinzione che la fisica sia la scienza più fondamentale attualmente esistente. Ma questa posizione non può essere definita materialistica, se, come sembra essere il caso, la fisica non presuppone l'esistenza della materia.

La prospettiva che mi sembra in grado di conciliare la tendenza materialistica della psicologia con quella antimaterialistica della fisica è quella di William James e dei nuovi realisti americani, secondo i quali la "sostanza" del mondo non è né mentale né materiale, ma una "sostanza neutra" di cui entrambe sono costituite. In questo lavoro ho cercato di sviluppare in dettaglio tale prospettiva in relazione ai fenomeni di cui si occupa la psicologia.

Desidero ringraziare il Professor John B. Watson e il Dottor TP Nunn per aver letto il mio manoscritto in una fase iniziale e per i preziosi suggerimenti che mi hanno fornito; ringrazio inoltre il Sig. A. Wohlgemuth per le utilissime informazioni riguardanti la letteratura di riferimento. Un ringraziamento va anche al curatore di questa collana "Library of Philosophy", il Professor Muirhead, per i numerosi spunti che mi hanno permesso di approfondire la mia ricerca.

Il lavoro è stato presentato sotto forma di conferenze sia a Londra che a Pechino, e una di queste, quella sul Desiderio, è stata pubblicata nell'Athenaeum.

In questo libro sono presenti alcuni accenni alla Cina, tutti scritti prima del mio viaggio in Cina, e non devono essere considerati dal lettore come geograficamente accurati. Ho usato "Cina" semplicemente come sinonimo di "paese lontano", quando volevo illustrare cose a me sconosciute.

Pechino, gennaio 1921.

Contenuto

BIBLIOTECA DI FILOSOFIA MUIRHEAD

PREFAZIONE

L'ANALISI DELLA MENTE

LEZIONE I. RECENTI CRITICHE ALLA "COSCIENZA"
LEZIONE II. ISTINTO E ABITUDINE

DESIDERIO E SENTIMENTO DI LEZIONE III.
LEZIONE SULL'INFLUENZA DELLA STORIA PASSATA SUL PRESENTE
IV. EVENTI NELLA VITA DI TUTTI I GIORNI
LEZIONE V. LEGGI CAUSALI PSICOLOGICHE E FISICHE

INTROSPETTIVA DELLA LEZIONE VI.
LEZIONE SULLA DEFINIZIONE DI PERCEZIONE VII.

SENSAZIONI E IMMAGINI DELLA LEZIONE VIII.
MEMORIA DELLA LEZIONE IX.
LEZIONE X. PAROLE E SIGNIFICATO

LEZIONE: IDEE E PENSIERO GENERALI XI.
LEZIONE CREDENZA

XII.

LEZIONE SU VERITÀ E MENZOGNA

XIII.

LEZIONE EMOZIONI E VOLONTÀ

XIV.

CARATTERISTICHE DELLA LEZIONE SUI FENOMENI MENTALI

XV.

L'ANALISI DELLA MENTE

LEZIONE I. RECENTI CRITICHE ALLA "COSCIENZA"

Ci sono certi eventi che siamo soliti chiamare "mentale". Tra questi possiamo considerare tipici CREDERE e DESIDERARE. La definizione esatta della parola "mentale" emergerà, spero, nel corso delle lezioni; per ora, intendo con essa tutti quegli eventi che comunemente vengono definiti mentali.

In queste lezioni intendo analizzare nel modo più completo possibile ciò che accade realmente quando, ad esempio, crediamo o desideriamo. In questa prima lezione mi occuperò di confutare una teoria ampiamente diffusa, che in passato condividevo anch'io: la teoria secondo cui l'essenza di ogni cosa mentale risiede in qualcosa di piuttosto peculiare chiamato "coscienza", concepita sia come relazione con gli oggetti, sia come qualità pervasiva dei fenomeni psichici.

Le ragioni che presenterò contro questa teoria deriveranno principalmente da autori precedenti. Vi sono due tipi di ragioni, che divideranno la mia presentazione in due parti:

(1) Ragioni dirette, derivanti dall'analisi e dalle sue difficoltà;

(2) Ragioni indirette, derivate dall'osservazione degli animali (psicologia comparata) e dei malati di mente e degli isterici (psicoanalisi).

Poche cose sono più saldamente radicate nella filosofia popolare della distinzione tra mente e materia. Chi non è un metafisico di professione ammette di non sapere cosa sia effettivamente la mente, né come sia costituita la materia; tuttavia, rimane convinto che esista un abisso invalicabile tra le due e che entrambe appartengano a ciò che realmente esiste nel mondo. I filosofi, d'altro canto, hanno spesso sostenuto che la materia sia una mera finzione immaginata dalla mente, e talvolta che la mente sia una mera proprietà di un certo tipo di materia. Coloro che sostengono che la mente sia la realtà e la materia un brutto sogno sono chiamati "idealisti", un termine che in filosofia ha un significato diverso da quello che ha nella vita di tutti i giorni. Coloro che sostengono che la materia sia la realtà e la mente una mera

proprietà del protoplasma sono chiamati "materialisti". Sono stati rari tra i filosofi, ma comuni, in certi periodi, tra gli scienziati. Idealisti, materialisti e comuni mortali sono stati d'accordo su un punto: che conoscevano a sufficienza il significato delle parole "mente" e "materia" per poter condurre un dibattito intelligente. Eppure, proprio su questo punto, su cui concordavano, mi sembra che siano stati tutti ugualmente in errore.

La sostanza di cui è composto il mondo della nostra esperienza non è, a mio avviso, né mente né materia, ma qualcosa di più primitivo di entrambe. Sia la mente che la materia sembrano essere composite, e la sostanza di cui sono composte si trova in un certo senso tra le due, in un certo senso al di sopra di entrambe, come un antenato comune. Per quanto riguarda la materia, ho già esposto le ragioni di questa mia visione in precedenti occasioni*, e non le ripeterò ora. Ma la questione della mente è più complessa, ed è questa la questione che mi propongo di affrontare in queste lezioni. Gran parte di ciò che dirò non è originale; anzi, molti lavori recenti, in vari campi, hanno teso a dimostrare la necessità di teorie come quelle che sosterrò. Pertanto, in questa prima lezione cercherò di fornire una breve descrizione dei sistemi di idee entro i quali si svolgerà la nostra indagine.

* "La nostra conoscenza del mondo esterno" (Allen & Unwin), Capitoli III e IV. Inoltre, "Misticismo e logica", saggi VII e VIII.

Se c'è una cosa che, nell'immaginario comune, caratterizza la mente, è la "coscienza". Diciamo di essere "coscienti" di ciò che vediamo e sentiamo, di ciò che ricordiamo e dei nostri pensieri e sentimenti. La maggior parte di noi crede che tavoli e sedie non siano "coscienti". Pensiamo che quando ci sediamo su una sedia, siamo consapevoli di esserci seduti, ma la sedia non è consapevole di essere seduta. Non si può dubitare minimamente che abbiamo ragione nel credere che ci sia ALCUNA differenza tra noi e la sedia sotto questo aspetto: questo può essere considerato un dato di fatto e un punto di partenza per la nostra indagine. Ma non appena cerchiamo di definire esattamente in cosa consista questa differenza, ci troviamo di fronte a delle perplessità. La "coscienza" è qualcosa di ultimo e semplice, da accettare e contemplare soltanto? Oppure è qualcosa di complesso, che forse consiste nel nostro modo di comportarci in presenza degli oggetti, o, in alternativa, nell'esistenza in noi di cose chiamate "idee", che hanno una certa relazione

con gli oggetti, pur essendo diverse da essi, e ne sono solo simbolicamente rappresentative? Rispondere a domande del genere non è semplice; ma finché non troveremo risposta, non possiamo affermare di sapere cosa intendiamo quando diciamo di essere dotati di "coscienza".

Prima di prendere in esame le teorie moderne, analizziamo innanzitutto la coscienza dal punto di vista della psicologia convenzionale, poiché essa racchiude le prospettive che emergono spontaneamente quando si inizia a riflettere sull'argomento. A tal fine, consideriamo preliminarmente i diversi modi di essere coscienti.

Innanzitutto, c'è la PERCEZIONE. Noi "percepiamo" tavoli e sedie, cavalli e cani, i nostri amici, il traffico che scorre per strada – in breve, tutto ciò che riconosciamo attraverso i sensi. Tralascio per ora la questione se la pura sensazione debba essere considerata una forma di coscienza: ciò di cui parlo ora è la percezione, dove, secondo la psicologia convenzionale, si va oltre la sensazione per arrivare alla "cosa" che essa rappresenta. Quando sentite un asino ragliare, non solo sentite un rumore, ma vi rendete conto che proviene da un asino. Quando vedete un tavolo, non solo vedete una superficie colorata, ma vi rendete conto che è dura. L'aggiunta di questi elementi che vanno oltre la semplice sensazione costituisce, a nostro avviso, la percezione. Ne parleremo più approfonditamente in seguito. Per il momento, mi limito a notare che la percezione degli oggetti è uno degli esempi più evidenti di ciò che viene chiamata "coscienza". Siamo "coscienti" di tutto ciò che percepiamo.

Possiamo ora prendere in esame la via della MEMORIA. Se mi sforzo di ricordare cosa ho fatto stamattina, questa è una forma di coscienza diversa dalla percezione, poiché riguarda il passato. Ci sono diversi problemi riguardo a come possiamo essere consapevoli ora di ciò che non esiste più. Questi problemi verranno affrontati incidentalmente quando arriveremo all'analisi della memoria.

Dalla memoria il passo verso ciò che chiamiamo "idee" è breve, non nel senso platonico, ma in quello di Locke, Berkeley e Hume, in cui si contrappongono alle "impressioni". Si può essere consapevoli di un amico sia vedendolo sia "pensando" a lui; e tramite il "pensiero" si può essere consapevoli di oggetti che non si possono vedere, come la razza umana o la

fisiologia. Il "pensiero", in senso stretto, è quella forma di coscienza che consiste in "idee" in contrapposizione alle impressioni o ai semplici ricordi.

Possiamo concludere il nostro catalogo preliminare con la CREDENZA, con la quale intendo quel modo di essere consapevoli che può essere vero o falso. Diciamo che un uomo è "consapevole di sembrare uno sciocco", il che significa che crede di sembrare uno sciocco e non si sbaglia in questa convinzione. Questa è una forma di coscienza diversa da tutte quelle precedenti. È la forma che dà "conoscenza" in senso stretto, ma anche errore. È, almeno apparentemente, più complessa delle nostre precedenti forme di coscienza; sebbene scopriremo che non sono così separabili da essa come potrebbero sembrare.

Oltre alle modalità di essere coscienti, esistono altri elementi che comunemente vengono definiti "mentali", come il desiderio, il piacere e il dolore. Questi sollevano problematiche proprie, che affronteremo nella Lezione III. Ma i problemi più complessi sono quelli che riguardano le modalità di essere "coscienti". Queste modalità, considerate nel loro insieme, costituiscono gli elementi "cognitivi" della mente, ed è proprio su questi che ci concentreremo maggiormente nelle lezioni successive.

C'è un elemento che SEMBRA essere in comune tra i diversi modi di essere coscienti, ed è che sono tutti diretti verso OGGETTI. Siamo coscienti "di" qualcosa. La coscienza, a quanto pare, è una cosa, e ciò di cui siamo coscienti è un'altra. A meno che non si voglia accettare l'idea che non possiamo mai essere coscienti di nulla al di fuori della nostra mente, dobbiamo dire che l'oggetto della coscienza non deve necessariamente essere mentale, sebbene la coscienza debba esserlo. (Parlo nell'ambito delle dottrine convenzionali, non esprimo le mie convinzioni personali). Questo orientamento verso un oggetto è comunemente considerato tipico di ogni forma di cognizione, e talvolta della vita mentale in generale. Possiamo distinguere due diverse tendenze nella psicologia tradizionale. Ci sono coloro che considerano i fenomeni mentali ingenuamente, proprio come farebbero con i fenomeni fisici. Questa scuola di psicologi tende a non dare importanza all'oggetto. D'altra parte, ci sono coloro il cui interesse primario è il fatto apparente che abbiamo CONOSCENZA, che esiste un mondo intorno a noi di cui siamo consapevoli. Questi uomini sono interessati alla mente per via della sua relazione con il mondo, perché la conoscenza, se è un fatto, è molto misteriosa. Il loro interesse per la psicologia è naturalmente incentrato sulla

relazione tra la coscienza e il suo oggetto, un problema che, propriamente, appartiene piuttosto alla teoria della conoscenza. Possiamo prendere come uno dei migliori e più tipici rappresentanti di questa scuola lo psicologo austriaco Brentano, la cui "Psicologia dal punto di vista empirico"*, sebbene pubblicata nel 1874, è ancora influente ed è stata il punto di partenza di molti lavori interessanti. Egli afferma (p. 115):

* "Psychologie vom empirischen Standpunkte", vol. io, 1874.
(Il secondo volume non fu mai pubblicato.)

Ogni fenomeno psichico è caratterizzato da ciò che gli scolastici del Medioevo chiamavano l'inesistenza intenzionale (anche mentale) di un oggetto, e che noi, sebbene con espressioni non del tutto univoche, chiameremmo relazione con un contenuto, direzione verso un oggetto (che qui non va inteso come una realtà) o oggettività immanente. Ciascuno contiene qualcosa in sé come oggetto, sebbene non tutti nello stesso modo. Nella presentazione qualcosa viene presentato, nel giudizio qualcosa viene riconosciuto o rifiutato, nell'amore qualcosa viene amato, nell'odio qualcosa viene odiato, nel desiderio qualcosa viene desiderato, e così via.

"Questa inesistenza intenzionale è peculiare esclusivamente dei fenomeni psichici. Nessun fenomeno fisico mostra qualcosa di simile. Possiamo quindi definire i fenomeni psichici dicendo che sono fenomeni che contengono intenzionalmente un oggetto in sé."

La tesi qui espressa, secondo cui la relazione con un oggetto è una caratteristica ultima e irriducibile dei fenomeni mentali, è una tesi che mi impegnerò a contrastare. Come Brentano, mi interesso di psicologia non tanto per la psicologia in sé, quanto per la luce che può gettare sul problema della conoscenza. Fino a poco tempo fa credevo, come lui, che i fenomeni mentali avessero un riferimento essenziale agli oggetti, fatta eccezione forse per il piacere e il dolore. Ora non lo credo più, nemmeno nel caso della conoscenza. Cercherò di chiarire le ragioni di questo rifiuto nel corso della trattazione. A prima vista dovrebbe risultare evidente che l'analisi della conoscenza è resa più complessa da tale rifiuto; ma l'apparente semplicità della visione brentinana della conoscenza si rivelerà, se non erro, incapace di reggere sia a un esame analitico sia a fronte di una serie di evidenze provenienti dalla psicoanalisi e dalla psicologia animale. Non intendo minimizzare i problemi. Mi limiterò a osservare, a mitigazione delle nostre future fatiche, che pensare,

comunque lo si voglia analizzare, è di per sé un'occupazione piacevole, e che non c'è nemico del pensiero più letale di una falsa semplicità. Viaggiare, sia nel mondo mentale che in quello fisico, è una gioia, ed è confortante sapere che, almeno nel mondo mentale, esistono vasti territori ancora in gran parte inesplorati.

La tesi espressa da Brentano è stata sostenuta in termini molto generali e sviluppata da numerosi autori. Tra questi possiamo citare come esempio il suo successore austriaco Meinong.* Secondo lui, nel pensiero di un oggetto sono coinvolti tre elementi: l'atto, il contenuto e l'oggetto. L'atto è lo stesso in due casi qualsiasi dello stesso tipo di coscienza; ad esempio, se penso a Smith o penso a Brown, l'atto del pensare, in sé, è esattamente identico in entrambe le occasioni. Ma il contenuto del mio pensiero, l'evento particolare che si verifica nella mia mente, è diverso quando penso a Smith e quando penso a Brown. Il contenuto, sostiene Meinong, non deve essere confuso con l'oggetto, poiché il contenuto deve esistere nella mia mente nel momento in cui ho il pensiero, mentre l'oggetto non necessariamente. L'oggetto può essere qualcosa di passato o di futuro; può essere fisico, non mentale; può essere qualcosa di astratto, come l'uguaglianza, ad esempio; può essere qualcosa di immaginario, come una montagna dorata; o può persino essere qualcosa di contraddittorio, come un quadrato rotondo. Ma in tutti questi casi, egli sostiene, il contenuto esiste quando esiste il pensiero, ed è ciò che lo distingue, come evento, dagli altri pensieri.

* Vedi ad esempio il suo articolo: "Ueber Gegenstande hoherer Ordnung und deren Verhaltniss zur inneren Wahrnehmung", "Zeitschrift fur Psychologie and Physiologie der Sinnesorgane", vol. xxi, pp. 182-272 (1899), in particolare pp. 185-8.

Per rendere concreta questa teoria, supponiamo che tu stia pensando a San Paolo. Allora, secondo Meinong, dobbiamo distinguere tre elementi che sono necessariamente combinati per costituire un unico pensiero. In primo luogo, c'è l'atto di pensare, che sarebbe lo stesso a prescindere da ciò a cui stai pensando. Poi c'è ciò che conferisce al pensiero la sua natura in contrasto con altri pensieri: questo è il contenuto. E infine c'è San Paolo, che è l'oggetto del tuo pensiero. Deve esserci una differenza tra il contenuto di un pensiero e ciò di cui tratta, poiché il pensiero è qui e ora, mentre ciò di cui tratta potrebbe non esserlo; quindi è chiaro che il pensiero non è identico a San Paolo. Questo sembra dimostrare che dobbiamo distinguere tra contenuto e oggetto. Ma se

Meinong ha ragione, non può esserci pensiero senza un oggetto: la connessione tra i due è essenziale. L'oggetto può esistere senza il pensiero, ma non il pensiero senza l'oggetto: i tre elementi di atto, contenuto e oggetto sono tutti necessari per costituire l'unico evento chiamato "pensare a San Paolo".

L'analisi di un pensiero presentata sopra, sebbene io la ritenga errata, è molto utile in quanto fornisce uno schema in base al quale è possibile formulare altre teorie. Nella restante parte di questa lezione esporrò a grandi linee la tesi che sostengo e mostrerò come diverse altre prospettive, da cui la mia è scaturita, derivino da modifiche della triplice analisi in atto, contenuto e oggetto.

La prima critica che devo muovere è che l'ACT (atto) sembra superfluo e fittizio. Il verificarsi del contenuto di un pensiero costituisce il verificarsi del pensiero stesso. Empiricamente, non riesco a trovare nulla che corrisponda al presunto atto; e teoricamente non ne vedo l'indispensabilità. Diciamo: " *Penso* questo e quello", e questa parola "io" suggerisce che pensare sia l'atto di una persona. L'"atto" di Meinong è il fantasma del soggetto, o ciò che un tempo era l'anima in piena forma. Si suppone che i pensieri non possano semplicemente andare e venire, ma abbiano bisogno di una persona che li pensi. Ora, naturalmente è vero che i pensieri possono essere raggruppati in fasci, cosicché un fascio rappresenta i miei pensieri, un altro i tuoi pensieri e un terzo i pensieri del signor Jones. Ma credo che la persona non sia un ingrediente del singolo pensiero: essa è piuttosto costituita dalle relazioni tra i pensieri e il corpo. Questa è una questione complessa, che non è necessario affrontare nella sua interezza in questa sede. Per il momento, ciò che mi interessa è che le forme grammaticali "io penso", "tu pensi" e "il signor Jones pensa" sono fuorvianti se considerate come indicative dell'analisi di un singolo pensiero. Sarebbe meglio dire "esso pensa in me", come "qui piove"; o meglio ancora, "c'è un pensiero in me". Questo semplicemente perché ciò che Meinong chiama l'atto del pensare non è empiricamente rilevabile, né logicamente deducibile da ciò che possiamo osservare.

Il punto successivo della critica riguarda la relazione tra contenuto e oggetto. Il riferimento dei pensieri agli oggetti non è, a mio avviso, la semplice essenza diretta che Brentano e Meinong descrivono. Mi sembra piuttosto che sia derivativo e che consista in gran parte in CREDENZE: convinzioni secondo cui ciò che costituisce il pensiero è connesso a vari altri

elementi che insieme formano l'oggetto. Supponiamo che tu abbia in mente l'immagine di St. Paul's, o semplicemente la parola "St. Paul's". Credi, per quanto vagamente e debolmente, che questo sia connesso a ciò che vedresti se andassi a St. Paul's, o a ciò che sentiresti se ne toccassi le mura; è inoltre connesso a ciò che altre persone vedono e sentono, alle funzioni religiose, al Decano, al Capitolo e a Sir Christopher Wren. Queste cose non sono semplici pensieri tuoi, ma il tuo pensiero è in relazione con esse, una relazione di cui sei più o meno consapevole. La consapevolezza di questa relazione è un ulteriore pensiero e costituisce la tua sensazione che il pensiero originario avesse un "oggetto". Ma nella pura immaginazione si possono ottenere pensieri molto simili senza queste credenze che li accompagnano; e in questo caso i pensieri non hanno oggetti o non sembrano averne. Quindi, in tali casi, si ha contenuto senza oggetto. D'altra parte, nel vedere o nell'udire sarebbe meno fuorviante affermare di avere oggetto senza contenuto, poiché ciò che si vede o si sente fa effettivamente parte del mondo fisico, sebbene non sia materia nel senso della fisica. Pertanto, l'intera questione della relazione tra eventi mentali e oggetti diventa molto complessa e non può essere risolta considerando il riferimento agli oggetti come l'essenza stessa dei pensieri. Tutte le osservazioni di cui sopra sono solo preliminari e verranno approfondite in seguito.

In termini semplici e non filosofici, possiamo affermare che il contenuto di un pensiero si trova nella nostra mente quando pensiamo quel pensiero, mentre l'oggetto è solitamente qualcosa che si trova nel mondo esterno. Si sostiene che la conoscenza del mondo esterno sia costituita dalla relazione con l'oggetto, mentre il fatto che la conoscenza sia diversa da ciò che conosce è dovuto al fatto che la conoscenza deriva dai contenuti. Possiamo iniziare a delineare la differenza tra realismo e idealismo in termini di questa opposizione tra contenuti e oggetti. In termini piuttosto generali e approssimativi, possiamo dire che l'idealismo tende a sopprimere l'oggetto, mentre il realismo tende a sopprimere il contenuto. L'idealismo, di conseguenza, afferma che nulla può essere conosciuto se non i pensieri, e che tutta la realtà che conosciamo è mentale; mentre il realismo sostiene che conosciamo gli oggetti direttamente, certamente attraverso le sensazioni, e forse anche attraverso la memoria e il pensiero. L'idealismo non afferma che nulla possa essere conosciuto al di là del pensiero presente, ma sostiene che il contesto della credenza vaga, di cui abbiamo parlato in relazione al pensiero

di San Paolo, conduce solo ad altri pensieri, mai a qualcosa di radicalmente diverso dai pensieri stessi. La difficoltà di questa visione risiede nella sensazione, dove sembra che entriamo in contatto diretto con il mondo esterno. Ma il metodo berkeleyano per affrontare questa difficoltà è talmente noto che non è necessario approfondirlo ora. Vi tornerò in una lezione successiva e, per il momento, mi limiterò a osservare che non mi sembrano esserci validi motivi per considerare ciò che vediamo e sentiamo come estraneo al mondo fisico.

I realisti, d'altro canto, di norma sopprimono il contenuto e sostengono che un pensiero consista o di atto e oggetto soltanto, o di oggetto soltanto. In passato sono stato un realista e lo rimango per quanto riguarda la sensazione, ma non per quanto riguarda la memoria o il pensiero. Cercherò di spiegare quelle che a mio avviso sono le ragioni a favore e contro le varie forme di realismo.

L'idealismo moderno pretende di non essere affatto limitato al pensiero o al pensatore presente per quanto riguarda la sua conoscenza; anzi, sostiene che il mondo sia così organico, così incastrato, che da una qualsiasi parte si possa dedurre il tutto, come si può dedurre lo scheletro completo di un animale estinto da un singolo osso. Ma la logica con cui questa presunta natura organica del mondo viene nominalmente dimostrata appare ai realisti, come appare a me, fallace. Essi sostengono che, se non possiamo conoscere direttamente il mondo fisico, non possiamo realmente conoscere nulla al di fuori della nostra mente: il resto del mondo potrebbe essere semplicemente un nostro sogno. Questa è una visione deprimente, e perciò cercano un modo per sfuggirvi. Di conseguenza, affermano che nella conoscenza siamo in contatto diretto con oggetti che possono essere, e di solito sono, al di fuori della nostra mente. Senza dubbio sono spinti a questa visione, in primo luogo, da un pregiudizio, ovvero dal desiderio di pensare di poter conoscere l'esistenza di un mondo al di fuori di sé stessi. Dobbiamo però considerare non cosa li abbia spinti a desiderare tale visione, ma se le loro argomentazioni a sostegno di essa siano valide.

Esistono due diversi tipi di realismo, a seconda che si consideri un pensiero composto da atto e oggetto, oppure solo da oggetto. Le difficoltà che presentano sono diverse, ma nessuna delle due sembra sostenibile in ogni sua parte. Prendiamo, per chiarezza, il ricordo di un evento passato. Il ricordo avviene nel presente e, pertanto, non è necessariamente identico all'evento

passato. Finché conserviamo l'atto, questo non dovrebbe causare alcuna difficoltà. L'atto del ricordare avviene nel presente e, secondo questa prospettiva, ha una certa relazione essenziale con l'evento passato che ricorda. Non vi è alcuna obiezione LOGICA a questa teoria, ma vi è l'obiezione, di cui abbiamo parlato in precedenza, che l'atto appare mitico e non rilevabile tramite l'osservazione. Se, d'altra parte, cerchiamo di costituire la memoria senza l'atto, siamo costretti a un contenuto, poiché dobbiamo necessariamente avere qualcosa che accade ORA, in contrapposizione all'evento accaduto nel passato. Pertanto, quando rifiutiamo l'atto, cosa che credo dobbiamo fare, siamo condotti a una teoria della memoria più vicina all'idealismo. Questi argomenti, tuttavia, non si applicano alla sensazione. Credo che sia soprattutto la sensazione a essere considerata da quei realisti che si limitano a considerare l'oggetto.* Le loro posizioni, diffuse soprattutto in America, derivano in larga misura da William James, e prima di proseguire sarà opportuno esaminare la dottrina rivoluzionaria da lui propugnata. Credo che questa dottrina contenga importanti nuove verità, e ciò che dirò sarà in larga misura ispirato da essa.

* Questo è esplicitamente il caso di "Analisi delle sensazioni" di Mach, un libro di fondamentale importanza in questo contesto. (Traduzione della quinta edizione tedesca, Open Court) Co., 1914. Prima edizione tedesca, 1886.)

La visione di William James fu esposta per la prima volta in un saggio intitolato "Esiste la 'coscienza'?"* In questo saggio egli spiega come ciò che un tempo era l'anima si sia gradualmente ridotto all'"io trascendentale", che, dice, "si attenua fino a una condizione completamente spettrale, essendo solo un nome per il fatto che il 'contenuto' dell'esperienza È CONOSCIUTO. Perde forma e attività personali – queste passano al contenuto – e diventa una nuda Bewusstheit o Bewusstsein uberhaupt, di cui di per sé non si può assolutamente dire nulla. Credo (continua) che la 'coscienza', una volta evaporata a questo stato di pura diafaneità, sia sul punto di scomparire del tutto. È il nome di un'entità inesistente e non ha diritto a un posto tra i primi principi. Coloro che ancora vi si aggrappano si aggrappano a una mera eco, al debole rumore lasciato dietro di sé dall'anima che scompare nell'aria della filosofia" (p. 2).

* "Rivista di filosofia, psicologia e scienza

Metodi", vol. I, 1904. Ristampato in "Saggi sull'empirismo radicale" (Longmans, Green & Co., 1912), pp. 1-38, a cui si riferiscono i riferimenti che seguono.

Spiega che non si tratta di un improvviso cambiamento di opinione. "Per vent'anni ", afferma, "ho nutrito diffidenza nei confronti della 'coscienza' come entità; per sette o otto anni ho suggerito ai miei studenti la sua inesistenza e ho cercato di fornire loro il suo equivalente pragmatico nelle realtà dell'esperienza. Mi sembra che sia giunto il momento di abbandonarla apertamente e universalmente" (p. 3).

La sua successiva preoccupazione è quella di dissipare l'aria di paradosso, poiché James non è mai stato volutamente paradossale. "Indubbiamente", afferma, "i 'pensieri' esistono". "Intendo solo negare che la parola rappresenti un'entità, ma insistere con la massima enfasi sul fatto che essa rappresenti una funzione. Non esiste, intendo, una sostanza o qualità originaria dell'essere, in contrasto con quella di cui sono fatti gli oggetti materiali, da cui sono formati i nostri pensieri su di essi; ma esiste una funzione nell'esperienza che i pensieri svolgono, e per la cui esecuzione viene invocata questa qualità dell'essere. Tale funzione è il CONOSCERE" (pp. 3-4).

Secondo James, la materia prima di cui è composto il mondo non è di due tipi, una materia e l'altra mente, ma è organizzata in diversi schemi dalle sue interrelazioni, e alcuni di questi schemi possono essere definiti mentali, mentre altri possono essere definiti fisici.

«La mia tesi è», afferma, «che se partiamo dal presupposto che esista un'unica sostanza o materia primordiale nel mondo, una sostanza di cui ogni cosa è composta, e se chiamiamo questa sostanza "esperienza pura", allora la conoscenza può essere facilmente spiegata come un particolare tipo di relazione reciproca in cui possono entrare porzioni di esperienza pura. La relazione stessa è parte dell'esperienza pura; uno dei suoi "termini" diventa il soggetto o portatore della conoscenza, il conoscente, l'altro diventa l'oggetto conosciuto» (p. 4).

Dopo aver menzionato la dualità di soggetto e oggetto, che si suppone costituisca la coscienza, procede in corsivo: "ESPERIENZA, I

LA CREDUZIONE NON HA TALE DUPLICITÀ INTERNA; E LA SUA SEPARAZIONE IN COSCIENZA E CONTENUTO AVVIENE NON PER SOTTRAZIONE, MA PER ADDIZIONE" (p. 9).

Egli illustra il suo concetto con l'analogia della vernice così come appare in un negozio di colori e come appare in un quadro: nel primo caso è solo "materia vendibile", mentre nel secondo "svolge una funzione spirituale. Allo stesso modo, sostengo (continua), una data porzione indivisa di esperienza, presa in un contesto di associazioni, svolge il ruolo di soggetto conoscente, di stato mentale, di 'coscienza'; mentre in un contesto diverso la stessa porzione indivisa di esperienza svolge il ruolo di cosa conosciuta, di 'contenuto' oggettivo. In una parola, in un gruppo si configura come un pensiero, in un altro come una cosa" (pp. 9-10).

Non crede nella presunta certezza immediata del pensiero. «Qualunque cosa accada negli altri», dice, «sono certo quanto lo sono di qualsiasi altra cosa che, in me stesso, il flusso del pensiero (che riconosco con enfasi come un fenomeno) non è altro che un nome improprio per ciò che, se esaminato attentamente, si rivela essere principalmente il flusso del mio respiro. Il "io penso" che Kant diceva dovesse essere in grado di accompagnare tutti i miei oggetti, è il "io respiro" che effettivamente li accompagna» (pp. 36-37).

La stessa concezione di "coscienza" è esposta nel saggio successivo, "Un mondo di pura esperienza" (ibidem, pp. 39-91). L'uso dell'espressione "pura esperienza" in entrambi i saggi indica una persistente influenza dell'idealismo. "L'esperienza", come la "coscienza", deve essere un prodotto, non parte della materia prima del mondo. Se James ha ragione nelle sue tesi principali, deve essere possibile che una materia pressoché identica, ma disposta in modo diverso, non dia origine a nulla che possa essere definito "esperienza". Questo termine è stato abbandonato dai realisti americani, tra i quali possiamo citare in particolare il professor R.B. Perry di Harvard e Edwin B. Holt. Gli interessi di questa scuola si concentrano sulla filosofia generale e sulla filosofia delle scienze, piuttosto che sulla psicologia; hanno tratto una forte ispirazione da James, ma sono più interessati di lui alla logica, alla matematica e alla parte astratta della filosofia. Parlano di entità "neutre" come la materia di cui sono costituite sia la mente che la materia stessa. Così Holt afferma: "Se i termini e le proposizioni della logica devono essere sostanzializzati, sono tutti rigorosamente di un'unica sostanza, per la quale forse il nome meno pericoloso è 'sostanza neutra'. La relazione tra sostanza

neutra, materia e mente la esamineremo a breve in modo piuttosto approfondito."

* "Il concetto di coscienza" (Geo. Allen & Co., 1914), p. 52.

La mia convinzione personale – le cui ragioni appariranno nelle lezioni successive – è che James abbia ragione nel rifiutare la coscienza come entità, e che i realisti americani abbiano in parte ragione, sebbene non del tutto, nel ritenere che sia la mente che la materia siano composte da una sostanza neutra che, isolatamente, non è né mentale né materiale. Ammetto questa visione per quanto riguarda le sensazioni: ciò che si ode o si vede appartiene in egual misura alla psicologia e alla fisica. Ma direi che le immagini appartengono solo al mondo mentale, mentre quegli eventi (se ve ne sono) che non fanno parte di alcuna "esperienza" appartengono solo al mondo fisico. A mio avviso, esistono a prima vista diversi tipi di leggi causali, uno appartenente alla fisica e l'altro alla psicologia. La legge di gravitazione, ad esempio, è una legge fisica, mentre la legge di associazione è una legge psicologica. Le sensazioni sono soggette a entrambi i tipi di leggi e sono quindi veramente "neutre" nel senso di Holt. Ma le entità soggette solo alle leggi fisiche, o solo alle leggi psicologiche, non sono neutre e possono essere definite rispettivamente puramente materiali e puramente mentali. Anche quelle che sono puramente mentali, tuttavia, non avranno quel riferimento intrinseco agli oggetti che Brentano attribuisce loro e che costituisce l'essenza della "coscienza" come comunemente intesa. Ma è ora il momento di passare ad altre tendenze moderne, anch'esse ostili alla "coscienza".

Esiste una scuola psicologica chiamata "Comportamentismo", il cui protagonista è il professor John B. Watson*, già docente alla Johns Hopkins University. A loro appartiene, in linea generale, anche il professor John Dewey, che, insieme a James e al dottor Schiller, fu uno dei tre fondatori del pragmatismo. La visione dei "comportamentisti" è che nulla può essere conosciuto se non attraverso l'osservazione esterna. Essi negano completamente l'esistenza di una fonte di conoscenza separata chiamata "introspezione", attraverso la quale possiamo conoscere aspetti di noi stessi che non potremmo mai osservare negli altri. Non negano affatto che nella nostra mente possano accadere molte cose: affermano solo che tali cose, se si verificano, non sono suscettibili di osservazione scientifica e quindi non riguardano la psicologia come scienza. La psicologia come scienza, dicono,

si occupa solo del COMPORTAMENTO, cioè di ciò che FACCIAMO; solo questo, sostengono, può essere osservato con precisione. Se nel frattempo pensiamo, ci dicono, non si può sapere; Osservando il comportamento degli esseri umani, finora non hanno trovato alcuna prova di pensiero. È vero, parliamo molto e immaginiamo che così facendo dimostriamo di saper pensare; ma i comportamentisti affermano che il linguaggio che ascoltano può essere spiegato senza presupporre che le persone pensino. Dove ci si aspetterebbe un capitolo sui "processi di pensiero", si trova invece un capitolo sull'"abitudine linguistica". È umiliante constatare quanto sia inadeguata questa ipotesi.

* Vedi in particolare il suo "Comportamento: un'introduzione a Psicologia comparata", New York, 1914.

Il comportamentismo, tuttavia, non è nato dall'osservazione della follia umana. È la saggezza degli animali che ha suggerito questa visione. È sempre stato un argomento comune di discussione popolare se gli animali "pensino". Su questo argomento le persone sono pronte a schierarsi senza avere la minima idea di cosa intendano con "pensare". Coloro che desideravano indagare su tali questioni erano indotti a osservare il comportamento degli animali, nella speranza che questo potesse far luce sulle loro facoltà mentali. A prima vista, potrebbe sembrare così. Si dice che un cane "conosca" il suo nome perché accorre quando viene chiamato, e che "ricordi" il suo padrone perché appare triste in sua assenza, ma scodinzola e abbaia al suo ritorno. Che il cane si comporti in questo modo è questione di osservazione, ma che "sappia" o "ricordi" qualcosa è un'inferenza, e per di più molto dubbia. Più si esaminano tali inferenze, più si scopre che sono precarie. Pertanto, lo studio del comportamento animale è stato gradualmente portato ad abbandonare ogni tentativo di interpretazione mentale. Ed è difficile dubitare che, in molti casi di comportamenti complessi e ben adattati ai loro fini, non vi sia alcuna possibilità di prevedere tali fini. La prima volta che un uccello costruisce un nido, difficilmente possiamo supporre che sappia che vi saranno deposte delle uova, o che le coverà, o che da esse nasceranno dei pulcini. Fa ciò che fa in ogni fase perché l'istinto gli dà l'impulso di farlo, non perché prevede e desidera il risultato delle sue azioni.*

* Un'interessante discussione sulla questione se le azioni istintive, quando vengono eseguite per la prima volta, implichino una qualche preveggenza, per quanto vaga, si trova in "Instinct and Experience" di Lloyd Morgan (Methuen, 1912), cap. II.

Osservatori attenti degli animali, desiderosi di evitare inferenze azzardate, hanno gradualmente scoperto come descrivere le azioni degli animali senza presupporre ciò che chiamiamo "coscienza". Ai comportamentisti è sembrato che metodi simili potessero essere applicati al comportamento umano, senza presupporre nulla che non sia osservabile dall'esterno. Facciamo un esempio rozzo, forse troppo rozzo per gli autori in questione, ma in grado di fornire un'idea approssimativa del loro significato. Immaginiamo due bambini a scuola, a entrambi i quali viene chiesto: "Quanto fa sei per nove?". Uno risponde cinquantaquattro, l'altro cinquantasei. Il primo, diciamo, "sa" quanto fa sei per nove, l'altro no. Ma tutto ciò che possiamo osservare è una certa abitudine linguistica. Il bambino ha acquisito l'abitudine di dire "sei per nove fa cinquantaquattro"; l'altro no. Non c'è più bisogno di "pensare" in questo di quanto ce ne sia quando un cavallo entra nella sua stalla abituale; ci sono semplicemente abitudini più numerose e complesse. Esiste ovviamente un fatto osservabile chiamato "sapere" di una determinata cosa; gli esami sono esperimenti per scoprire tali fatti. Ma tutto ciò che viene osservato o scoperto è un certo insieme di abitudini nell'uso delle parole. I pensieri (se presenti) nella mente del candidato non interessano all'esaminatore; né l'esaminatore ha alcun motivo di supporre che anche il candidato più brillante sia capace della minima capacità di pensare.

Pertanto, ciò che viene chiamato "sapere", nel senso in cui possiamo accertare ciò che gli altri "sanno", è un fenomeno esemplificato nel loro comportamento fisico, comprese le parole pronunciate e scritte. Non c'è motivo – secondo Watson – di supporre che la loro conoscenza SIA qualcosa al di là delle abitudini mostrate in questo comportamento: l'inferenza che gli altri abbiano qualcosa di non fisico chiamato "mente" o "pensiero" è quindi ingiustificata.

Finora, non c'è nulla di particolarmente ripugnante ai nostri pregiudizi nelle conclusioni dei comportamentisti. Siamo tutti disposti ad ammettere che gli altri siano privi di pensiero. Ma quando si tratta di noi stessi, siamo convinti di poter effettivamente percepire il nostro stesso pensiero. "Cogito, ergo sum" sarebbe considerato dalla maggior parte delle persone come una premessa vera. Questo, tuttavia, il comportamentista lo nega. Egli sostiene che la nostra conoscenza di noi stessi non sia diversa, nella sua natura, dalla nostra conoscenza degli altri. Possiamo vedere DI PIÙ, perché il nostro corpo è più facile da osservare di quello degli altri; ma non vediamo nulla di

radicalmente diverso da ciò che vediamo degli altri. L'introspezione, come fonte di conoscenza separata, è completamente negata dagli psicologi di questa scuola. Tratterò ampiamente questa questione in una lezione successiva; Per ora mi limiterò a osservare che la questione è tutt'altro che semplice e che, sebbene io creda che i comportamentisti esagerino un po', vi è tuttavia un importante elemento di verità nella loro affermazione, poiché le cose che possiamo scoprire attraverso l'introspezione non sembrano differire in modo sostanziale da quelle che scopriamo tramite l'osservazione esterna.

Finora ci siamo occupati principalmente della conoscenza. Ma si potrebbe ben sostenere che il desiderio sia ciò che caratterizza maggiormente la mente. Gli esseri umani sono costantemente impegnati nel raggiungimento di un fine, provano piacere nel successo e dolore nel fallimento. In un mondo puramente materiale, si potrebbe dire, non ci sarebbe opposizione tra piacevole e spiacevole, bene e male, tra ciò che si desidera e ciò che si teme. Le azioni di un uomo sono governate da scopi. Supponiamo che decida di andare in un certo luogo, quindi si reca alla stazione, prende il biglietto e sale sul treno. Se il percorso abituale è bloccato da un incidente, prende un altro percorso. Tutto ciò che fa è determinato – o almeno così sembra – dal fine che ha in mente, da ciò che ha davanti, piuttosto che da ciò che ha alle spalle. Con la materia inanimata, non è così. Una pietra in cima a una collina può iniziare a rotolare, ma non mostra alcuna tenacia nel cercare di raggiungere il fondo. Qualsiasi sporgenza o ostacolo la fermerà, e non mostrerà alcun segno di malcontento se ciò accade. Non è attratto dalla piacevolezza della valle, come potrebbe esserlo una pecora o una mucca, ma spinto dalla ripidezza della collina nel punto in cui si trova. In tutto ciò emergono differenze caratteristiche tra il comportamento degli animali e il comportamento della materia studiato dalla fisica.

Il desiderio, come la conoscenza, è, ovviamente, in un certo senso un fenomeno osservabile. Un elefante mangerà un panino, ma non una costoletta di montone; un'anatra entrerà in acqua, ma una gallina no. Eppure, quando pensiamo ai nostri desideri, la maggior parte delle persone crede di poterli conoscere attraverso una conoscenza immediata di sé, che non dipende dall'osservazione delle nostre azioni. Se così fosse, sarebbe strano che le persone si sbaglino così spesso su ciò che desiderano. È un'osservazione comune che "tale persona non conosce le proprie motivazioni" o che "A è invidioso di B e nutre cattive intenzioni nei suoi confronti, ma non ne è

consapevole". Queste persone vengono definite autoingannatrici e si suppone che abbiano dovuto sottoporsi a un processo più o meno elaborato per nascondere a se stesse ciò che altrimenti sarebbe stato ovvio. Credo che questo sia un errore completo. Credo che la scoperta delle nostre motivazioni possa avvenire solo attraverso lo stesso processo con cui scopriamo quelle altrui, ovvero osservando le nostre azioni e deducendo il desiderio che potrebbe averle generate. Un desiderio è "conscio" quando ci diciamo di averlo. Un uomo affamato può dire a se stesso: "Oh, ho proprio voglia di pranzare". In questo caso il suo desiderio è "conscio". Ma si differenzia da un desiderio "inconscio" solo per la presenza di parole appropriate, il che non rappresenta affatto una differenza fondamentale.

La convinzione che una motivazione sia normalmente consapevole rende più facile fraintendere le proprie motivazioni piuttosto che quelle altrui. Quando ci viene attribuito un desiderio di cui dovremmo vergognarci, ci rendiamo conto di non averlo mai avuto consapevolmente, nel senso di dire a noi stessi: "Vorrei che accadesse". Cerchiamo quindi un'altra interpretazione delle nostre azioni e consideriamo i nostri amici molto ingiusti quando si rifiutano di essere convinti dalla nostra smentita di quella che riteniamo una calunnia. Le considerazioni morali aumentano notevolmente la difficoltà di pensare con chiarezza in questo ambito. Si sostiene comunemente che le persone non siano da biasimare per le motivazioni inconsce, ma solo per quelle consapevoli. Pertanto, per essere pienamente virtuosi, basterebbe ripetere formule virtuose. Diciamo: "Desidero essere gentile con i miei amici, onesto negli affari, filantropo verso i poveri, altruista in politica". Finché ci rifiuteremo di ammettere, persino nel cuore della notte, desideri contrari, potremo essere prepotenti in casa, loschi in città, avari nel pagare i salari e profittatori nei rapporti con il pubblico; tuttavia, se solo le motivazioni consapevoli dovessero contare nella valutazione morale, rimarremmo dei modelli di comportamento. Questa è una dottrina piacevole, e non sorprende che gli uomini non vogliano abbandonarla. Ma le considerazioni morali sono i peggiori nemici dello spirito scientifico e dobbiamo allontanarle dalla nostra mente se vogliamo giungere alla verità.

Credo – come cercherò di dimostrare in una lezione successiva – che il desiderio, come la forza in meccanica, sia una sorta di finzione utile per descrivere brevemente certe leggi del comportamento. Un animale affamato

è irrequieto finché non trova cibo; poi si calma. Si dice che ciò che pone fine a questo stato di irrequietezza sia ciò che si desidera. Ma solo l'esperienza può mostrare cosa avrà questo effetto sedativo, ed è facile commettere errori. Proviamo insoddisfazione e pensiamo che questa o quella cosa la eliminerebbe; ma così facendo, stiamo teorizzando, non osservando un fatto evidente. Le nostre teorizzazioni sono spesso errate, e quando lo sono, c'è una differenza tra ciò che pensiamo di desiderare e ciò che in realtà ci darà soddisfazione. Questo è un fenomeno così comune che qualsiasi teoria del desiderio che non lo tenga in considerazione deve essere sbagliata.

Quelli che sono stati definiti desideri "inconsci" sono stati portati alla ribalta negli ultimi anni dalla psicoanalisi. La psicoanalisi, come tutti sanno, è principalmente un metodo per comprendere l'isteria e certe forme di follia*; ma si è scoperto che nella vita di uomini e donne comuni c'è molto che presenta un'umiliante somiglianza con i deliri dei malati di mente. Il collegamento tra sogni, credenze irrazionali e azioni sconsiderate con i desideri inconsci è stato messo in luce, seppur con una certa esagerazione, da Freud, Jung e dai loro seguaci. Per quanto riguarda la natura di questi desideri inconsci, mi sembra – pur parlando con cautela da profano – che molti psicoanalisti siano eccessivamente limitati; senza dubbio i desideri che enfatizzano esistono, ma altri, ad esempio quelli di onore e potere, sono altrettanto operativi e altrettanto suscettibili di essere celati. Ciò, tuttavia, non pregiudica il valore delle loro teorie generali dal punto di vista della psicologia teorica, ed è proprio da questo punto di vista che i loro risultati risultano importanti per l'analisi della mente.

* Esiste un vasto campo di fenomeni "inconsci" che non dipendono dalle teorie psicoanalitiche. Eventi come la scrittura automatica inducono il Dr. Morton Price ad affermare: "Per come considero la questione del subconscio, si dà troppa importanza al punto di consapevolezza o meno dei nostri processi coscienti. In realtà, troviamo fenomeni del tutto identici, cioè identici sotto ogni aspetto tranne uno: quello della consapevolezza, in cui a volte siamo consapevoli di questi fenomeni coscienti e a volte no" (p. 87 di "Subconscious Phenomena", di vari autori, Rebman). Il Dr. Morton Price ritiene che possa esserci "coscienza" senza "consapevolezza". Ma questa è una visione complessa, che rende imperativa una qualche definizione di "coscienza". In ogni caso, non riesco a capire come separare la coscienza dalla consapevolezza.

Ciò che, a mio avviso, è chiaramente stabilito è che le azioni e le convinzioni di un uomo possono essere completamente dominate da un desiderio di cui è del tutto inconsapevole e che egli ripudia con indignazione quando gli viene suggerito. Tale desiderio è generalmente, nei casi più gravi, di un tipo che il paziente considererebbe malvagio; se dovesse ammettere di averlo, si disprezzerebbe. Eppure è così forte da dover trovare uno sfogo; di conseguenza, diventa necessario coltivare interi sistemi di false credenze per nascondere la natura di ciò che si desidera. I deliri che ne derivano, in moltissimi casi, scompaiono se l'isterico o il malato di mente vengono messi di fronte alla realtà. La conseguenza di ciò è che il trattamento di molte forme di follia è diventato più psicologico e meno fisiologico di quanto non fosse in passato. Invece di cercare un difetto fisico nel cervello, coloro che curano i deliri cercano il desiderio represso che ha trovato questa contorta modalità di espressione. Per coloro che non desiderano addentrarsi nelle teorie alquanto ripugnanti e spesso piuttosto bizzarre dei pionieri della psicoanalisi, varrà la pena leggere un piccolo libro del dottor Bernard Hart intitolato "La psicologia della follia".* Su questa questione dello studio mentale, in contrapposizione a quello fisiologico, delle cause della follia, il dottor Hart afferma:

* Cambridge, 1912; 2ª edizione, 1914. Il seguente I riferimenti si riferiscono alla seconda edizione.

«La concezione psicologica [della follia] si basa sull'idea che i processi mentali possano essere studiati direttamente senza alcun riferimento ai cambiamenti concomitanti che si presume avvengano nel cervello, e che quindi la follia possa essere propriamente attaccata dal punto di vista della psicologia» (p. 9).

Questo illustra un punto che desidero chiarire fin da subito. Qualsiasi tentativo di classificare le visioni moderne, come quella che mi propongo di sostenere, a partire dal vecchio punto di vista del materialismo e dell'idealismo, è solo fuorviante. Per certi aspetti, le visioni che esporrò si avvicinano al materialismo; per altri, si avvicinano al suo opposto. Su questa questione dello studio dei deliri, l'effetto pratico delle teorie moderne, come sottolinea il Dr. Hart, è l'emancipazione dal metodo materialista. D'altra parte, come egli stesso sottolinea (pp. 38-39), l'imbecillità e la demenza devono ancora essere considerate fisiologicamente, come causate da difetti cerebrali. Non c'è alcuna incoerenza in questo. Se, come sosteniamo, mente e materia non sono né l'una né l'altra la sostanza effettiva della realtà, ma diverse e convenienti aggregazioni di una materia sottostante, allora, chiaramente, la questione se, riguardo a un dato fenomeno, dobbiamo cercare una causa fisica o mentale, è semplicemente una questione da decidere per esperienza. I metafisici hanno dibattuto a lungo sull'interazione tra mente e materia. I seguaci di Cartesio sostenevano che mente e materia fossero così diverse da rendere impossibile qualsiasi azione dell'una sull'altra. Quando voglio muovere il braccio, dicevano, non è la mia volontà ad agire sul mio braccio, ma Dio, che, nella Sua onnipotenza, muove il mio braccio ogni volta che lo desidero. La moderna dottrina del parallelismo psicofisico non si discosta in modo significativo da questa teoria della scuola cartesiana. Il parallelismo psicofisico è la teoria secondo cui gli eventi mentali e fisici hanno ciascuno cause nella propria sfera, ma si susseguono in quanto ogni stato del cervello coesiste con un determinato stato della mente, e viceversa. Questa visione della reciproca indipendenza causale di mente e materia non ha fondamento se non nella teoria metafisica.* Per noi, non vi è alcuna necessità di fare un'assunzione del genere, che è molto difficile da conciliare con i fatti evidenti. Ricevo una lettera che mi invita a cena: la lettera è un fatto fisico, ma la mia comprensione del suo significato è mentale. Qui abbiamo un effetto della materia sulla mente. In conseguenza della mia comprensione del significato della lettera, vado nel posto giusto al momento giusto; qui abbiamo un effetto della mente sulla materia. Cercherò di persuadervi, nel corso di queste lezioni, che la materia non è così materiale e la mente non è così mentale come si suppone generalmente. Quando parliamo di materia, sembrerà che stiamo propendendo per l'idealismo; quando parliamo di mente, sembrerà che stiamo propendendo per il materialismo. Nessuna delle due è

la verità. Il nostro mondo deve essere costruito a partire da quelle che i realisti americani chiamano entità "neutre", che non hanno né la durezza e l'indistruttibilità della materia, né il riferimento agli oggetti che si suppone caratterizzi la mente.

* Sembrerebbe, tuttavia, che il Dr. Hart accetti questa teoria come 8 precetto metodologico. Vedi il suo contributo a "Fenomeni subconsci" (citato sopra), in particolare pp. 121-2.

È vero, si potrebbe sollevare un'obiezione, non all'azione della materia sulla mente, bensì all'azione della mente sulla materia. Si potrebbe obiettare che le leggi della fisica siano apparentemente sufficienti a spiegare tutto ciò che accade alla materia, persino quando si tratta di materia presente nel cervello di un uomo. Questa, tuttavia, è solo un'ipotesi, non una teoria consolidata. Non esiste una valida ragione empirica per supporre che le leggi che regolano il movimento dei corpi viventi siano esattamente le stesse che si applicano alla materia inanimata. A volte, naturalmente, sono chiaramente le stesse. Quando un uomo cade da un dirupo o scivola su una buccia d'arancia, il suo corpo si comporta come se fosse privo di vita. Sono questi i casi che fanno ridere Bergson. Ma quando i movimenti corporei di un uomo sono ciò che definiamo "volontari", essi sono, almeno a prima vista, molto diversi nelle loro leggi dai movimenti di ciò che è privo di vita. Non intendo affermare dogmaticamente che la differenza sia irriducibile; ritengo altamente probabile che non lo sia. Affermo soltanto che lo studio del comportamento dei corpi viventi, allo stato attuale delle nostre conoscenze, è distinto dalla fisica. Lo studio dei gas era originariamente ben distinto da quello dei corpi rigidi e non avrebbe mai raggiunto il suo stato attuale se non fosse stato perseguito in modo indipendente. Oggigiorno sia il gas che il corpo rigido sono costituiti da un tipo di materia più primitivo e universale. Allo stesso modo, per una questione di metodologia, le leggi dei corpi viventi devono essere studiate, in primo luogo, senza alcuna fretta di subordinarle alle leggi della fisica. La legge di Boyle e le altre dovevano essere scoperte prima che la teoria cinetica dei gas diventasse possibile. Ma in psicologia siamo ben lungi dall'essere allo stadio della legge di Boyle. Nel frattempo, non dobbiamo lasciarci condizionare dallo spauracchio dell'esattezza rigida e universale della fisica. Questa è, per ora, una mera ipotesi, da verificare empiricamente senza preconcetti. Potrebbe essere vera, oppure no. Per ora, questo è tutto ciò che possiamo dire.

Tornando da questa digressione al nostro argomento principale, ovvero la critica della "coscienza", osserviamo che Freud e i suoi seguaci, pur avendo dimostrato in modo inequivocabile l'immensa importanza dei desideri "inconsci" nel determinare le nostre azioni e convinzioni, non si sono mai cimentati nel compito di spiegarci cosa sia effettivamente un desiderio "inconscio", investendo così la loro dottrina di un'aura di mistero e mitologia che contribuisce in larga parte al suo fascino popolare. Parlano sempre come se fosse più normale che un desiderio fosse cosciente, e come se si dovesse individuare una causa precisa per la sua inconsapevolezza. Così "l'inconscio" diventa una sorta di prigioniero sotterraneo, rinchiuso in una prigione, che irrompe a intervalli regolari nella nostra rispettabilità diurna con oscuri gemiti, maledizioni e strane pulsioni ataviche. Il lettore comune, quasi inevitabilmente, pensa a questa figura sotterranea come a un'altra coscienza, impedita da quello che Freud chiama il "censore" dal far sentire la propria voce in pubblico, salvo in rare e terribili occasioni in cui grida così forte da essere udito da tutti e da scatenare uno scandalo. Alla maggior parte di noi piace l'idea di poter essere irrimediabilmente malvagi se solo ci lasciassimo andare. Per questo motivo, l'inconscio freudiano è stato una consolazione per molte persone tranquille e ben educate.

Non credo che la verità sia così pittoresca. Credo che un desiderio "inconscio" sia semplicemente una legge causale del nostro comportamento,* vale a dire, che rimaniamo irrequieti e attivi finché non si realizza un certo stato di cose, quando raggiungiamo un equilibrio temporaneo. Se sappiamo in anticipo quale sia questo stato di cose, il nostro desiderio è conscio; altrimenti, inconscio. Il desiderio inconscio non è qualcosa che esiste realmente, ma semplicemente una tendenza a un certo comportamento; ha esattamente lo stesso status di una forza dinamica. Il desiderio inconscio non è affatto misterioso; è la forma primitiva naturale del desiderio, da cui l'altro si è sviluppato attraverso la nostra abitudine di osservare e teorizzare (spesso erroneamente). Non è necessario supporre, come sembra fare Freud, che ogni desiderio inconscio sia stato un tempo conscio e sia stato poi, nella sua terminologia, "represso" perché lo disapprovavamo. Al contrario, supporremo che, sebbene la "repressione" freudiana si verifichi indubbiamente e sia importante, non sia la ragione usuale dell'inconscio dei nostri desideri. La ragione più comune è semplicemente che i desideri sono, in principio, tutti inconsci e si manifestano solo quando vengono attivamente

percepiti. Solitamente, per pigrizia, le persone non se ne accorgono, ma accettano la teoria della natura umana che ritengono più diffusa e si attribuiscono tutti i desideri che tale teoria le porterebbe ad aspettarsi. Un tempo eravamo pieni di desideri virtuosi, ma dai tempi di Freud i nostri desideri sono diventati, per usare le parole del profeta Geremia, "ingannevoli sopra ogni cosa e irrimediabilmente malvagi". Entrambe queste convinzioni, nella maggior parte di coloro che le hanno sostenute, sono frutto della teoria piuttosto che dell'osservazione, poiché l'osservazione richiede sforzo, mentre la ripetizione di frasi no.

* Cfr. Hart, "La psicologia della follia", p. 19.

L'interpretazione dei desideri inconsci che ho sostenuto è stata brevemente esposta dal professor John B. Watson in un articolo intitolato "La psicologia della realizzazione dei desideri", apparso su "The Scientific Monthly" nel novembre del 1916. Due citazioni serviranno a illustrare il suo punto di vista:

«I freudiani (dice) hanno fatto del censore più o meno un'entità metafisica. Suppongono che quando i desideri vengono repressi, vengano repressi nell'inconscio, e che questo misterioso censore si trovi alla botola che separa il conscio dall'inconscio. Molti di noi non credono in un mondo dell'inconscio (alcuni di noi nutrono persino seri dubbi sull'utilità del termine coscienza), quindi cerchiamo di spiegare la censura secondo i normali principi biologici. Crediamo che un gruppo di abitudini possa sopprimere un altro gruppo di abitudini, o istinti. In questo caso, il nostro sistema ordinario di abitudini – quelle che chiamiamo espressione del nostro "vero io" – inibisce o spegne (mantiene inattive o parzialmente inattive) quelle abitudini e tendenze istintive che appartengono in gran parte al passato» (p. 483).

Di nuovo, dopo aver parlato della frustrazione di alcuni impulsi che si manifesta nell'acquisizione delle abitudini di un adulto civilizzato, prosegue:

«È tra questi impulsi frustrati che troverei la base biologica del desiderio inappagato. Tali "desideri" non devono mai essere stati "coscienti" e NON DEVONO MAI ESSERE STATI REPRESSI NEL REGNO DELL'INCONSCIO DI FREUD. Da ciò si può dedurre che non vi è alcuna ragione particolare per applicare il termine "desiderio" a tali tendenze» (p. 485).

Uno dei meriti dell'analisi generale della mente, di cui ci occuperemo nelle lezioni seguenti, è quello di rimuovere l'aura di mistero dai fenomeni portati

alla luce dagli psicoanalisti. Il mistero è affascinante, ma non scientifico, poiché si basa sull'ignoranza. L'uomo si è evoluto dagli animali e non vi è un divario significativo tra lui e l'ameba. Qualcosa di strettamente analogo alla conoscenza e al desiderio, per quanto riguarda i suoi effetti sul comportamento, esiste negli animali, anche laddove ciò che chiamiamo "coscienza" è difficile da credere; qualcosa di altrettanto analogo esiste in noi stessi nei casi in cui non si trova alcuna traccia di "coscienza". È quindi naturale supporre che, qualunque sia la definizione corretta di "coscienza", essa non sia l'essenza della vita o della mente. Nelle lezioni seguenti, pertanto, questo termine scomparirà fino a quando non avremo trattato le parole, quando riemergerà come risultato principalmente banale e irrilevante delle abitudini linguistiche.

LEZIONE II. ISTINTO E ABITUDINE

Nel tentativo di comprendere gli elementi che compongono i fenomeni mentali, è di fondamentale importanza ricordare che dai protozoi all'uomo non esiste un divario significativo né nella struttura né nel comportamento. Da questo fatto si può dedurre con elevata probabilità che non esista nemmeno un divario significativo a livello mentale. È, naturalmente, POSSIBILE che in certe fasi dell'evoluzione esistano elementi completamente nuovi dal punto di vista dell'analisi, i quali, nella loro forma nascente, abbiano scarsa influenza sul comportamento e nessuna correlazione significativa nella struttura. Ma l'ipotesi di continuità nello sviluppo mentale è chiaramente preferibile, a meno che non vi siano elementi psicologici che la rendano impossibile. Scopriremo, se non erro, che non esistono elementi che confutino l'ipotesi di continuità mentale e che, d'altra parte, tale ipotesi offre un utile test per le teorie proposte sulla natura della mente.

L'ipotesi di continuità mentale nell'evoluzione organica può essere utilizzata in due modi diversi. Da un lato, si può sostenere che abbiamo una conoscenza più approfondita della nostra mente rispetto a quella degli animali, e che dovremmo usare questa conoscenza per dedurre l'esistenza di qualcosa di simile ai nostri processi mentali negli animali e persino nelle piante. Dall'altro lato, si può sostenere che animali e piante presentano fenomeni più semplici, più facilmente analizzabili rispetto a quelli della mente umana; su questa base si può argomentare che le spiegazioni adeguate nel caso degli animali non dovrebbero essere scartate a priori nel caso dell'uomo. Gli effetti pratici di queste due posizioni sono diametralmente opposti: la prima ci porta ad equiparare l'intelligenza animale a ciò che crediamo di sapere sulla nostra, mentre la seconda ci porta a tentare di ridimensionare la nostra intelligenza a qualcosa di non troppo distante da ciò che possiamo osservare negli animali. È quindi importante considerare la giustificazione relativa dei due modi di applicare il principio di continuità.

È chiaro che la questione si pone a sua volta su un'altra questione, ovvero: cosa possiamo conoscere meglio, la psicologia degli animali o quella degli esseri umani? Se possiamo conoscere di più sugli animali, useremo questa conoscenza come base per trarre inferenze sugli esseri umani; se possiamo conoscere di più sugli esseri umani, adotteremo la procedura opposta. E la questione se possiamo conoscere di più sulla psicologia degli esseri umani o

su quella degli animali si pone a sua volta su un'altra questione ancora, ovvero: qual è il metodo più sicuro in psicologia, l'introspezione o l'osservazione esterna? Questa è una questione che intendo trattare ampiamente nella Lezione VI; mi limiterò quindi ora a esporre le conclusioni a cui si giungerà.

Sappiamo moltissime cose su noi stessi che non possiamo sapere con la stessa immediatezza sugli animali o persino sulle altre persone. Sappiamo quando abbiamo mal di denti, a cosa stiamo pensando, quali sogni facciamo quando dormiamo e una miriade di altri eventi che invece veniamo a conoscenza degli altri solo quando ce li raccontano o li lasciano intuire dal loro comportamento. Pertanto, per quanto riguarda la conoscenza di fatti oggettivi, il vantaggio è dalla parte della conoscenza di sé rispetto all'osservazione esterna.

Ma quando si passa all'analisi e alla comprensione scientifica dei fatti, i vantaggi dell'autoconoscenza diventano molto meno evidenti. Sappiamo, ad esempio, di avere desideri e credenze, ma non sappiamo cosa costituisca un desiderio o una credenza. I fenomeni sono così familiari che è difficile rendersi conto di quanto poco ne sappiamo realmente. Osserviamo negli animali, e in misura minore nelle piante, comportamenti più o meno simili a quelli che, in noi, sono motivati da desideri e credenze, e constatiamo che, scendendo nella scala evolutiva, il comportamento diventa più semplice, più facilmente riconducibile a una regola, più analizzabile e prevedibile scientificamente.

E proprio perché non ci lasciamo ingannare dalla familiarità, troviamo più facile essere cauti nell'interpretare il comportamento quando abbiamo a che fare con fenomeni lontani da quelli della nostra mente: inoltre, l'introspezione, come ha dimostrato la psicoanalisi, è straordinariamente fallibile anche nei casi in cui proviamo un alto grado di certezza. Il risultato finale sembra essere che, sebbene la conoscenza di sé abbia un contributo certo e importante da dare alla psicologia, è estremamente fuorviante a meno che non venga costantemente verificata e controllata dalla prova dell'osservazione esterna e dalle teorie che tale osservazione suggerisce quando applicata al comportamento animale. Nel complesso, quindi, probabilmente c'è più da imparare sulla psicologia umana dagli animali che sulla psicologia animale dagli esseri umani; ma questa conclusione è di grado e non deve essere spinta oltre un certo limite.

Solo i fenomeni corporei possono essere osservati direttamente negli animali, o, a rigor di termini, anche negli esseri umani. Possiamo osservare cose come i loro movimenti, i loro processi fisiologici e i suoni che emettono. Cose come desideri e credenze, che sembrano ovvie all'introspezione, non sono visibili direttamente all'osservazione esterna. Di conseguenza, se iniziamo il nostro studio della psicologia attraverso l'osservazione esterna, non dobbiamo partire dal presupposto che desideri e credenze esistano, ma solo da ciò che l'osservazione esterna può rivelare, ovvero le caratteristiche dei movimenti e dei processi fisiologici degli animali. Alcuni animali, ad esempio, fuggono sempre dalla luce e si nascondono in luoghi bui. Se sollevate una pietra ricoperta di muschio leggermente incastonata nel terreno, vedrete numerosi piccoli animali che scappano dalla luce insolita e cercano di nuovo l'oscurità di cui li avete privati. Questi animali sono sensibili alla luce, nel senso che i loro movimenti ne sono influenzati; ma sarebbe avventato dedurre che abbiano sensazioni in qualche modo analoghe alle nostre sensazioni visive. Tali inferenze, che vanno oltre i fatti osservabili, vanno evitate con la massima cautela.

È consuetudine suddividere i movimenti umani in tre classi: volontari, riflessi e meccanici. Possiamo illustrare questa distinzione con una citazione di William James ("Psychology", i, 12):

"Se sento il capotreno gridare 'tutti a bordo' mentre entro in stazione, il mio cuore prima si ferma, poi palpita, e le mie gambe reagiscono alle onde d'aria che mi colpiscono il timpano accelerando i movimenti. Se inciampo mentre corro, la sensazione di cadere provoca un movimento delle mani nella direzione della caduta, con l'effetto di proteggere il corpo da un impatto troppo improvviso. Se una cenere mi entra nell'occhio, le palpebre si chiudono con forza e un copioso flusso di lacrime tende a lavarla via."

"Queste tre risposte a uno stimolo sensoriale differiscono, tuttavia, per molti aspetti. La chiusura degli occhi e la lacrimazione sono del tutto involontarie, così come il battito cardiaco accelerato. Tali risposte involontarie sono note come atti 'riflessi'. Anche il movimento delle braccia per attutire l'impatto della caduta può essere definito riflesso, poiché avviene troppo rapidamente per essere intenzionale. Che sia istintivo o che derivi dall'educazione ricevuta durante l'infanzia è discutibile; in ogni caso, è meno automatico degli atti precedenti, poiché una persona potrebbe, con uno sforzo cosciente, imparare a eseguirlo con maggiore abilità, o persino a sopprimerlo

del tutto. Azioni di questo tipo, in cui istinto e volontà si trovano sullo stesso piano, sono state definite 'semi-riflessi'. L'atto di correre verso il treno, d'altra parte, non ha alcun elemento istintivo. È puramente il risultato dell'educazione ed è preceduto dalla consapevolezza dello scopo da raggiungere e da un preciso mandato della volontà. È un 'atto volontario'." Pertanto, le azioni riflesse e volontarie dell'animale si fondono gradualmente l'una nell'altra, essendo connesse da atti che spesso si verificano automaticamente, ma che possono anche essere modificati dall'intelligenza cosciente.

"Un osservatore esterno, incapace di percepire la coscienza che accompagna l'atto, potrebbe non essere in grado di distinguere tra gli atti automatici e quelli guidati dalla volontà. Ma se il criterio dell'esistenza della mente è la scelta dei mezzi appropriati per il raggiungimento di un fine presunto, tutti gli atti sembrano ugualmente ispirati dall'intelligenza, poiché l'APPROPRIAZIONE li caratterizza tutti allo stesso modo."

Tra i movimenti menzionati inizialmente da James, ce n'è uno che non viene successivamente classificato, ovvero l'inciampo. Questo tipo di movimento può essere definito "meccanico"; è evidentemente diverso sia dai movimenti riflessi che da quelli volontari, e più simile ai movimenti della materia inanimata. Possiamo definire "meccanico" il movimento del corpo di un animale quando si svolge come se fosse coinvolta solo materia inanimata. Ad esempio, se si cade da una scogliera, ci si muove sotto l'influenza della gravità e il proprio centro di gravità descrive una parabola altrettanto precisa come se si fosse già morti. I movimenti meccanici non hanno la caratteristica dell'appropriatezza, se non per caso, come quando un ubriaco cade in una cisterna d'acqua e poi si riprende. Ma i movimenti riflessi e volontari non sono SEMPRE appropriati, se non in un senso molto recondito. Una falena che vola contro un lampione non si comporta in modo sensato; così non lo fa un uomo che ha tanta fretta di prendere il biglietto da non ricordare il nome della sua destinazione. Il concetto di appropriatezza è complesso e solo approssimativo, e per il momento faremo bene a escluderlo dai nostri pensieri.

Come afferma James, dal punto di vista di un osservatore esterno non c'è differenza tra movimenti volontari e riflessi. Il fisiologo può scoprire che entrambi dipendono dal sistema nervoso e può constatare che i movimenti che definiamo volontari dipendono da centri cerebrali superiori rispetto a

quelli riflessi. Ma non può scoprire nulla sulla presenza o assenza di "volontà" o "coscienza", poiché queste cose possono essere osservate solo dall'interno, se non del tutto. Per il momento, desideriamo porci risolutamente nella posizione di osservatori esterni; pertanto, ignoreremo la distinzione tra movimenti volontari e riflessi. Li chiameremo entrambi movimenti "vitali". Possiamo quindi distinguere i movimenti "vitali" da quelli meccanici in base al fatto che i movimenti vitali dipendono, per la loro causalità, dalle proprietà specifiche del sistema nervoso, mentre i movimenti meccanici dipendono solo dalle proprietà che i corpi animali condividono con la materia in generale.

Occorre una certa cautela se si vuole rendere precisa la distinzione tra movimenti meccanici e movimenti vitali. È molto probabile che, se conoscessimo meglio il corpo degli animali, potremmo dedurre tutti i loro movimenti dalle leggi della chimica e della fisica. È già abbastanza facile capire come la chimica si riduca alla fisica, ovvero come le differenze tra i diversi elementi chimici possano essere spiegate dalle differenze di struttura fisica, i cui costituenti sono gli elettroni, che sono esattamente uguali in tutti i tipi di materia. Sappiamo solo in parte come ridurre la fisiologia alla chimica, ma sappiamo abbastanza da rendere probabile che tale riduzione sia possibile. Se ipotizziamo che ciò avvenga, che ne sarebbe della differenza tra movimenti vitali e movimenti meccanici?

Alcuni esempi chiariranno la differenza. Un urto su una massa di dinamite produce effetti ben diversi da un urto equivalente su una massa di acciaio: nel primo caso si verifica una grande esplosione, mentre nel secondo caso non si avverte quasi nessuna perturbazione. Allo stesso modo, a volte si può trovare su un fianco di montagna una grande roccia in bilico in modo così precario che un semplice tocco la farà precipitare nella valle, mentre le rocce circostanti sono così solide che solo una forza considerevole può smuoverle. L'analogia in questi due casi risiede nell'esistenza di una grande riserva di energia in equilibrio instabile, pronta a esplodere in un violento movimento al minimo disturbo. Allo stesso modo, basta un minimo dispendio di energia per inviare una cartolina con la scritta "Tutto è stato scoperto; volate!", ma si dice che l'effetto in termini di energia cinetica generata sia sorprendente. Un corpo umano, come una massa di dinamite, contiene una riserva di energia in equilibrio instabile, pronta a essere indirizzata in una direzione o nell'altra da una perturbazione fisicamente minima, come una parola pronunciata. In tutti

questi casi, la riduzione del comportamento alle leggi fisiche può essere effettuata solo scendendo a livelli di dettaglio elevatissimi; finché ci limitiamo all'osservazione di masse relativamente grandi, non è possibile determinare in che modo l'equilibrio verrà alterato. I fisici distinguono tra equazioni macroscopiche e microscopiche: le prime determinano i movimenti visibili di corpi di dimensioni ordinarie, le seconde i fenomeni minuti che avvengono nelle parti più piccole. Solo le equazioni microscopiche si suppone siano le stesse per tutti i tipi di materia. Le equazioni macroscopiche derivano da un processo di media e possono essere diverse in casi diversi. Quindi, nel nostro caso, le leggi dei fenomeni macroscopici sono diverse per i movimenti meccanici e per quelli vitali, sebbene le leggi dei fenomeni microscopici possano essere le stesse.

Possiamo dire, in termini un po' approssimativi, che uno stimolo applicato al sistema nervoso, come una scintilla alla dinamite, è in grado di sfruttare l'energia immagazzinata in un equilibrio instabile, producendo così movimenti sproporzionati rispetto alla causa prossima. I movimenti prodotti in questo modo sono movimenti vitali, mentre i movimenti meccanici sono quelli in cui non è coinvolta l'energia immagazzinata in un corpo vivente. Allo stesso modo, la dinamite può essere fatta esplodere, manifestando così le sue proprietà caratteristiche, oppure può (con le dovute precauzioni) essere trasportata come qualsiasi altro minerale. L'esplosione è analoga ai movimenti vitali, il trasporto ai movimenti meccanici.

I movimenti meccanici non interessano allo psicologo, ed è stato necessario definirli solo per poterli escludere.

Quando uno psicologo studia il comportamento, si interessa solo dei movimenti vitali. Pertanto, procederemo a ignorare i movimenti meccanici e a studiare unicamente le proprietà dei rimanenti.

Il punto successivo consiste nel distinguere tra movimenti istintivi e movimenti acquisiti con l'esperienza. Anche questa distinzione è, in una certa misura, una questione di grado. Il professor Lloyd Morgan fornisce la seguente definizione di "comportamento istintivo":

"Quello che, al suo primo verificarsi, è indipendente dall'esperienza precedente; che tende al benessere dell'individuo e alla conservazione della specie; che viene eseguito in modo simile da tutti i membri dello stesso

gruppo di animali più o meno ristretto; e che può essere soggetto a successive modifiche sotto la guida dell'esperienza."

* "Istinto ed esperienza" (Methuen, 1912) p. 5.

Questa definizione è formulata per scopi biologici e, per certi aspetti, risulta inadatta alle esigenze della psicologia. Sebbene forse inevitabile, il riferimento allo "stesso gruppo di animali più o meno ristretto" rende impossibile giudicare cosa sia istintivo nel comportamento di un singolo individuo. Inoltre, "il benessere dell'individuo e la conservazione della specie" rappresentano solo una caratteristica usuale, non universale, del tipo di movimenti che, dal nostro punto di vista, dovremmo definire istintivi; esempi di istinti dannosi saranno forniti a breve. Il punto essenziale della definizione, dal nostro punto di vista, è che un movimento istintivo è indipendente dall'esperienza pregressa.

Possiamo affermare che un movimento "istintivo" è un movimento vitale eseguito da un animale la prima volta che si trova in una situazione nuova; o, più correttamente, un movimento che eseguirebbe se la situazione fosse nuova.* Gli istinti di un animale sono diversi nelle diverse fasi della sua crescita, e questo fatto può causare cambiamenti di comportamento che non sono dovuti all'apprendimento. La maturazione e la fluttuazione stagionale dell'istinto sessuale ne sono un buon esempio. Quando l'istinto sessuale matura per la prima volta, il comportamento di un animale in presenza di un partner è diverso dal suo comportamento precedente in circostanze simili, ma non è appreso, poiché è esattamente lo stesso se l'animale non è mai stato prima in presenza di un partner.

* Sebbene ciò possa essere deciso solo mediante confronto con altri membri della specie, e ci esponga quindi alla necessità di confronto che ritenevamo un'obiezione al professor Lloyd Definizione di Morgan.

D'altra parte, un movimento è "appreso", o incarna un'"abitudine", se è dovuto a precedenti esperienze in situazioni simili e non è quello che sarebbe se l'animale non avesse avuto tali esperienze.

Esistono diverse complicazioni che offuscano la nitidezza di questa distinzione nella pratica. Innanzitutto, molti istinti maturano gradualmente e, finché sono immaturi, un animale può agire in modo goffo, cosa molto difficile da distinguere dall'apprendimento. James ("Psychology", ii, 407) sostiene che i bambini camminano per istinto e che la goffaggine dei loro

primi tentativi è dovuta solo al fatto che l'istinto non è ancora maturo. Spera che "qualche vedovo scienziato, rimasto solo con la sua prole nel momento critico, possa presto mettere alla prova questo suggerimento sul soggetto vivente". Comunque sia, cita prove per dimostrare che "gli uccelli non "Imparano a volare", ma volano per istinto quando raggiungono l'età appropriata (ib., p. 406). In secondo luogo, l'istinto spesso fornisce solo un'indicazione approssimativa di cosa fare, nel qual caso l'apprendimento è necessario per acquisire certezza e precisione nell'azione. In terzo luogo, anche nei casi più evidenti di abitudine acquisita, come il parlare, è necessario un certo istinto per avviare il processo di apprendimento. Nel caso del parlare, si ritiene comunemente che l'istinto principale coinvolto sia quello dell'imitazione, ma questo può essere messo in discussione. (Vedi "Animal Intelligence" di Thorndike, p. 253 e segg.)

Nonostante queste precisazioni, la netta distinzione tra istinto e abitudine è innegabile. Per fare degli esempi estremi, ogni animale alla nascita è in grado di nutrirsi per istinto, prima ancora di aver avuto la possibilità di imparare; d'altra parte, nessuno sa andare in bicicletta per istinto, sebbene, dopo aver imparato, i movimenti necessari diventino automatici come se fossero istintivi.

Il processo di apprendimento, che consiste nell'acquisizione di abitudini, è stato ampiamente studiato in diversi animali.* Ad esempio: si mette un animale affamato, diciamo un gatto, in una gabbia con una porta che si apre sollevando un chiavistello; fuori dalla gabbia si mette del cibo. Il gatto all'inizio corre per tutta la gabbia, facendo sforzi frenetici per trovare una via d'uscita. Alla fine, per caso, il chiavistello si solleva e il gatto si avventa sul cibo. Il giorno dopo si ripete l'esperimento e si scopre che il gatto esce molto più velocemente della prima volta, anche se fa ancora alcuni movimenti casuali. Il terzo giorno esce ancora più velocemente e in poco tempo va dritto al chiavistello e lo solleva immediatamente. Oppure si costruisce un modello del labirinto di Hampton Court e si mette un topo al centro, assalito dall'odore del cibo all'esterno. Il topo inizia a correre lungo i corridoi e viene costantemente fermato dai vicoli ciechi, ma alla fine, con tentativi persistenti, riesce a uscire. Si ripete questo esperimento giorno dopo giorno; si misura il tempo impiegato dal topo per raggiungere il cibo; Ci si accorge che il tempo scorre rapidamente e che, dopo un po', il topo smette di sbagliare strada. È

attraverso processi essenzialmente simili che impariamo a parlare, scrivere, fare calcoli o governare un impero.

* Si può quasi dire che lo studio scientifico di questo argomento iniziare con "Animal Intelligence" di Thorndike (Macmillan, 1911).

Il professor Watson ("Comportamento", pp. 262-3) ha una teoria ingegnosa sul modo in cui l'abitudine si forma a partire da movimenti casuali. Credo ci sia una ragione per cui la sua teoria non possa essere considerata sufficiente da sola, ma non sembra improbabile che sia parzialmente corretta. Supponiamo, per semplicità, che l'animale possa compiere solo dieci movimenti casuali – diciamo, dieci percorsi – e che solo uno di questi conduca al cibo, o a qualsiasi altra cosa rappresenti il successo nel caso in questione. In tal caso, il movimento vincente si verifica sempre durante i tentativi dell'animale, mentre ciascuno degli altri, in media, si verifica solo nella metà dei tentativi. Pertanto, la tendenza a ripetere un'azione precedente (facilmente spiegabile senza l'intervento della "coscienza") porta a dare maggiore importanza al movimento vincente rispetto a qualsiasi altro, e col tempo fa sì che venga eseguito solo quello. L'obiezione a questa visione, se considerata come l'unica spiegazione, è che il miglioramento dovrebbe manifestarsi solo dopo il SECONDO tentativo, mentre l'esperimento dimostra che già al secondo tentativo l'animale ottiene risultati migliori rispetto al primo. Pertanto, è necessario qualcos'altro per spiegare la genesi dell'abitudine a partire da movimenti casuali; ma non vedo alcun motivo per supporre che ciò che è necessario in questo caso implichi la "coscienza".

Il signor Thorndike (op. cit., p. 244) formula due "leggi provvisorie del comportamento acquisito o dell'apprendimento", come segue:

La legge dell'effetto afferma che: tra le diverse risposte date alla stessa situazione, quelle accompagnate o seguite da una sensazione di soddisfazione per l'animale, a parità di altre condizioni, saranno più saldamente connesse alla situazione, cosicché, quando questa si ripresenterà, avranno maggiori probabilità di ripetersi; quelle accompagnate o seguite da una sensazione di disagio per l'animale, a parità di altre condizioni, vedranno indebolirsi il loro legame con quella situazione, cosicché, quando questa si ripresenterà, avranno minori probabilità di verificarsi. Maggiore è la soddisfazione o il disagio, maggiore è il rafforzamento o l'indebolimento del legame.

"La legge dell'esercizio afferma che: qualsiasi risposta a una situazione, a parità di altre condizioni, sarà più fortemente connessa a quella situazione in proporzione al numero di volte in cui è stata connessa a tale situazione e all'intensità e alla durata medie di tali connessioni."

Alla luce della spiegazione che verrà a breve del significato di "soddisfazione" e "disagio", sembra esserci ogni ragione per accettare queste due leggi.

Ciò che vale per gli animali, per quanto riguarda l'istinto e l'abitudine, vale altrettanto per gli uomini. Ma più ci eleviamo nella scala evolutiva, in senso lato, maggiore diventa la capacità di apprendimento e minori sono le occasioni in cui il puro istinto si manifesta senza modifiche nella vita adulta. Questo vale con grande forza per l'uomo, tanto che alcuni hanno ritenuto che l'istinto sia meno importante nella vita umana che in quella degli animali. Questo, tuttavia, sarebbe un errore. L'apprendimento è possibile solo quando l'istinto fornisce la forza motrice. Gli animali in gabbia, che gradualmente imparano a uscire, all'inizio compiono movimenti casuali, che sono puramente istintivi. Senza questi movimenti casuali, non acquisirebbero mai l'esperienza che in seguito permette loro di produrre il movimento corretto. (Questo punto è in parte messo in discussione da Hobhouse* – erroneamente, a mio parere). Allo stesso modo, i bambini che imparano a parlare emettono ogni sorta di suono, finché un giorno, per caso, non emettono il suono giusto. È chiaro che l'emissione iniziale di suoni casuali, senza la quale non si imparerebbe mai a parlare, è istintiva. Credo che si possa dire lo stesso di tutte le abitudini e attitudini che acquisiamo: in ognuna di esse è presente, fin dall'inizio, un'attività istintiva che, inizialmente, spinge a compiere movimenti piuttosto inefficienti, ma che fornisce la forza motrice mentre si acquisiscono metodi sempre più efficaci. Un gatto affamato sente odore di pesce e va in dispensa. Questo è un metodo estremamente efficiente quando in dispensa c'è del pesce, ed è spesso praticato con successo dai bambini. Ma in età adulta si scopre che il semplice fatto di andare in dispensa non fa sì che il pesce ci sia; dopo una serie di movimenti casuali si scopre che questo risultato si ottiene andando in città la mattina e tornando la sera. Nessuno avrebbe immaginato a priori che questo movimento del corpo di un uomo di mezza età avrebbe fatto sì che il pesce uscisse dal mare e finisse nella sua dispensa, ma l'esperienza dimostra che accade, e quindi l'uomo di mezza età continua ad andare in città, proprio come il gatto in gabbia continua ad aprire

il chiavistello una volta che l'ha trovato. Certo, in realtà l'apprendimento umano è facilitato, sebbene psicologicamente più complesso, dal linguaggio; ma in fondo il linguaggio non altera la natura essenziale dell'apprendimento, né il ruolo svolto dall'istinto nel promuoverlo. Il linguaggio, tuttavia, è un argomento che non intendo approfondire fino a una lezione successiva.

* "La mente nell'evoluzione" (Macmillan, 1915), pp. 236-237.

La concezione popolare dell'istinto è errata perché lo immagina infallibile e dotato di una saggezza soprannaturale, oltre che incapace di modificarsi. Questa è una completa illusione. L'istinto, di norma, è molto rudimentale e immediato, capace di raggiungere il suo scopo in circostanze normali, ma facilmente ingannato da qualsiasi cosa insolita. I pulcini seguono la madre per istinto, ma quando sono molto piccoli seguono con uguale prontezza qualsiasi oggetto in movimento che assomigli anche solo lontanamente alla madre, o persino a un essere umano (James, "Psychology", ii, 396). Bergson, citando Fabre, ha ironizzato sulla presunta straordinaria precisione della vespa solitaria Ammophila, che depone le uova in un bruco. Su questo argomento citerò Drever da "Instinct in Man", p. 92:

Secondo le osservazioni di Fabre, che Bergson accetta, l'Ammophila punge la sua preda in modo PRECISO e IRRETRAIBILE in CIASCUNO dei centri nervosi. Il risultato è che il bruco viene paralizzato, ma non ucciso immediatamente, con il vantaggio che la larva non può essere ferita da alcun movimento del bruco, sul quale viene deposto l'uovo, e ha così a disposizione carne fresca al momento opportuno.

"Ora, il dottor e la signora Peckham hanno dimostrato che la puntura della vespa NON è dolorosa, come sostiene Fabre, che il numero di punture NON è costante, che a volte il bruco NON viene paralizzato e a volte viene ucciso sul colpo, e che le diverse circostanze non sembrano fare alcuna differenza per la larva, che non viene danneggiata dai lievi movimenti del bruco, né dal consumo di cibo decomposto anziché di bruchi freschi."

Questo esempio illustra come l'amore per il meraviglioso possa trarre in inganno persino un osservatore attento come Fabre e un filosofo eminente come Bergson.

Nello stesso capitolo del libro del dottor Drever si trovano alcuni esempi interessanti di errori commessi per istinto. Ne citerò uno a titolo di esempio:

«La larva del coleottero Lomechusa si nutre dei piccoli delle formiche nel cui nido viene allevata. Ciononostante, le formiche si prendono cura delle larve di Lomechusa con la stessa attenzione che riservano ai propri piccoli. Non solo, ma a quanto pare scoprono che i metodi di alimentazione adatti alle proprie larve si rivelerebbero fatali per le ospiti, e di conseguenza modificano completamente il loro sistema di allevamento» (loc. cit., p. 106).

Semon ("Die Mneme", pp. 207-9) offre un buon esempio di come l'istinto si affini con l'esperienza. Racconta di come i cacciatori attirino i cervi imitando i versi di altri esemplari della stessa specie, maschi o femmine, ma scoprono che più un cervo invecchia, più è difficile ingannarlo e più accurata deve essere l'imitazione. La letteratura sull'istinto è vastissima e gli esempi potrebbero essere moltiplicati all'infinito. I punti principali, per quanto riguarda l'istinto, che è necessario sottolineare in contrapposizione alle concezioni popolari, sono:

(1) Tale istinto non richiede la previsione del fine biologico che serve;

(2) Tale istinto è adatto a raggiungere questo scopo solo nelle circostanze usuali dell'animale in questione e non ha una precisione maggiore di quella necessaria per il successo COME REGOLA;

(3) Che i processi avviati dall'istinto spesso vengono eseguiti meglio dopo l'esperienza;

(4) Tale istinto fornisce gli impulsi ai movimenti sperimentali necessari per il processo di apprendimento;

(5) Che gli istinti nelle loro fasi nascenti sono facilmente modificabili e capaci di essere attaccati a vari tipi di oggetti.

Tutte le caratteristiche dell'istinto sopra descritte possono essere accertate tramite la pura osservazione esterna, ad eccezione del fatto che l'istinto non richiede preveggenza. Questo, sebbene non sia strettamente dimostrabile tramite l'osservazione, è irresistibilmente suggerito dai fenomeni più evidenti. Chi può credere, ad esempio, che un neonato sia consapevole della necessità di nutrirsi per la sopravvivenza? O che gli insetti, deponendo le uova, si preoccupino della conservazione della propria specie? L'essenza dell'istinto, si potrebbe dire, è che fornisce un meccanismo per agire senza preveggenza in un modo che di solito risulta biologicamente vantaggioso. È anche per questo motivo che è così importante comprendere il ruolo

fondamentale dell'istinto nel guidare il comportamento sia animale che umano.

LEZIONE III. DESIDERIO E SENTIMENTO

Il desiderio è un argomento sul quale, se non erro, si può giungere a una vera comprensione solo attraverso un ribaltamento quasi completo dell'opinione comune e acritica. È naturale considerare il desiderio come, nella sua essenza, un atteggiamento verso qualcosa di immaginato, non di reale; questo qualcosa viene chiamato FINE o OGGETTO del desiderio, e si dice che sia lo SCOPO di qualsiasi azione derivante dal desiderio. Pensiamo che il contenuto del desiderio sia identico al contenuto di una credenza, mentre l'atteggiamento assunto nei confronti di tale contenuto è diverso. Secondo questa teoria, quando diciamo: "Spero che piova" o "Mi aspetto che piova", esprimiamo, nel primo caso, un desiderio, e nel secondo, una credenza, con un contenuto identico, ovvero l'immagine della pioggia. Sarebbe facile affermare che, così come la credenza è un tipo di sentimento in relazione a questo contenuto, allo stesso modo il desiderio ne è un altro. Secondo questa prospettiva, ciò che viene prima nel desiderio è qualcosa di immaginato, con un sentimento specifico ad esso correlato, ovvero quel sentimento specifico che chiamiamo "desiderarlo". Secondo questa prospettiva, sia il disagio associato al desiderio insoddisfatto, sia le azioni volte a soddisfarlo, sono effetti del desiderio stesso. Credo sia giusto affermare che si tratta di un'opinione contro cui il buon senso non si ribellerebbe; tuttavia, la ritengo radicalmente errata. Non può essere confutata logicamente, ma si possono addurre diversi elementi che la rendono gradualmente meno semplice e plausibile, finché alla fine risulta più facile abbandonarla del tutto e considerare la questione da una prospettiva completamente diversa.

I primi fatti da addurre contro la visione del desiderio basata sul senso comune sono quelli studiati dalla psicoanalisi. In tutti gli esseri umani, ma in modo più evidente in coloro che soffrono di isteria e di certe forme di follia, troviamo quelli che vengono definiti desideri "inconsci", comunemente considerati una forma di autoinganno. La maggior parte degli psicoanalisti presta poca attenzione all'analisi del desiderio, essendo interessati a scoprire, attraverso l'osservazione, cosa le persone desiderano, piuttosto che a scoprire cosa costituisca effettivamente il desiderio. Credo che la stranezza di ciò che riportano sarebbe notevolmente ridotta se fosse espressa nel linguaggio di una teoria comportamentista del desiderio, piuttosto che nel linguaggio delle

credenze quotidiane. La descrizione generale del tipo di fenomeni che riguardano la nostra questione è la seguente: una persona afferma che i suoi desideri sono tali e tali, e che sono questi desideri a ispirare le sue azioni; ma l'osservatore esterno percepisce che le sue azioni sono tali da realizzare fini ben diversi da quelli che egli dichiara, e che questi fini diversi sono quelli che ci si aspetterebbe che egli desiderasse. In genere, questi desideri sono meno virtuosi di quelli che il paziente dichiara, e quindi meno gradevoli da professare. Si suppone, di conseguenza, che esistano realmente come desideri finalizzati a un fine, ma in una parte subconscia della mente, che il paziente si rifiuta di ammettere alla coscienza per timore di dover pensare male di sé. Senza dubbio, esistono molti casi a cui tale supposizione è applicabile senza evidenti artifici. Ma più i freudiani si addentrano nelle regioni sotterranee dell'istinto, più si allontanano da qualsiasi cosa assomigli a un desiderio cosciente, e meno plausibile diventa credere che solo un'autoinganno positivo ci nasconda il fatto che desideriamo realmente cose che sono aborrite dalla nostra vita esplicita.

Nei casi in questione abbiamo un conflitto tra l'osservatore esterno e la coscienza del paziente. L'intera tendenza della psicoanalisi è quella di fidarsi dell'osservatore esterno piuttosto che della testimonianza introspettiva. Credo che questa tendenza sia del tutto corretta, ma richiede una riformulazione di ciò che costituisce il desiderio, presentandolo come una legge causale delle nostre azioni, non come qualcosa che esiste effettivamente nella nostra mente.

Ma prima di tutto, cerchiamo di definire più chiaramente la caratteristica essenziale del fenomeno.

Una persona, osserviamo, dichiara di desiderare un certo fine A e di agire con l'intento di raggiungerlo. Notiamo, tuttavia, che le sue azioni sono tali da poter raggiungere un fine B completamente diverso, e che B è il tipo di fine che spesso sembra essere perseguito da animali e selvaggi, sebbene si supponga che le persone civilizzate lo abbiano abbandonato. Talvolta riscontriamo anche un intero insieme di false credenze, tali da persuadere il paziente che le sue azioni siano realmente un mezzo per raggiungere A, quando in realtà sono un mezzo per raggiungere B. Ad esempio, abbiamo l'impulso di infliggere dolore a coloro che odiamo; crediamo quindi che siano malvagi e che la punizione li redimerà. Questa convinzione ci permette di agire in base all'impulso di infliggere dolore, pur credendo di agire in base al

desiderio di condurre i peccatori al pentimento. È per questo motivo che il diritto penale è stato in ogni epoca più severo di quanto sarebbe stato se l'impulso a migliorare il criminale fosse stato ciò che lo ha realmente ispirato. Sembra semplice spiegare una simile situazione come dovuta all'"autoinganno", ma questa spiegazione è spesso illusoria. La maggior parte delle persone, pensando alla punizione, non ha avuto bisogno di nascondere a se stessa i propri impulsi vendicativi più di quanto abbia avuto bisogno di nascondere il teorema esponenziale. I nostri impulsi non sono evidenti a una semplice osservazione, ma possono essere scoperti solo attraverso uno studio scientifico delle nostre azioni, nel corso del quale dobbiamo considerare noi stessi con la stessa obiettività con cui considereremmo il moto dei pianeti o le reazioni chimiche di un nuovo elemento.

Lo studio degli animali rafforza questa conclusione ed è, per molti versi, la migliore preparazione per l'analisi del desiderio. Negli animali non siamo turbati dall'influenza perturbante di considerazioni etiche. Quando abbiamo a che fare con gli esseri umani, siamo perennemente distratti dal sentirci dire che una certa visione è cupa, cinica o pessimistica: secoli di presunzione umana hanno costruito un mito così vasto sulla nostra saggezza e virtù che qualsiasi intrusione del mero desiderio scientifico di conoscere i fatti viene immediatamente osteggiata da coloro che si aggrappano a comode illusioni. Ma a nessuno importa se gli animali siano virtuosi o meno, e nessuno si illude che siano razionali. Inoltre, non ci aspettiamo che siano così "coscienti" e siamo disposti ad ammettere che i loro istinti spingono ad azioni utili senza alcuna previsione dei fini che raggiungono. Per tutte queste ragioni, nell'analisi della mente ci sono molti aspetti che si scoprono più facilmente studiando gli animali che osservando gli esseri umani.

Tutti pensiamo che, osservando il comportamento degli animali, possiamo scoprire più o meno cosa desiderano. Se così fosse – e sono pienamente d'accordo – il desiderio dovrebbe manifestarsi attraverso le azioni, poiché possiamo osservare solo le azioni degli animali. Essi POTREBBERO avere una mente in cui accadono le cose più disparate, ma non possiamo sapere nulla della loro mente se non per inferenze tratte dalle loro azioni; e più si esaminano tali inferenze, più appaiono dubbie. Sembrerebbe, quindi, che solo le azioni debbano essere la prova dei desideri degli animali. Da ciò si giunge facilmente alla conclusione che il desiderio di un animale non sia altro che una caratteristica di una certa serie di azioni, ovvero quelle che comunemente

verrebbero considerate ispirate dal desiderio in questione. E una volta dimostrato che questa visione fornisce una spiegazione soddisfacente dei desideri degli animali, non è difficile constatare che la stessa spiegazione è applicabile ai desideri degli esseri umani.

Dal comportamento di un animale di una specie familiare, giudichiamo facilmente se ha fame o sete, se è contento o scontento, se è curioso o terrorizzato. La verifica del nostro giudizio, per quanto possibile, deve essere dedotta dalle azioni immediatamente successive dell'animale. La maggior parte delle persone direbbe di dedurre prima qualcosa sullo stato d'animo dell'animale – se ha fame o sete e così via – e da lì derivare le proprie aspettative sul suo comportamento successivo. Ma questa deviazione attraverso la presunta mente dell'animale è del tutto superflua. Possiamo semplicemente dire: il comportamento dell'animale nell'ultimo minuto ha avuto quelle caratteristiche che distinguono ciò che viene chiamato "fame", ed è probabile che le sue azioni nel minuto successivo saranno simili sotto questo aspetto, a meno che non trovi cibo o venga interrotto da un impulso più forte, come la paura. Un animale affamato è irrequieto, va nei luoghi dove si trova spesso cibo, annusa con il naso o scruta con gli occhi o comunque aumenta la sensibilità dei suoi organi di senso; Non appena si trova abbastanza vicino al cibo da poterne percepire gli effetti con i suoi organi di senso, si dirige verso di esso con tutta la sua velocità e inizia a mangiare; dopodiché, se la quantità di cibo è stata sufficiente, il suo comportamento cambia completamente ed è molto probabile che si sdrai e si addormenti. Questi e altri simili sono fenomeni osservabili che distinguono un animale affamato da uno non affamato. Il segno distintivo con cui riconosciamo una serie di azioni che manifestano la fame non è lo stato mentale dell'animale, che non possiamo osservare, ma qualcosa nel suo comportamento corporeo; è questo tratto osservabile nel comportamento corporeo che propongo di chiamare "fame", non qualche ingrediente forse mitico e certamente inconoscibile della mente dell'animale.

Generalizzando ciò che accade nel caso della fame, possiamo affermare che ciò che chiamiamo desiderio in un animale si manifesta sempre in un ciclo di azioni con determinate caratteristiche piuttosto ben definite. Vi è innanzitutto uno stato di attività, consistente, con precisazioni che verranno menzionate in seguito, in movimenti che probabilmente avranno un determinato risultato; questi movimenti, a meno che non vengano interrotti,

continuano fino al raggiungimento del risultato, dopodiché di solito segue un periodo di relativa quiescenza. Un ciclo di azioni di questo tipo presenta delle caratteristiche che lo distinguono nettamente dai movimenti della materia morta. Le più notevoli di queste caratteristiche sono: (1) l'adeguatezza delle azioni al raggiungimento di un determinato risultato; (2) la continuità dell'azione fino al raggiungimento di tale risultato. Nessuna di queste caratteristiche può essere ulteriormente sviluppata. Entrambe possono essere (a) in una certa misura presenti nella materia morta e (b) in misura considerevole assenti negli animali, mentre i vegetali rappresentano una condizione intermedia e mostrano solo una forma molto più debole del comportamento che ci porta ad attribuire il desiderio agli animali. (a) Si potrebbe dire che i fiumi "desiderano" il mare, l'acqua, in linea di massima, rimane in movimento irrequieto finché non raggiunge il mare o un luogo da cui non può uscire senza risalire una collina, e quindi potremmo dire che questo è ciò che desidera mentre scorre. Non lo diciamo perché possiamo spiegare il comportamento dell'acqua con le leggi della fisica; e se sapessimo di più sugli animali, potremmo anche smettere di attribuire loro desideri, poiché potremmo trovare reazioni fisiche e chimiche sufficienti a spiegare il loro comportamento. (b) Molti dei movimenti degli animali non mostrano le caratteristiche dei cicli che sembrano incarnare il desiderio. Ci sono innanzitutto i movimenti che sono "meccanici", come lo scivolare e il cadere, dove le normali forze fisiche agiscono sul corpo dell'animale quasi come se fosse materia inanimata. Un animale che cade da una scogliera può compiere una serie di disperate lotte mentre è in aria, ma il suo centro di gravità si muoverà esattamente come farebbe se l'animale fosse morto. In questo caso, se l'animale muore al termine della caduta, a prima vista abbiamo semplicemente le caratteristiche di un ciclo di azioni che incarnano un desiderio, vale a dire un movimento irrequieto fino al raggiungimento del suolo, seguito da una fase di quiete. Tuttavia, non siamo tentati di affermare che l'animale desiderasse ciò che è accaduto, in parte per la natura evidentemente meccanica dell'intero evento, in parte perché, quando un animale sopravvive a una caduta, tende a non ripetere l'esperienza.

Ci possono essere anche altre ragioni, ma di queste non desidero ancora parlare. Oltre ai movimenti meccanici, ci sono movimenti interrotti, come quando un uccello, mentre si dirige a mangiare i vostri piselli migliori, viene spaventato dal ragazzo che avete incaricato di questo scopo. Se le interruzioni

sono frequenti e il completamento dei cicli raro, le caratteristiche con cui si osservano i cicli possono diventare così sfumate da risultare quasi irriconoscibili. Il risultato di queste varie considerazioni è che le differenze tra animali e materia inanimata, quando ci limitiamo all'osservazione esterna non scientifica del comportamento integrale, sono una questione di grado e non molto precisa. È per questo motivo che è sempre stato possibile per le persone fantasiose sostenere che persino i ceppi e le pietre abbiano una sorta di anima vaga. Le prove che gli animali abbiano un'anima sono così fragili che, se si presume che siano conclusive, si potrebbe anche fare un ulteriore passo avanti ed estendere l'argomentazione per analogia a tutta la materia. Tuttavia, nonostante la vaghezza e i casi dubbi, l'esistenza di cicli nel comportamento degli animali è una caratteristica generale che li distingue a prima vista dalla materia ordinaria; e credo che sia proprio questa caratteristica a portarci ad attribuire desideri agli animali, poiché rende il loro comportamento simile a quello che facciamo noi quando (come si dice) agiamo spinti dal desiderio.

Per descrivere il comportamento degli animali, adotterò le seguenti definizioni:

Un "ciclo comportamentale" è una serie di movimenti volontari o riflessi di un animale, che tendono a produrre un determinato risultato e continuano fino al raggiungimento di tale risultato, a meno che non vengano interrotti da morte, incidente o un nuovo ciclo comportamentale. (In questo contesto, per "incidente" si intende l'intervento di leggi puramente fisiche che causano movimenti meccanici.)

Lo "scopo" di un ciclo comportamentale è il risultato che lo conclude, normalmente attraverso una condizione di quiescenza temporanea, a condizione che non vi siano interruzioni.

Si dice che un animale "desideri" lo scopo di un ciclo comportamentale mentre il ciclo comportamentale è in corso.

Ritengo che queste definizioni siano adeguate anche agli scopi e ai desideri umani, ma per il momento mi occupo solo degli animali e di ciò che si può apprendere tramite l'osservazione esterna. Ci tengo molto a che ai termini "scopo" e "desiderio" non vengano attribuite concezioni diverse da quelle implicite nelle definizioni sopra riportate.

Finora non abbiamo considerato la natura dello stimolo iniziale di un ciclo comportamentale. Eppure è proprio qui che la visione usuale del desiderio sembra avere le basi più solide. L'animale affamato continua a muoversi finché non ottiene cibo; sembra quindi naturale supporre che l'idea di cibo sia presente durante tutto il processo e che il pensiero del fine da raggiungere metta in moto l'intero processo. Tale visione, tuttavia, è ovviamente insostenibile in molti casi, soprattutto quando è in gioco l'istinto. Si consideri, ad esempio, la riproduzione e l'allevamento dei piccoli. Gli uccelli si accoppiano, costruiscono un nido, vi depongono le uova, le covano, nutrono i pulcini e se ne prendono cura finché non sono completamente cresciuti. È assolutamente impossibile supporre che questa serie di azioni, che costituisce un ciclo comportamentale, sia ispirata da una qualsiasi previsione del fine, almeno la prima volta che viene compiuta.* Dobbiamo supporre che lo stimolo all'esecuzione di ogni atto sia un impulso proveniente da dietro, non un'attrazione dal futuro. L'uccello compie le sue azioni, in ogni fase, perché è spinto da un impulso particolare, non perché percepisce che l'intero ciclo di azioni contribuirà alla conservazione della specie. Le stesse considerazioni valgono per altri istinti. Un animale affamato si sente irrequieto ed è guidato da impulsi istintivi a compiere i movimenti che gli procurano nutrimento; ma l'atto di cercare cibo non è sufficiente per concludere che l'animale abbia il pensiero del cibo nella sua "mente".

* Per le prove relative ai nidi di uccelli, cfr. Semon, "Die Mneme", pp. 209, 210.

Passando ora agli esseri umani e a ciò che sappiamo delle nostre azioni, sembra chiaro che ciò che, in noi, mette in moto un ciclo comportamentale è una sensazione del tipo che definiamo sgradevole. Prendiamo il caso della fame: proviamo innanzitutto una sensazione di disagio interiore, che genera una riluttanza a stare fermi, una sensibilità agli odori invitanti e un'attrazione verso qualsiasi cibo ci sia nelle vicinanze. In qualsiasi momento di questo processo possiamo renderci conto di avere fame, nel senso di dirci "Ho fame"; ma potremmo aver agito in relazione al cibo già da tempo prima di questo momento. Mentre parliamo o leggiamo, possiamo mangiare in completa incoscienza; ma compiamo l'atto di mangiare esattamente come faremmo se fossimo coscienti, e questo atto cessa quando la nostra fame è placata. Quella che chiamiamo "coscienza" sembra essere una semplice spettatrice del processo; anche quando impartisce ordini, questi sono

solitamente, come quelli di un genitore saggio, del tipo che sarebbero stati obbediti anche se non fossero stati dati. Questa visione può sembrare a prima vista esagerata, ma più si esaminano le nostre cosiddette volontà e le loro cause, più ci appare evidente. Il ruolo svolto dalle parole in tutto ciò è complesso e una potente fonte di confusione; vi tornerò in seguito. Per ora, mi concentro ancora sul desiderio primordiale, così come si manifesta nell'uomo, ma nella forma in cui l'uomo mostra la sua affinità con i suoi antenati animali.

Il desiderio cosciente è costituito in parte da ciò che è essenziale al desiderio, in parte da convinzioni su ciò che vogliamo. È importante chiarire quale parte non sia costituita da convinzioni.

L'elemento primitivo non cognitivo del desiderio sembra essere una spinta, non un'attrazione, un impulso che si allontana dalla realtà, piuttosto che un'attrazione verso l'ideale. Certe sensazioni e altri eventi mentali possiedono una proprietà che chiamiamo disagio; questi provocano movimenti corporei tali da condurli alla cessazione. Quando il disagio cessa, o anche quando diminuisce sensibilmente, proviamo sensazioni che possiedono una proprietà che chiamiamo PIACERE. Le sensazioni piacevoli o non stimolano alcuna azione, o al massimo stimolano un'azione tale da prolungarle. Tornerò a breve sulla considerazione di cosa siano il disagio e il piacere in sé; per ora, è la loro connessione con l'azione e il desiderio che ci interessa. Abbandonando momentaneamente il punto di vista del comportamentismo, possiamo presumere che gli animali affamati provino sensazioni che implicano disagio e che stimolano movimenti tali da condurli al cibo che si trova fuori dalle gabbie. Quando raggiungono il cibo e lo mangiano, il loro disagio cessa e le loro sensazioni diventano piacevoli. Sembra, erroneamente, che gli animali avessero previsto questa situazione fin dall'inizio, quando in realtà sono stati continuamente spinti dal disagio. E quando un animale è riflessivo, come alcuni uomini, arriva a pensare di aver avuto in mente la situazione finale fin dall'inizio; a volte arriva a sapere quale situazione porterà soddisfazione, cosicché di fatto il disagio genera il pensiero di ciò che lo allevierà. Ciononostante, la sensazione di disagio rimane il motore principale.

Questo ci porta alla questione della natura del disagio e del piacere. Fin dai tempi di Kant, è consuetudine riconoscere tre grandi divisioni dei fenomeni mentali, tipificate da conoscenza, desiderio e sentimento, dove "sentimento" è usato per indicare piacere e disagio. Naturalmente, "conoscenza" è un

termine troppo definito: gli stati mentali in questione sono raggruppati sotto la definizione di "cognitivi" e dovrebbero comprendere non solo le credenze, ma anche le percezioni, i dubbi e la comprensione dei concetti. Anche "desiderio" è un termine più ristretto di quanto si intenda: ad esempio, la volontà dovrebbe essere inclusa in questa categoria, e in effetti tutto ciò che implica una qualche forma di sforzo, o "conazione" come viene tecnicamente chiamata. Personalmente non credo che questa triplice divisione dei contenuti della mente abbia alcun valore. Credo che le sensazioni (incluse le immagini) forniscano tutta la "materia" della mente, e che tutto il resto possa essere analizzato in gruppi di sensazioni correlate in vari modi, o in caratteristiche di sensazioni o di gruppi di sensazioni. Per quanto riguarda la credenza, fornirò le ragioni di questa tesi in lezioni successive. Per quanto riguarda i desideri, ho già fornito alcune ragioni in questa lezione. Per il momento, ci interessano il piacere e il disagio. Esistono sostanzialmente tre teorie che si potrebbero sostenere al riguardo. Possiamo considerarli come entità separate esistenti in coloro che li provano, oppure possiamo considerarli come qualità intrinseche delle sensazioni e di altri eventi mentali, oppure possiamo considerarli come semplici nomi per le caratteristiche causali degli eventi che sono spiacevoli o piacevoli. La prima di queste teorie, ovvero quella che considera il disagio e il piacere come contenuti reali in coloro che li provano, non ha, a mio avviso, nulla di conclusivo da dire a suo favore.* È suggerita principalmente da un'ambiguità nella parola
"dolore", che ha tratto in inganno molte persone, incluso Berkeley, al quale fornì uno dei suoi argomenti a favore dell'idealismo soggettivo. Possiamo usare "dolore" come opposto di "piacere" e "doloroso" come opposto di "piacevole", oppure possiamo usare "dolore" per indicare un certo tipo di sensazione, allo stesso livello delle sensazioni di caldo, freddo e tatto. Quest'ultimo uso della parola ha prevalso nella letteratura psicologica e ora non viene più usata come opposto di "piacere". Il Dr. H. Head, in una recente pubblicazione, ha affermato questa distinzione come segue:**

* Diversi argomenti a suo favore sono avanzati da A. Wohlgemuth, "On the feelings and their neural correlate, with an examination of the nature of pain", "British Journal of Psychology", viii, 4. (1917). Ma poiché questi argomenti sono in gran parte una reductio ad absurdum di altre teorie, tra cui non rientra quella che sto sostenendo, non posso considerarli come una dimostrazione della loro tesi.

** "Sensazione e corteccia cerebrale", "Brain", vol. xli, parte ii (settembre 1918), p. 90. Cfr. anche Wohlgemuth, loc. cit. pp. 437, 450.

"È necessario innanzitutto distinguere chiaramente tra 'disagio' e 'dolore'. Il dolore è una qualità sensoriale distinta, equivalente al caldo e al freddo, e la sua intensità può essere approssimativamente graduata in base alla forza esercitata nella stimolazione. Il disagio, d'altra parte, è quella sensazione che si contrappone direttamente al piacere. Può accompagnare sensazioni che non sono di per sé essenzialmente dolorose, come ad esempio quella prodotta dal solletico alla pianta del piede. La reazione prodotta da ripetute punture contiene entrambi questi elementi, poiché evoca quella qualità sensoriale nota come dolore, accompagnata da una sensazione sgradevole, che abbiamo chiamato disagio. D'altra parte, una pressione eccessiva, tranne quando applicata direttamente su un tronco nervoso, tende a provocare più disagio che dolore."

La confusione tra disagio e dolore ha portato le persone a considerare il disagio come qualcosa di più sostanziale di quanto non sia in realtà, e questo a sua volta ha influenzato la concezione del piacere, poiché disagio e piacere sono evidentemente sullo stesso piano sotto questo aspetto. Non appena il disagio viene chiaramente distinto dalla sensazione di dolore, diventa più naturale considerare disagio e piacere come proprietà di eventi mentali piuttosto che come eventi mentali separati a sé stanti. Pertanto, respingerò l'idea che siano eventi mentali separati e li considererò come proprietà di esperienze che potremmo definire rispettivamente spiacevoli e piacevoli.

Resta da esaminare se si tratti di qualità intrinseche di tali eventi, o semplicemente di differenze relative alle proprietà causali. Personalmente non vedo alcun modo per risolvere questa questione; entrambe le posizioni sembrano ugualmente in grado di spiegare i fatti. Se così fosse, è più prudente evitare di presumere che esistano qualità intrinseche degli eventi mentali come quelle in questione, e assumere solo le differenze causali che sono innegabili. Senza condannare la teoria intrinseca, possiamo definire il disagio e il piacere come costituiti da proprietà causali, e dire solo ciò che vale per l'una o l'altra teoria. Seguendo questo ragionamento, diremo:

Il "disagio" è una proprietà di una sensazione o di un altro evento mentale, consistente nel fatto che l'evento in questione stimola movimenti volontari o riflessi che tendono a produrre un cambiamento più o meno definito che comporta la cessazione dell'evento stesso.

Il "piacere" è una proprietà di una sensazione o di un altro evento mentale, consistente nel fatto che l'evento in questione non stimola alcun movimento volontario o riflesso, oppure, se lo fa, stimola solo quelli che tendono a prolungare l'evento in questione.*

* Cfr. Thorndike, op. cit., p. 243.

Il desiderio "conscio", che ora dobbiamo esaminare, consiste nel desiderio nel senso finora discusso, unitamente a una vera convinzione circa il suo "scopo", ovvero circa lo stato di cose che porterà alla quiete con la cessazione del disagio. Se la nostra teoria del desiderio è corretta, una convinzione circa il suo scopo può benissimo essere errata, poiché solo l'esperienza può mostrare cosa provoca la cessazione di un disagio. Quando l'esperienza necessaria è comune e semplice, come nel caso della fame, un errore non è molto probabile. Ma in altri casi —ad esempio il desiderio erotico in coloro che hanno avuto poca o nessuna esperienza della sua soddisfazione — gli errori sono prevedibili e, di fatto, si verificano molto spesso. La pratica di inibire gli impulsi, che è in larga misura necessaria alla vita civile, facilita gli errori, impedendo l'esperienza delle azioni a cui un desiderio altrimenti condurrebbe, e spesso facendo sì che gli impulsi inibiti stessi passino inosservati o vengano rapidamente dimenticati. Gli errori, del tutto naturali, che ne derivano costituiscono una parte considerevole di ciò che, erroneamente in parte, viene chiamato autoinganno e attribuito da Freud alla "censura".

C'è però un ulteriore punto che va sottolineato, ovvero che la convinzione di desiderare qualcosa tende spesso a generare proprio quel desiderio. È questo fatto che rende così complesso l'effetto della "coscienza" sul desiderio.

Quando crediamo di desiderare un certo stato di cose, ciò tende spesso a generare un desiderio reale per esso. Questo è dovuto in parte all'influenza delle parole sulle nostre emozioni, ad esempio nella retorica, e in parte al fatto generale che il disagio è normalmente associato alla convinzione di desiderare qualcosa che non possediamo. Così, ciò che in origine era una falsa opinione sull'oggetto del desiderio acquisisce una certa verità: la falsa opinione genera un desiderio secondario sussidiario, che tuttavia diventa reale. Facciamo un esempio. Supponiamo che siate stati abbandonati in un modo che ferisce la vostra vanità. Il vostro desiderio impulsivo naturale sarà del tipo espresso nella poesia di Donne:

Quando per il tuo disprezzo, o assassina, sarò morto, in cui spiega come perseguiterà la povera donna come un fantasma, impedendole di godere di un solo momento di pace. Ma due cose ti impediscono di esprimerti così naturalmente: da un lato, la tua vanità, che non riconosce quanto duramente sei stato colpito; dall'altro, la tua convinzione di essere una persona civile e umana, che non potrebbe mai assecondare un desiderio così rozzo come la vendetta. Proverai quindi un'inquietudine che all'inizio sembrerà del tutto priva di scopo, ma che alla fine si risolverà in un desiderio consapevole di cambiare professione, o di fare il giro del mondo, o di nascondere la tua identità e vivere a Putney, come l'eroe di Arnold Bennett. Sebbene la causa principale di questo desiderio sia un giudizio errato sul tuo precedente desiderio inconscio, il nuovo desiderio consapevole ha una sua autenticità derivata e potrebbe influenzare le tue azioni al punto da spingerti a fare il giro del mondo. L'errore iniziale, tuttavia, avrà effetti di due tipi. Innanzitutto, in momenti di inconsapevolezza, sotto l'influenza della sonnolenza, dell'alcol o del delirio, dirai cose calcolate per ferire l'ingannatore infedele. In secondo luogo, troverai i viaggi deludenti e l'Oriente meno affascinante di quanto sperassi, a meno che, un giorno, tu non venga a sapere che il malvagio è stato a sua volta abbandonato. Se ciò accade, crederai di provare sincera compassione, ma improvvisamente sarai molto più deliziato di prima dalle bellezze delle isole tropicali o dalle meraviglie dell'arte cinese. Un desiderio secondario, derivante da un giudizio errato su un desiderio primario, ha un proprio potere di influenzare l'azione, ed è quindi un desiderio reale secondo la nostra definizione. Ma non ha lo stesso potere di un desiderio primario di portare piena soddisfazione quando viene realizzato; finché il desiderio primario rimane insoddisfatto, l'inquietudine continua nonostante il successo del desiderio secondario. Da qui nasce la convinzione della vanità dei desideri umani: i desideri vani sono quelli secondari, ma le convinzioni errate ci impediscono di renderci conto che sono secondari.

Ciò che, con una certa appropriatezza, si può definire autoinganno nasce dal funzionamento del desiderio di credenze. Desideriamo molte cose che non siamo in grado di realizzare: essere universalmente popolari e ammirati, che la nostra opera sia la meraviglia del nostro tempo e che l'universo sia ordinato in modo da portare la felicità suprema a tutti, tranne che ai nostri nemici finché non si saranno pentiti e purificati dalla sofferenza. Tali desideri sono troppo grandi per essere soddisfatti con i nostri soli sforzi. Si scopre

però che una parte considerevole della soddisfazione che queste cose ci darebbero se si realizzassero, si ottiene con l'operazione molto più semplice di credere che si realizzino o si realizzeranno. Questo desiderio di credenze, in contrapposizione al desiderio di fatti concreti, è un caso particolare di desiderio secondario e, come ogni desiderio secondario, la sua soddisfazione non porta alla completa cessazione del disagio iniziale. Tuttavia, il desiderio di credenze, in contrapposizione al desiderio di fatti, è estremamente potente sia a livello individuale che sociale. A seconda della forma di credenza desiderata, viene chiamata vanità, ottimismo o religione. Chi detiene un potere sufficiente solitamente imprigiona o condanna a morte chiunque tenti di scalfire la propria fede nella propria eccellenza o in quella dell'universo; è per questo motivo che la diffamazione sediziosa e la bestemmia sono sempre state, e sono tuttora, reati penali.

È soprattutto a causa del desiderio di credenze che la natura primitiva del desiderio si è celata a tal punto, e che il ruolo svolto dalla coscienza è stato così confuso ed esagerato.

Possiamo ora riassumere la nostra analisi del desiderio e del sentimento.

Un evento mentale di qualsiasi tipo – sensazione, immagine, convinzione o emozione – può essere causa di una serie di azioni che continuano, a meno che non vengano interrotte, fino al raggiungimento di uno stato di cose più o meno definito. Tale serie di azioni viene definita "ciclo comportamentale". Il grado di definizione può variare notevolmente: la fame richiede solo cibo in generale, mentre la vista di un particolare alimento suscita il desiderio di mangiarlo. La proprietà di causare un tale ciclo di eventi è chiamata "disagio"; la proprietà degli eventi mentali in cui il ciclo termina è chiamata "piacere". Le azioni che costituiscono il ciclo non devono essere puramente meccaniche, ovvero devono essere movimenti corporei nella cui causalità sono coinvolte le proprietà specifiche del tessuto nervoso. Il ciclo termina in una condizione di quiescenza, o di un'azione che tende unicamente a preservare lo status quo. Lo stato di cose in cui si raggiunge questa condizione di quiete è chiamato "scopo" del ciclo, e l'evento mentale iniziale che comporta disagio è chiamato "desiderio" dello stato di cose che porta alla quiete. Un desiderio è detto "conscio" quando è accompagnato da una vera convinzione circa lo stato di cose che porterà alla quiete; altrimenti è detto "inconscio". Ogni desiderio primitivo è inconscio, e negli esseri umani le convinzioni circa gli scopi dei desideri sono spesso errate. Queste

convinzioni errate generano desideri secondari, che causano varie interessanti complicazioni nella psicologia del desiderio umano, senza tuttavia alterare in modo fondamentale il carattere che esso condivide con il desiderio animale.

LEZIONE IV. INFLUENZA DELLA STORIA PASSATA SUGLI EVENTI PRESENTI NELLA VITA DI TUTTI I GIORNI

ORGANISMI

In questa lezione ci occuperemo di una caratteristica molto generale che, in linea di massima, sebbene non in modo assoluto, distingue il comportamento degli organismi viventi da quello della materia inanimata. La caratteristica in questione è la seguente:

La risposta di un organismo a un determinato stimolo dipende molto spesso dalla storia passata dell'organismo, e non semplicemente dallo stimolo e dallo stato attuale dell'organismo finora rilevabile.

Questa caratteristica è ben rappresentata dal detto "un bambino ustionato ha paura del fuoco". L'ustione può non aver lasciato tracce visibili, eppure modifica la reazione del bambino in presenza del fuoco. Si tende a supporre che, in questi casi, il passato agisca modificando la struttura del cervello, non direttamente. Non intendo affermare che questa ipotesi sia falsa; desidero solo sottolineare che si tratta di un'ipotesi. Al termine di questa lezione esaminerò le ragioni a suo favore. Se ci limitiamo ai fatti effettivamente osservati, dobbiamo ammettere che gli eventi passati, oltre allo stimolo presente e alla condizione attuale accertabile dell'organismo, contribuiscono alla causalità della risposta.

Questa caratteristica non è del tutto esclusiva degli organismi viventi. Ad esempio, l'acciaio magnetizzato appare identico all'acciaio non magnetizzato, ma il suo comportamento è per certi versi diverso. Nel caso della materia inanimata, tuttavia, tali fenomeni sono meno frequenti e importanti che nel caso degli organismi viventi, ed è molto più semplice formulare ipotesi plausibili sui cambiamenti microscopici della struttura che mediano tra l'evento passato e la risposta attuale. Nel caso degli organismi viventi, praticamente tutto ciò che caratterizza il loro comportamento fisico e mentale è legato a questa persistente influenza del passato. Inoltre, in generale, il cambiamento di risposta è solitamente di natura biologicamente vantaggiosa per l'organismo.

Seguendo un suggerimento derivato da Semon ("Die Mneme", Lipsia, 1904; 2ª edizione, 1908, traduzione inglese, Allen & Unwin, 1921; "Die mnemischen Empfindungen", Lipsia, 1909), daremo il nome di "fenomeni mnemici" a quelle risposte di un organismo che, per quanto riguarda i fatti osservati finora, possono essere ricondotte a leggi causali solo includendo eventi passati nella storia dell'organismo come parte delle cause della risposta presente. Non intendo semplicemente – come sarebbe sempre vero – che gli eventi passati facciano parte di una CATENA di cause che conducono all'evento presente. Intendo che, nel tentativo di stabilire la causa PROSSIMA dell'evento presente, è necessario includere uno o più eventi passati, a meno che non si ricorra a ipotetiche modifiche della struttura cerebrale. Ad esempio: sentite odore di fumo di torba e ricordate un'occasione in cui lo avete già sentito. La causa del tuo ricordo, per quanto riguarda i fenomeni finora osservabili, consiste sia nel fumo di torba (stimolo presente) sia nell'evento passato (esperienza pregressa). Lo stesso stimolo non produrrà lo stesso ricordo in un'altra persona che non ha condiviso la tua esperienza passata, sebbene quest'ultima non abbia lasciato tracce osservabili nella struttura cerebrale. Secondo il principio "stessa causa, stesso effetto", non possiamo quindi considerare il fumo di torba da solo come causa del tuo ricordo, poiché non ha lo stesso effetto in altri casi. La causa del tuo ricordo deve essere sia il fumo di torba che l'evento passato. Pertanto, il tuo ricordo è un esempio di ciò che definiamo "fenomeno mnemonico".

Prima di procedere oltre, sarà opportuno illustrare diverse classi di fenomeni mnemonici.

(a) ABITUDINI ACQUISITE.—Nella Lezione II abbiamo visto come gli animali possano imparare, attraverso l'esperienza, a uscire da gabbie o labirinti, o a compiere altre azioni utili ma non possibili solo grazie al loro istinto. Un gatto che viene messo in una gabbia di cui ha già avuto esperienza si comporta in modo diverso rispetto a come si comportava inizialmente. Possiamo facilmente formulare ipotesi, con buone probabilità di essere vere, riguardo alle connessioni cerebrali causate dall'esperienza passata, che a loro volta determinano la diversa risposta. Ma il fatto osservabile è che lo stimolo di trovarsi nella gabbia produce risultati diversi con la ripetizione, e che la causa accertabile del comportamento del gatto non è semplicemente la gabbia e la sua organizzazione accertabile, ma anche la sua storia passata in relazione alla gabbia. Dal nostro punto di vista attuale, la questione è

indipendente dal quesito se il comportamento del gatto sia dovuto a qualche fatto mentale chiamato "conoscenza", o se mostri semplicemente un'abitudine corporea. Le nostre conoscenze abituali non risiedono sempre nella nostra mente, ma vengono richiamate da stimoli appropriati. Se ci viene chiesto "Qual è la capitale della Francia?", rispondiamo "Parigi", in virtù dell'esperienza passata; l'esperienza passata è essenziale quanto la domanda presente nel determinare la nostra risposta. Pertanto, tutte le nostre conoscenze abituali consistono in abitudini acquisite e rientrano nella categoria dei fenomeni mnemonici.

(b) IMMAGINI.—Parlerò ampiamente delle immagini in una lezione successiva; per ora mi occupo di esse solo nella misura in cui sono "copie" di sensazioni passate. Quando sentite parlare di New York, probabilmente vi viene in mente un'immagine, o del luogo stesso (se ci siete stati), o di una sua rappresentazione (se non ci siete stati). L'immagine è dovuta alla vostra esperienza passata, così come allo stimolo presente delle parole "New York". Allo stesso modo, le immagini che avete nei sogni dipendono tutte dalla vostra esperienza passata, così come dallo stimolo presente al sognare. Si ritiene generalmente che tutte le immagini, nella loro parte più semplice, siano copie di sensazioni; se così fosse, il loro carattere mnemonico sarebbe evidente. Questo è importante, non solo di per sé, ma anche perché, come vedremo in seguito, le immagini svolgono un ruolo essenziale in quello che viene chiamato "pensiero".

(c) ASSOCIAZIONE.—Il fatto generale dell'associazione, dal punto di vista mentale, è che quando sperimentiamo qualcosa che abbiamo già sperimentato in precedenza, tende a richiamare alla mente il contesto dell'esperienza precedente. L'odore di fumo di torba che ricorda una scena passata è un esempio di cui abbiamo parlato poco fa. Questo è ovviamente un fenomeno mnemonico. Esiste anche un'associazione più puramente fisica, indistinguibile dall'abitudine fisica. Questo è il tipo studiato dal signor Thorndike negli animali, dove un certo stimolo è associato a una certa azione. Questo è il tipo che viene insegnato ai soldati durante l'addestramento, per esempio. In tal caso non è necessario che ci sia nulla di mentale, ma semplicemente un'abitudine del corpo. Non c'è una distinzione essenziale tra associazione e abitudine, e le osservazioni che abbiamo fatto riguardo all'abitudine come fenomeno mnemonico sono ugualmente applicabili all'associazione.

(d) ELEMENTI NON SENSORIALI NELLA PERCEZIONE.—Quando percepiamo un oggetto di tipo familiare, gran parte di ciò che soggettivamente ci appare immediatamente evidente deriva in realtà dall'esperienza passata. Quando vediamo un oggetto, ad esempio una moneta, ci sembra di essere consapevoli della sua forma "reale": abbiamo l'impressione di qualcosa di circolare, non di ellittico. Nell'imparare a disegnare, è necessario acquisire l'arte di rappresentare le cose secondo la sensazione, non secondo la percezione. E l'aspetto visivo viene completato dalla sensazione di come sarebbe l'oggetto al tatto, e così via. Questo completamento e questa aggiunta della forma "reale" e così via consistono nei correlati più comuni del nucleo sensoriale della nostra percezione. Può accadere che, nel caso particolare, i correlati reali siano insoliti; ad esempio, se ciò che vediamo è un tappeto che imita le piastrelle. In tal caso, la parte non sensoriale della nostra percezione sarà illusoria, ovvero fornirà qualità che l'oggetto in questione in realtà non possiede. Ma di norma gli oggetti possiedono le qualità aggiunte dalla percezione, il che è prevedibile, poiché l'esperienza di ciò che è usuale è la causa di tale aggiunta. Se la nostra esperienza fosse stata diversa, non completeremmo la sensazione allo stesso modo, se non nella misura in cui tale completamento è istintivo, non acquisito. Sembrerebbe che, nell'uomo, tutto ciò che costituisce la percezione dello spazio, inclusa la correlazione tra vista, tatto e così via, sia quasi interamente acquisito. In tal caso, vi è un forte elemento mnemonico in tutte le percezioni comuni mediante le quali interagiamo con gli oggetti comuni. E, per fare un altro esempio, immaginiamo quale sarebbe il nostro stupore se sentissimo un gatto abbaiare o un cane miagolare. Questa emozione dipenderebbe dall'esperienza passata e sarebbe quindi un fenomeno mnemonico secondo la definizione.

(e) LA MEMORIA COME CONOSCENZA.—Il tipo di memoria di cui sto parlando ora è la conoscenza certa di un evento passato nella propria esperienza. Di tanto in tanto ricordiamo cose che ci sono accadute, perché qualcosa nel presente ce le ricorda. Lo stesso identico fatto presente non evocherebbe lo stesso ricordo se la nostra esperienza passata fosse stata diversa. Quindi il nostro ricordare è causato da: (1) Lo stimolo presente, (2) L'evento passato.

Si tratta quindi di un fenomeno mnemonico secondo la nostra definizione. Una definizione di "fenomeni mnemonici" che non includesse la memoria

sarebbe, ovviamente, errata. Il punto della definizione non è che includa la memoria, ma che la includa come parte di una classe di fenomeni che comprendono tutto ciò che è caratteristico della materia di studio della psicologia.

(f) ESPERIENZA.—Il termine "esperienza" è spesso usato in modo molto vago. James, come abbiamo visto, lo usa per indicare tutta la materia primordiale del mondo, ma questo uso sembra discutibile, poiché, in un mondo puramente fisico, le cose accadrebbero senza che vi sia alcuna esperienza. Solo i fenomeni mnemonici incarnano l'esperienza. Possiamo dire che un animale "sperimenta" un evento quando questo evento modifica il comportamento successivo dell'animale, cioè quando costituisce la parte mnemica della causa di eventi futuri nella vita dell'animale. Il bambino ustionato che teme il fuoco ha "sperimentato" il fuoco, mentre un bastone che è stato lanciato e poi tolto non ha "sperimentato" nulla, poiché non offre più resistenza di prima all'essere lanciato. L'essenza dell'"esperienza" è la modificazione del comportamento prodotta da ciò che viene sperimentato. Potremmo, infatti, definire una catena di esperienze, o una biografia, come una serie di eventi collegati da una causalità mnemica. Credo che sia proprio questa caratteristica, più di ogni altra, a distinguere le scienze che si occupano di organismi viventi dalla fisica.

Il miglior autore che io conosca in materia di fenomeni mnemonici è Richard Semon, e prima di proseguire cercherò di riassumere i fondamenti della sua teoria:

Quando un organismo, animale o vegetale, è sottoposto a uno stimolo che produce in esso uno stato di eccitazione, la rimozione dello stimolo gli consente di ritornare a una condizione di equilibrio. Ma il nuovo stato di equilibrio è diverso dal precedente, come si può notare dalla mutata capacità di reazione. Lo stato di equilibrio prima dello stimolo può essere definito "stato di indifferenza primario"; quello dopo la cessazione dello stimolo, "stato di indifferenza secondario". Definiamo "effetto engrafico" di uno stimolo come l'effetto di differenziazione tra lo stato di indifferenza primario e quello secondario, e questa differenza stessa viene definita "engramma" dovuto allo stimolo. I "fenomeni mnemonici" sono definiti come quelli dovuti agli engrammi; negli animali, sono associati in particolare al sistema nervoso, ma non esclusivamente, nemmeno nell'uomo.

Quando due stimoli si presentano contemporaneamente, uno di essi, verificandosi successivamente, può innescare la reazione anche nell'altro. Chiamiamo questo fenomeno "influenza ecforica" e gli stimoli che presentano questa caratteristica sono detti "stimoli ecforici". In tal caso, diciamo che gli engrammi dei due stimoli sono "associati". Tutti gli engrammi generati simultaneamente sono associati; esiste anche un'associazione di engrammi suscitati in successione, sebbene questa sia riconducibile all'associazione simultanea. In realtà, non è un singolo stimolo isolato a lasciare un engramma, ma la totalità degli stimoli in un dato momento; di conseguenza, qualsiasi parte di questa totalità tende, se si ripete, a suscitare l'intera reazione che è stata suscitata in precedenza. Semon sostiene che gli engrammi possono essere ereditari e che le abitudini innate di un animale possono essere dovute all'esperienza dei suoi antenati; su questo argomento fa riferimento a Samuel Butler.

Semon formula due "principi mnemonici". Il primo, o "Legge dell'engrafia", è il seguente: "Tutte le eccitazioni simultanee in un organismo formano un complesso di eccitazioni simultanee connesse, che in quanto tale opera engraficamente, cioè lascia dietro di sé un complesso engramma connesso, che in tal modo forma un tutto" ("Die mnemischen Empfindungen", p. 146). Il secondo principio mnemonico, o "Legge dell'ecforia", è il seguente: "Il ritorno parziale della situazione energetica che in precedenza operava engraficamente opera ecforicamente su un complesso engramma simultaneo" (ib., p. 173). Queste due leggi insieme rappresentano in parte un'ipotesi (l'engramma) e in parte un fatto osservabile. Il fatto osservabile è che, quando un certo complesso di stimoli ha originariamente causato un certo complesso di reazioni, la ricorrenza di una parte degli stimoli tende a causare la ricorrenza di tutte le reazioni.

Le applicazioni che Semon fa delle sue idee fondamentali in vari ambiti sono interessanti e ingegnose. Alcune di esse ci interesseranno in seguito, ma per ora è la natura fondamentale dei fenomeni mnemonici ad essere in discussione.

Riguardo alla natura di un engramma, Semon ammette che al momento è impossibile dire di più se non che deve consistere in qualche alterazione materiale del corpo dell'organismo ("Die mnemischen Empfindungen", p. 376). Si tratta, infatti, di un'ipotesi, invocata a fini teorici, e non del risultato di un'osservazione diretta. Senza dubbio la fisiologia, in particolare i disturbi

della memoria dovuti a lesioni cerebrali, fornisce elementi a sostegno di questa ipotesi; tuttavia, essa rimane pur sempre un'ipotesi, la cui validità verrà discussa alla fine di questa lezione.

Sono propenso a pensare che, allo stato attuale delle conoscenze in fisiologia, l'introduzione dell'engramma non serva a semplificare la descrizione dei fenomeni mnemonici. Possiamo, a mio avviso, formulare le leggi note di tali fenomeni in termini di fatti osservabili, riconoscendo provvisoriamente ciò che potremmo definire "causalità mnemica". Con ciò intendo quel tipo di causalità di cui ho parlato all'inizio di questa lezione, ovvero quel tipo in cui la causa prossima non consiste semplicemente in un evento presente, ma in questo insieme a un evento passato. Non intendo sostenere che questa forma di causalità sia definitiva, ma che, allo stato attuale delle nostre conoscenze, essa offre una semplificazione e ci permette di enunciare le leggi del comportamento in termini meno ipotetici di quanto saremmo altrimenti costretti a fare.

L'esempio più chiaro di ciò che intendo è il ricordo di un evento passato. Osserviamo che certi stimoli presenti ci portano a ricordare determinati avvenimenti, ma che nei momenti in cui non li ricordiamo, non c'è nulla di rilevabile nella nostra mente che possa essere definito memoria di essi. I ricordi, in quanto fatti mentali, emergono di tanto in tanto, ma, per quanto ne sappiamo, non esistono in alcuna forma mentre sono "latenti". Infatti, quando diciamo che sono "latenti", intendiamo semplicemente che esisteranno in determinate circostanze. Se, dunque, deve esserci una differenza sostanziale tra la persona che riesce a ricordare un certo fatto e la persona che non ci riesce, tale differenza sostanziale non deve risiedere in qualcosa di mentale, ma nel cervello.

È molto probabile che esista una tale differenza nel cervello, ma la sua natura è sconosciuta e rimane ipotetica. Tutto ciò che finora è stato oggetto di osservazione riguardo a questa questione può essere riassunto nell'affermazione: quando un uomo sperimenta un certo complesso di sensazioni, il ripetersi di una parte del complesso tende a suscitare il ricordo del tutto. Allo stesso modo, possiamo ricondurre tutti i fenomeni mnemonici negli organismi viventi a un'unica legge, che racchiude ciò che finora è stato verificabile nelle due leggi di Semon. Questa singola legge è:

SE UNO STIMOLO COMPLESSO A HA CAUSATO UNA REAZIONE COMPLESSA B IN UN ORGANISMO, IL RICORRERE DI UNA PARTE DI A IN UN'OCCASIONE FUTURA TENDE A CAUSARE L'INTERA REAZIONE B.

Questa legge dovrebbe essere integrata da una spiegazione dell'influenza della frequenza, e così via; ma sembra contenere la caratteristica essenziale dei fenomeni mnemonici, senza alcuna mescolanza di elementi ipotetici.

Ogni qualvolta l'effetto risultante da uno stimolo su un organismo differisce in base alla storia passata dell'organismo stesso, senza che siamo in grado di rilevare alcuna differenza rilevante nella sua struttura attuale, parleremo di "causalità mnemica", a condizione che si possano individuare leggi che incorporino l'influenza del passato. Nella causalità fisica ordinaria, come appare al senso comune, abbiamo sequenze approssimativamente uniformi, come "il fulmine è seguito dal tuono", "l'ubriachezza è seguita dal mal di testa", e così via. Nessuna di queste sequenze è teoricamente invariabile, poiché qualcosa può intervenire per disturbarle. Per ottenere leggi fisiche invariabili, dobbiamo ricorrere a equazioni differenziali, che mostrano la direzione del cambiamento in ogni istante, non il cambiamento integrale dopo un intervallo finito, per quanto breve. Ma per gli scopi della vita quotidiana molte sequenze sono, in teoria e per scopi, invariabili. Con il comportamento degli esseri umani, tuttavia, questo non è affatto il caso. Se dici a un inglese: "Hai una macchia sul naso", lui procederà a rimuoverla, ma non ci sarà lo stesso effetto se dici la stessa cosa a un francese che non conosce l'inglese. L'effetto delle parole sull'ascoltatore è un fenomeno mnemonico, poiché dipende dall'esperienza passata che gli ha permesso di comprendere le parole. Se dovessero esistere leggi causali puramente psicologiche, senza tenere conto del cervello e del resto del corpo, esse dovrebbero essere della forma, non "X ora causa Y ora", ma

—

"A, B, C,... in passato, insieme a X ora, causano Y ora." Non si può infatti sostenere con successo che la nostra comprensione di una parola, ad esempio, sia un contenuto effettivamente esistente nella mente nei momenti in cui non stiamo pensando alla parola. Si tratta semplicemente di ciò che si potrebbe definire una "disposizione", ovvero è suscettibile di essere attivata ogni volta che sentiamo la parola o ci capita di pensarci. Una "disposizione" non è

qualcosa di reale, ma semplicemente la componente mnemonica di una legge causale mnemonica.

In una legge come "A, B, C,... nel passato, insieme a X ora, causano Y ora", chiameremo A, B, C,... la causa mnemica, X l'occasione o lo stimolo e Y la reazione. Tutti i casi in cui l'esperienza influenza il comportamento sono esempi di causalità mnemica.

I sostenitori del parallelismo psicofisico sostengono che la psicologia possa teoricamente essere completamente svincolata dalla fisiologia o dalla fisica. In altre parole, credono che ogni evento psichico abbia una causa psichica e una concomitante fisica. Se deve esserci parallelismo, è facile dimostrare con la logica matematica che la causalità nelle questioni fisiche e psichiche deve essere dello stesso tipo, ed è impossibile che la causalità mnemonica esista in psicologia ma non in fisica. Ma se la psicologia deve essere indipendente dalla fisiologia, e se la fisiologia può essere ridotta alla fisica, sembrerebbe che la causalità mnemonica sia essenziale in psicologia. Altrimenti saremmo costretti a credere che tutta la nostra conoscenza, tutto il nostro bagaglio di immagini e ricordi, tutte le nostre abitudini mentali, esistano in ogni momento in una qualche forma mentale latente, e non siano semplicemente suscitate dagli stimoli che ne determinano la manifestazione. Questa è un'ipotesi molto difficile. Mi sembra che se, per ragioni di metodo piuttosto che di metafisica, desideriamo ottenere per la psicologia la massima indipendenza possibile, faremmo meglio ad accettare la causalità mnemica in psicologia in senso stretto, e quindi a rifiutare il parallelismo, poiché non vi sono validi motivi per ammettere la causalità mnemica in fisica.

Vale forse la pena osservare che la causalità mnestica è ciò che ha portato Bergson a negare che esista una causalità nella sfera psichica. Egli sottolinea, molto giustamente, che lo stesso stimolo, ripetuto, non ha le stesse conseguenze, e sostiene che ciò è contrario alla massima,
"Stessa causa, stesso effetto". È sufficiente, tuttavia, tenere conto degli eventi passati e includerli nella causa, per ristabilire la massima e la possibilità di leggi causali psicologiche. La concezione metafisica di una causa persiste nel nostro modo di concepire le leggi causali: vogliamo poter SENTIRE una connessione tra causa ed effetto e poter immaginare la causa come "operante". Questo ci rende restii a considerare le leggi causali come SEMPLICI uniformità di sequenza osservate; eppure questo è tutto ciò che la scienza ha da offrire. Chiedersi perché si verifichi un certo tipo di sequenza

significa porre una domanda priva di senso o pretendere un tipo di sequenza più generale che includa quella in questione. Le leggi empiriche di sequenza più ampie conosciute in un dato momento possono essere "spiegate" solo nel senso di essere inglobate da scoperte successive in leggi più ampie; ma queste leggi più ampie, finché a loro volta non saranno inglobate, rimarranno fatti bruti, basati unicamente sull'osservazione, non su una presunta razionalità intrinseca.

Non vi è dunque alcuna obiezione a priori a una legge causale in cui parte della causa ha cessato di esistere. Argomentare contro una tale legge sostenendo che ciò che è passato non può operare ora, significa introdurre l'antica nozione metafisica di causa, per la quale la scienza non trova posto. L'unica ragione che potrebbe essere validamente addotta contro la causalità mnemica sarebbe che, di fatto, tutti i fenomeni possono essere spiegati senza di essa. Essi sono spiegati senza di essa dall'"engramma" di Semon, o da qualsiasi teoria che consideri i risultati dell'esperienza come incarnati in modificazioni del cervello e dei nervi. Ma non sono spiegati, se non con estrema artificiosità, da alcuna teoria che consideri gli effetti latenti dell'esperienza come psichici piuttosto che fisici. Coloro che desiderano rendere la psicologia il più possibile indipendente dalla fisiologia farebbero bene, a mio avviso, ad adottare la causalità mnemica. Da parte mia, tuttavia, non ho tale desiderio, e quindi cercherò di esporre le ragioni che mi vengono in mente a favore di una visione come quella dell'"engramma".

Uno dei primi punti da sottolineare è che i fenomeni mnemonici si riscontrano tanto in fisiologia quanto in psicologia. Si trovano persino nelle piante, come ha fatto notare Sir Francis Darwin (cfr. Semon, "Die Mneme", 2ª edizione, p. 28 n.). L'abitudine è una caratteristica del corpo almeno quanto della mente. Dovremmo quindi essere costretti ad ammettere l'intrusione della causalità mnemonica, se proprio vogliamo ammetterla, in ambiti non psicologici, che, a nostro avviso, dovrebbero essere soggetti solo a una causalità di tipo fisico ordinario. Il fatto è che gran parte di ciò che, a prima vista, distingue la psicologia dalla fisica, si rivela, a un esame più attento, comune a entrambe; l'intera questione dell'influenza dell'esperienza ne è un esempio lampante. Ora, è ovviamente possibile adottare il punto di vista sostenuto dal professor J.S. Haldane, il quale afferma che la fisiologia non è teoricamente riducibile alla fisica e alla chimica.* Ma la maggioranza dei fisiologi sembra essere contraria a questa posizione; e dovremmo certamente

richiedere prove molto solide prima di ammettere una simile rottura della continuità tra materia vivente e inanimata. L'argomento basato sull'esistenza di fenomeni mnemonici in fisiologia deve quindi essere considerato con una certa considerazione contro l'ipotesi che la causalità mnemonica sia ultima.

* Vedi il suo "La nuova fisiologia e altri indirizzi", Griffin, 1919, anche il simposio, "Sono fisici, biologici e "Categorie psicologiche irriducibili?" in "Vita e individualità finita", a cura della Aristotelian Society, con un'introduzione . Di H. Wildon Carr, Williams & Norgate, 1918.

L'argomentazione che collega le lesioni cerebrali alla perdita di memoria non è così forte come sembra, pur avendo un certo fondamento. Sappiamo che la memoria, e i fenomeni mnemonici in generale, possono essere alterati o distrutti da cambiamenti nel cervello. Questo dimostra certamente che il cervello gioca un ruolo essenziale nella formazione della memoria, ma non dimostra che un determinato stato del cervello sia, di per sé, una condizione sufficiente per l'esistenza della memoria. Eppure è proprio quest'ultimo punto che deve essere dimostrato. La teoria dell'engramma, o qualsiasi teoria simile, deve sostenere che, dato un corpo e un cervello in uno stato adeguato, un individuo avrà una certa memoria, senza bisogno di ulteriori condizioni. Ciò che sappiamo, tuttavia, è solo che non avrà ricordi se il suo corpo e il suo cervello non si trovano in uno stato adeguato. Vale a dire, è dimostrato che uno stato adeguato del corpo e del cervello è necessario per la memoria, ma non sufficiente. Pertanto, per quanto ne sappiamo, la memoria potrebbe richiedere, per la sua formazione, sia un evento passato che un certo stato presente del cervello.

Per dimostrare in modo definitivo che i fenomeni mnemonici si manifestano ogniqualvolta si verifichino determinate condizioni fisiologiche, dovremmo essere in grado di osservare concretamente le differenze tra il cervello di un uomo che parla inglese e quello di un uomo che parla francese, tra il cervello di un uomo che ha visto New York e riesce a ricordarla e quello di un uomo che non ha mai visto quella città. Forse un giorno ciò sarà possibile, ma al momento siamo ancora molto lontani da questo obiettivo. Attualmente, per quanto ne so, non esistono prove concrete che ogni differenza tra la conoscenza posseduta da A e quella posseduta da B corrisponda a una qualche differenza nei loro cervelli. Possiamo credere che sia così, ma se lo crediamo, la nostra convinzione si basa su analogie e

massime scientifiche generali, non su un fondamento di osservazione dettagliata. Personalmente, come ipotesi di lavoro, propendo ad adottare la convinzione in questione e a sostenere che l'esperienza passata influenzi il comportamento presente solo attraverso modifiche della struttura fisiologica. Ma le prove non sembrano del tutto conclusive, quindi non credo che dovremmo dimenticare l'altra ipotesi, né respingere completamente la possibilità che la causalità mnemonica possa essere la spiegazione ultima dei fenomeni mnemonici. Dico questo non perché ritenga PROBABILE che la causalità mnemonica sia la spiegazione ultima, ma semplicemente perché la ritengo POSSIBILE, e perché spesso si rivela importante per il progresso della scienza ricordare ipotesi che in precedenza sembravano improbabili.

LEZIONE V. LEGGI CAUSALI PSICOLOGICHE E FISICHE

La concezione tradizionale di causa ed effetto è una che la scienza moderna dimostra essere fondamentalmente errata e che deve essere sostituita da una nozione completamente diversa, quella delle LEGGI DEL CAMBIAMENTO. Nella concezione tradizionale, un particolare evento A causava un particolare evento B, e da ciò si deduceva che, dato un qualsiasi evento B, si poteva scoprire un evento precedente A che avesse una relazione con esso, tale che: (1) Ogni volta che si verificava A, era seguito da B;

(2) In questa sequenza, c'era qualcosa di "necessario", non una mera occorrenza de facto di A prima e poi di B.

Il secondo punto è illustrato dall'antica discussione sulla possibilità di affermare che il giorno causi la notte, in quanto il giorno è sempre seguito dalla notte. La risposta ortodossa era che il giorno non poteva essere definito la causa della notte, perché non sarebbe seguito dalla notte se la rotazione terrestre cessasse, o meglio, rallentasse a tal punto che una rotazione completa richiedesse un anno. Si sosteneva che una causa, in nessuna circostanza immaginabile, dovesse essere priva del suo effetto.

In realtà, le sequenze che i sostenitori della forma tradizionale di causalità cercavano non sono state finora riscontrate in natura. Tutto in natura è apparentemente in uno stato di continuo cambiamento*, cosicché ciò che chiamiamo un "evento" si rivela essere in realtà un processo. Se questo evento deve causarne un altro, i due dovranno essere contigui nel tempo; perché se c'è un intervallo tra di loro, qualcosa potrebbe accadere durante quell'intervallo per impedire l'effetto atteso. Causa ed effetto, quindi, dovranno essere processi temporalmente contigui. È difficile credere, almeno per quanto riguarda le leggi fisiche, che la parte iniziale del processo che è la causa possa influenzare l'effetto, finché la parte finale del processo che è la causa rimane invariata. Supponiamo, ad esempio, che un uomo muoia per avvelenamento da arsenico: diciamo che l'assunzione di arsenico è stata la causa della morte. Ma è chiaro che il processo con cui ha acquisito l'arsenico è irrilevante: tutto ciò che è accaduto prima che lo ingerisse può essere ignorato, poiché non può alterare l'effetto se non nella misura in cui altera le sue condizioni al momento dell'assunzione della dose. Ma possiamo

spingerci oltre: l'ingestione di arsenico non è la vera causa prossima della morte, poiché un uomo potrebbe essere colpito alla testa subito dopo aver assunto la dose, e in tal caso la sua morte non sarebbe dovuta all'arsenico. L'arsenico produce determinate modificazioni fisiologiche, che impiegano un tempo finito prima di culminare nella morte. Le fasi iniziali di queste modificazioni possono essere escluse allo stesso modo in cui possiamo escludere il processo con cui l'arsenico è stato acquisito. Procedendo in questo modo, possiamo abbreviare sempre di più il processo che chiamiamo causa. Allo stesso modo, dovremo abbreviare l'effetto. Può accadere che subito dopo la morte dell'uomo il suo corpo venga fatto a pezzi da una bomba. Non possiamo prevedere cosa accadrà dopo la morte dell'uomo, semplicemente sapendo che è deceduto a causa di un avvelenamento da arsenico. Pertanto, se consideriamo la causa come un evento e l'effetto come un altro, entrambi devono essere abbreviati indefinitamente. Il risultato è che, come incarnazione della nostra legge causale, abbiamo semplicemente una certa direzione di cambiamento in ogni istante. Da qui veniamo indotti a considerare le equazioni differenziali come espressione di leggi causali. Una legge fisica non afferma "A sarà seguito da B", ma ci dice quale accelerazione avrà una particella in determinate circostanze, ovvero ci dice come cambia il moto della particella in ogni istante, non dove si troverà la particella in un istante futuro.

* La teoria dei quanti suggerisce che la continuità è solo apparente. In tal caso, saremmo in grado teoricamente di raggiungere eventi che non sono processi. Ma in ciò che è direttamente osservabile c'è comunque una continuità apparente, che giustifica le osservazioni precedenti per il preambolo.

Le leggi espresse nelle equazioni differenziali possono essere esatte, ma non possiamo esserne certi. Tutto ciò che possiamo conoscere empiricamente è approssimativo e soggetto a eccezioni; le leggi esatte che si presuppongono in fisica sono note per essere vicine alla verità, ma non si può affermare che siano vere in quanto tali. Le leggi che effettivamente conosciamo empiricamente hanno la forma delle tradizionali leggi causali, con la differenza che non devono essere considerate universali o necessarie. "L'assunzione di arsenico è seguita dalla morte" è una buona generalizzazione empirica; può avere delle eccezioni, ma saranno rare. A differenza delle leggi della fisica che si professano esatte, tali generalizzazioni empiriche hanno il vantaggio di riguardare fenomeni osservabili. Non possiamo osservare gli infinitesimi, né nel tempo né nello spazio; non sappiamo nemmeno se il tempo e lo spazio siano infinitamente divisibili. Pertanto, le generalizzazioni empiriche approssimative hanno un posto ben preciso nella scienza, nonostante non siano esatte o universali. Sono i dati per leggi più precise, e le ragioni per credere che siano SOLITAMENTE vere sono più solide delle ragioni per credere che le leggi più precise siano SEMPRE vere.

La scienza, quindi, parte da generalizzazioni del tipo "A è solitamente seguito da B". Questo è l'approccio più vicino che si possa fare a una legge causale di tipo tradizionale. Può accadere in un caso particolare che A sia SEMPRE seguito da B, ma non possiamo saperlo, poiché non possiamo prevedere tutte le circostanze perfettamente possibili che potrebbero far fallire la sequenza, né sapere che nessuna di esse si verificherà effettivamente. Se, tuttavia, conosciamo un numero molto elevato di casi in cui A è seguito da B, e pochi o nessuno in cui la sequenza fallisce, saremo in PRATICA giustificati nell'affermare "A causa B", a condizione che non attribuiamo alla nozione di causa nessuna delle superstizioni metafisiche che si sono accumulate attorno a questa parola.

Oltre alla mancanza di universalità e necessità, c'è un altro punto importante da comprendere riguardo alle cause nel senso sopra descritto,

ovvero la mancanza di unicità. Si presume generalmente che, dato un qualsiasi evento, esista un fenomeno che ne sia LA causa. Questo sembra essere un semplice errore. Causa, nell'unico senso in cui può essere applicata praticamente, significa "antecedente pressoché invariabile". In pratica non possiamo ottenere un antecedente che sia COMPLETAMENTE invariabile, poiché ciò richiederebbe di tenere conto dell'intero universo, dato che qualcosa di non considerato potrebbe impedire l'effetto atteso. Non possiamo distinguere, tra antecedenti pressoché invariabili, uno come LA causa e gli altri come semplici concomitanti: il tentativo di farlo si basa su una nozione di causa derivata dalla volontà, e la volontà (come vedremo in seguito) non è affatto ciò che si suppone generalmente che sia, né vi è alcuna ragione di pensare che nel mondo fisico esista qualcosa di anche solo lontanamente analogo a ciò che si suppone sia la volontà. Se potessimo trovare un antecedente, e solo uno, che fosse ASSOLUTAMENTE invariabile, potremmo definirlo LA causa senza introdurre alcuna nozione derivata da idee errate sulla volontà. Ma in realtà non possiamo trovare alcun antecedente che sappiamo essere assolutamente invariabile, e ne troviamo molti che lo sono quasi. Ad esempio, gli operai escono da una fabbrica per pranzo quando la sirena suona a mezzogiorno. Si potrebbe dire che la sirena è LA causa della loro uscita. Ma innumerevoli altre sirene in altre fabbriche, che suonano sempre a mezzogiorno, hanno altrettanto diritto di essere chiamate la causa. Pertanto, ogni evento ha molti antecedenti quasi invariabili, e quindi molti antecedenti che possono essere chiamati la sua causa.

Le leggi della fisica tradizionale, nella forma in cui trattano i movimenti della materia o dell'elettricità, presentano un'apparente semplicità che in qualche modo cela il carattere empirico di ciò che affermano. Un pezzo di materia, come è noto empiricamente, non è una singola cosa esistente, ma un sistema di cose esistenti. Quando più persone vedono simultaneamente lo stesso tavolo, ognuna vede qualcosa di diverso; pertanto "il" tavolo, che si suppone vedano tutte, deve essere o un'ipotesi o una costruzione. "Il" tavolo deve essere neutrale tra i diversi osservatori: non favorisce l'aspetto visto da una persona a scapito di quello visto da un'altra. Era naturale, sebbene a mio avviso errato, considerare il tavolo "reale" come la causa comune di tutte le apparenze che il tavolo presenta (come diciamo) ai diversi osservatori. Ma perché dovremmo supporre che esista un'unica causa comune di tutte queste apparenze? Come abbiamo appena visto, la nozione di "causa" non è così

affidabile da permetterci di inferire l'esistenza di qualcosa che, per sua stessa natura, non può mai essere osservato.

Anziché cercare una fonte imparziale, possiamo garantire la neutralità attraverso la pari rappresentanza di tutte le parti. Invece di supporre che esista una causa sconosciuta, il tavolo "reale", dietro le diverse sensazioni di coloro che si dice lo stiano osservando, possiamo considerare l'insieme di queste sensazioni (insieme eventualmente ad altri particolari) come se fosse effettivamente il tavolo. Vale a dire, il tavolo che è neutrale tra i diversi osservatori (reali e possibili) è l'insieme di tutti quei particolari che verrebbero naturalmente definiti "aspetti" del tavolo da diversi punti di vista. (Questa è una prima approssimazione, che verrà modificata in seguito.)

Ci si potrebbe chiedere: se non esiste un unico ente che sia la fonte di tutti questi "aspetti", come vengono raccolti insieme? La risposta è semplice: proprio come accadrebbe se esistesse un unico ente del genere. La presunta tabella "reale" che sottende le sue apparenze, in ogni caso, non è percepita direttamente, ma inferita, e la questione se un determinato particolare sia un "aspetto" di questa tabella si risolve solo in base alla connessione del particolare in questione con uno o più particolari che definiscono la tabella stessa. Vale a dire, anche se ipotizziamo una tabella "reale", i particolari che ne costituiscono gli aspetti devono essere raccolti insieme in base alle loro relazioni reciproche, non con la tabella stessa, poiché quest'ultima viene semplicemente inferita da essi. Dobbiamo quindi solo osservare come vengono raccolti insieme, e possiamo quindi conservare la raccolta senza presupporre l'esistenza di una tabella "reale" distinta dalla raccolta stessa. Quando persone diverse vedono quello che chiamano lo stesso tavolo, vedono cose che non sono esattamente identiche, a causa della differenza di punto di vista, ma che sono sufficientemente simili da poter essere descritte con le stesse parole, purché non si cerchi una precisione o una minuzia eccessive. Questi particolari molto simili vengono raggruppati principalmente per la loro somiglianza e, più correttamente, per il fatto che sono correlati tra loro approssimativamente secondo le leggi della prospettiva, della riflessione e della diffrazione della luce. Suggerisco, come prima approssimazione, che questi particolari, insieme ad altri correlati che non vengono percepiti, SIANO congiuntamente il tavolo; e che una definizione simile si applichi a tutti gli oggetti fisici.*

*Vedi "La nostra conoscenza del mondo esterno" (Allen & Unwin), capitoli iii e iv.

Per evitare di fare riferimento alle nostre percezioni, il che introdurrebbe un'irrilevante suggestione psicologica, userò un esempio diverso, ovvero la fotografia astronomica. Una lastra fotografica esposta in una notte serena riproduce l'aspetto della porzione di cielo in questione, con un numero di stelle maggiore o minore a seconda della potenza del telescopio utilizzato. Ogni singola stella fotografata produce un effetto distinto sulla lastra, proprio come accadrebbe su di noi se stessimo guardando il cielo. Se assumiamo, come di solito fa la scienza, la continuità dei processi fisici, siamo costretti a concludere che, nel punto in cui si trova la lastra e in tutti i punti tra essa e la stella fotografata, sta accadendo QUALCOSA che è specificamente connesso a quella stella. Ai tempi in cui l'etere era meno oggetto di dubbi, avremmo detto che ciò che accadeva era una sorta di vibrazione trasversale nell'etere. Ma non è necessario né auspicabile essere così espliciti: tutto ciò che dobbiamo dire è che accade QUALCOSA che è specificamente connesso alla stella in questione. Deve trattarsi di qualcosa di specificamente connesso a quella stella, poiché quella stella produce un proprio effetto particolare sulla lastra. Qualunque cosa sia, deve essere la fine di un processo che inizia dalla stella e si irradia verso l'esterno, in parte per ragioni generali di continuità, in parte per spiegare il fatto che la luce si trasmette con una certa velocità definita. Giungiamo quindi alla conclusione che, se una certa stella è visibile in un certo luogo, o potrebbe essere fotografata da una lastra sufficientemente sensibile in quel luogo, lì sta accadendo qualcosa di specificamente connesso a quella stella. Pertanto, in ogni luogo e in ogni momento deve accadere una vasta moltitudine di cose, vale a dire almeno una per ogni oggetto fisico che può essere visto o fotografato da quel luogo. Possiamo classificare tali eventi secondo due principi:

(1) Possiamo raccogliere tutti gli avvenimenti in un unico luogo, come avviene nella fotografia per quanto riguarda la luce;

(2) Possiamo raccogliere insieme tutti gli avvenimenti, in luoghi diversi, che sono collegati nel modo che il senso comune considera come dovuto al fatto che emanano da un unico oggetto.

Pertanto, per tornare alle stelle, possiamo raccogliere insieme —

(1) Tutte le apparizioni di stelle diverse in un dato luogo, oppure,

(2) Tutte le apparizioni di una data stella in luoghi diversi.

Ma quando parlo di "apparizioni", lo faccio solo per brevità: non intendo nulla che debba "apparire" a qualcuno, ma solo quell'evento, qualunque esso sia, che è connesso, nel luogo in questione, a un dato oggetto fisico – secondo la vecchia teoria ortodossa, sarebbe una vibrazione trasversale nell'etere. Come le diverse apparizioni di un tavolo a un certo numero di osservatori simultanei, i diversi particolari che appartengono a un oggetto fisico devono essere raccolti insieme per continuità e leggi intrinseche di correlazione, non per la loro presunta connessione causale con un'entità sconosciuta e ipotizzata chiamata "pezzo di materia", che sarebbe di per sé una mera e superflua entità metafisica. Un pezzo di materia, secondo la definizione che propongo, è, in prima approssimazione*, l'insieme di tutti quei particolari correlati che normalmente verrebbero considerati come sue apparizioni o effetti in luoghi diversi. Ulteriori approfondimenti sarebbero auspicabili, ma possiamo tralasciarli per il momento. Vi tornerò alla fine di questa lezione.

*La definizione precisa di un elemento di materia come costruzione verrà fornita in seguito.

Secondo la prospettiva che sto proponendo, un oggetto fisico o un frammento di materia è l'insieme di tutti quei particolari correlati che il senso comune considererebbe come i suoi effetti o le sue manifestazioni in luoghi diversi. D'altra parte, tutti gli avvenimenti in un dato luogo rappresentano ciò che il senso comune considererebbe come le manifestazioni di un certo numero di oggetti diversi visti da quel luogo. Tutti gli avvenimenti in un luogo possono essere considerati come la visione del mondo da quel luogo. Chiamerò la visione del mondo da un dato luogo "prospettiva". Una fotografia rappresenta una prospettiva. D'altra parte, se si scattassero fotografie delle stelle in tutti i punti dello spazio e in tutte queste fotografie si selezionasse una certa stella, diciamo Sirio, ogni volta che appare, tutte le diverse manifestazioni di Sirio, prese insieme, rappresenterebbero Sirio. Per comprendere la differenza tra psicologia e fisica è fondamentale comprendere questi due modi di classificare i particolari, vale a dire:

(1) In base al luogo in cui si verificano;

(2) Secondo il sistema di particolari correlati in luoghi diversi a cui appartengono, essendo tale sistema definito come un oggetto fisico.

Dato un sistema di particolari che costituisce un oggetto fisico, definirò quell'elemento del sistema che si trova in un determinato luogo (se esiste) come "l'aspetto di quell'oggetto in quel luogo".

Quando l'aspetto di un oggetto in un dato luogo cambia, si osserva che si verifica una o l'altra di queste due cose. Le due possibilità possono essere illustrate con un esempio. Ti trovi in una stanza con un uomo, che vedi: puoi smettere di vederlo chiudendo gli occhi o perché lui esce dalla stanza. Nel primo caso, il suo aspetto agli altri rimane invariato; nel secondo, il suo aspetto cambia da tutti i luoghi. Nel primo caso, dici che non è lui ad essere cambiato, ma i tuoi occhi; nel secondo, dici che è cambiato lui. Generalizzando, distinguiamo:

(1) Casi in cui cambiano solo alcuni aspetti dell'oggetto, mentre altri, e in particolare gli aspetti da luoghi molto vicini all'oggetto, non cambiano;

(2) Casi in cui tutte, o quasi tutte, le apparenze dell'oggetto subiscono un cambiamento connesso.

Nel primo caso, il cambiamento è attribuito al mezzo tra l'oggetto e il luogo; nel secondo, è attribuito all'oggetto stesso.*

* L'applicazione di questa distinzione al movimento solleva complicazioni dovute alla relatività, ma possiamo ignorarle per i nostri scopi attuali.

È la frequenza di quest'ultimo tipo di cambiamento, e la natura relativamente semplice delle leggi che governano le alterazioni simultanee delle apparenze in tali casi, che hanno reso possibile trattare un oggetto fisico come un'unica entità, trascurando il fatto che esso è un sistema di particolari. Quando un gruppo di persone a teatro guarda un attore, i cambiamenti nelle loro diverse prospettive sono così simili e così strettamente correlati che vengono comunemente considerati tutti identici tra loro e con i cambiamenti dell'attore stesso. Finché tutti i cambiamenti nell'aspetto di un corpo sono così correlati, non vi è alcuna impellente necessità a prima vista di scomporre il sistema delle apparenze, o di rendersi conto che il corpo in questione non è realmente un'unica entità, ma un insieme di particolari correlati. È soprattutto e principalmente di tali cambiamenti che si occupa la fisica, ovvero si occupa principalmente di processi in cui l'unità di un oggetto fisico non deve essere scomposta perché tutte le sue apparenze cambiano simultaneamente secondo la stessa legge – o, se non tutte, almeno tutte da punti sufficientemente vicini all'oggetto, con precisione crescente man mano che ci si avvicina all'oggetto.

Le variazioni nell'aspetto di un oggetto dovute a cambiamenti nel mezzo interposto non influiranno, o influenzeranno solo in minima parte, l'aspetto

visto da luoghi vicini all'oggetto stesso. Se l'aspetto visto da luoghi sufficientemente vicini rimane del tutto invariato, o cambia in misura decrescente fino a zero, si osserva generalmente che le variazioni possono essere spiegate da cambiamenti negli oggetti che si trovano tra l'oggetto in questione e i luoghi da cui il suo aspetto è cambiato in modo apprezzabile. Pertanto, la fisica è in grado di ricondurre le leggi della maggior parte dei cambiamenti di cui si occupa a cambiamenti negli oggetti fisici e di enunciare la maggior parte delle sue leggi fondamentali in termini di materia. È solo nei casi in cui l'unità del sistema di apparenze che costituisce una porzione di materia deve essere infranta, che la descrizione di ciò che accade non può essere fatta esclusivamente in termini di materia. L'intera psicologia, come vedremo, rientra in questi casi; da qui la sua importanza per i nostri scopi.

Possiamo ora iniziare a comprendere una delle differenze fondamentali tra fisica e psicologia. La fisica considera come un'unità l'intero sistema di apparenze di un oggetto, mentre la psicologia si interessa di alcune di queste apparenze in sé. Limitandoci per il momento alla psicologia delle percezioni, osserviamo che le percezioni sono certe apparenze di oggetti fisici. Dal punto di vista che abbiamo finora adottato, potremmo definirle come le apparenze degli oggetti in luoghi dai quali gli organi di senso e le parti appropriate del sistema nervoso fanno parte del mezzo interposto. Così come una lastra fotografica riceve un'impressione diversa di un ammasso di stelle quando un telescopio fa parte del mezzo interposto, allo stesso modo un cervello riceve un'impressione diversa quando un occhio e un nervo ottico fanno parte del mezzo interposto. Un'impressione dovuta a questo tipo di mezzo interposto è chiamata percezione ed è interessante per la psicologia di per sé, non semplicemente come uno dell'insieme di particolari correlati che costituiscono l'oggetto fisico di cui (come diciamo) abbiamo una percezione.

Abbiamo parlato in precedenza di due modi di classificare i particolari. Un modo raggruppa le apparenze comunemente considerate come un dato oggetto provenienti da luoghi diversi; questo è, in linea generale, il metodo della fisica, che porta alla costruzione degli oggetti fisici come insiemi di tali apparenze. L'altro modo raggruppa le apparenze di diversi oggetti provenienti da un dato luogo, il cui risultato è ciò che chiamiamo prospettiva. Nel caso particolare in cui il luogo in questione sia un cervello umano, la prospettiva relativa a quel luogo consiste in tutte le percezioni di un determinato individuo in un dato momento. Pertanto, la classificazione per prospettive è

rilevante per la psicologia ed è essenziale per definire cosa intendiamo per mente unica.

Non intendo suggerire che il modo in cui ho definito le percezioni sia l'unico possibile, o addirittura il migliore. È il modo che è emerso naturalmente dal nostro argomento attuale. Ma quando ci avviciniamo alla psicologia da un punto di vista più introspettivo, dobbiamo distinguere, se possibile, le sensazioni e le percezioni da altri eventi mentali, qualora ve ne siano. Dobbiamo anche considerare gli effetti psicologici delle sensazioni, in contrapposizione alle loro cause e correlazioni fisiche. Questi problemi sono ben distinti da quelli di cui ci siamo occupati in questa lezione, e non li tratterò fino a un secondo momento.

È chiaro che la psicologia si occupa essenzialmente di particolari concreti, non semplicemente di sistemi di particolari. In questo si differenzia dalla fisica, che, in linea generale, si occupa dei casi in cui tutti i particolari che compongono un oggetto fisico possono essere trattati come un'unica unità causale, o meglio, i particolari che sono sufficientemente vicini all'oggetto di cui sono manifestazioni possono essere trattati in tal modo. Le leggi che la fisica cerca possono, in linea di massima, essere enunciate trattando tali sistemi di particolari come unità causali. Le leggi che la psicologia cerca non possono essere enunciate in questo modo, poiché sono i particolari stessi a interessare lo psicologo. Questa è una delle differenze fondamentali tra fisica e psicologia; e chiarirla è stato lo scopo principale di questa lezione.

Concluderò con un tentativo di fornire una definizione più precisa di "pezzo di materia". L'aspetto di un pezzo di materia da luoghi diversi cambia in parte secondo leggi intrinseche (le leggi della prospettiva, nel caso della forma visiva), in parte secondo la natura del mezzo interposto: nebbia, occhiali azzurri, telescopi, microscopi, organi di senso, ecc. Man mano che ci avviciniamo all'oggetto, l'effetto del mezzo interposto diminuisce. In senso generale, tutte le leggi intrinseche del cambiamento di aspetto possono essere chiamate "leggi della prospettiva". Dato un qualsiasi aspetto di un oggetto, possiamo costruire ipoteticamente un certo sistema di aspetti a cui l'aspetto in questione apparterrebbe se si considerassero solo le leggi della prospettiva. Se costruiamo questo sistema ipotetico per ogni aspetto dell'oggetto, il sistema corrispondente a un dato aspetto x sarà indipendente da qualsiasi distorsione dovuta al mezzo oltre x, e incorporerà solo la distorsione dovuta al mezzo tra x e l'oggetto. Pertanto, man mano che l'aspetto con cui è definito

il nostro sistema ipotetico si avvicina sempre di più all'oggetto, il sistema ipotetico di aspetti definito da tale sistema incorpora sempre meno l'effetto del mezzo. I diversi insiemi di aspetti risultanti dall'avvicinamento di x all'oggetto tenderanno a un insieme limite, e questo insieme limite sarà quel sistema di aspetti che l'oggetto presenterebbe se fossero operative solo le leggi della prospettiva e il mezzo non esercitasse alcun effetto distorcente. Questo insieme limite di aspetti può essere definito, ai fini della fisica, come l'oggetto in questione.

LEZIONE VI. INTROSPECTION

Uno degli scopi principali di queste lezioni è quello di fornire spunti di riflessione a sostegno della tesi che la distinzione tra mente e materia non sia così fondamentale come comunemente si crede. Nella lezione precedente ho trattato a grandi linee l'aspetto fisico di questo problema. Ho cercato di dimostrare che ciò che chiamiamo oggetto materiale non è di per sé una sostanza, ma un sistema di particolari analoghi per natura alle sensazioni, e che spesso includono sensazioni reali tra di loro. In questo modo, la sostanza di cui sono composti gli oggetti fisici viene messa in relazione con la sostanza di cui è composta, almeno in parte, la nostra vita mentale.

Esiste tuttavia un compito inverso, altrettanto necessario per la nostra tesi, ovvero dimostrare che la sostanza della nostra vita mentale è priva di molte delle qualità che comunemente le si attribuiscono, e non possiede alcun attributo che la renda incapace di far parte del mondo materiale. In questa lezione inizierò ad esporre le argomentazioni a sostegno di questa tesi.

In corrispondenza della presunta dualità tra materia e mente, nella psicologia ortodossa esistono due modi di conoscere ciò che esiste. Uno di questi, la via della sensazione e della percezione esterna, dovrebbe fornire dati per la nostra conoscenza della materia, l'altro, chiamato "introspezione", dovrebbe fornire dati per la conoscenza dei nostri processi mentali. Al senso comune, questa distinzione appare chiara e semplice. Quando vediamo un amico che viene per strada, acquisiamo la conoscenza di un fatto esterno e fisico; quando ci rendiamo conto di essere contenti di incontrarlo, acquisiamo la conoscenza di un fatto mentale. I nostri sogni, i nostri ricordi e i nostri pensieri, di cui siamo spesso consapevoli, sono fatti mentali, e il processo attraverso il quale ne diventiamo consapevoli SEMBRA essere diverso dalla sensazione. Kant lo chiama "senso interiore"; a volte si parla di "coscienza di sé"; ma il suo nome più comune nella psicologia inglese moderna è "introspezione". È questo presunto metodo di acquisizione della conoscenza dei nostri processi mentali che desidero analizzare ed esaminare in questa lezione.

Esprimerò fin da subito la tesi che intendo sostenere. Credo che la sostanza della nostra vita mentale, a differenza delle sue relazioni e della sua struttura, sia costituita interamente da sensazioni e immagini. Le sensazioni sono connesse alla materia nel modo che ho cercato di spiegare nella Lezione V,

ovvero ciascuna è membro di un sistema che è un determinato oggetto fisico. Le immagini, sebbene di solito presentino certe caratteristiche, in particolare la mancanza di vividezza, che le distinguono dalle sensazioni, non sono SEMPRE così distinte e non possono quindi essere definite da queste caratteristiche. Le immagini, a differenza delle sensazioni, possono essere definite solo dalla loro diversa causalità: sono causate dall'associazione con una sensazione, non da uno stimolo esterno al sistema nervoso – o forse si dovrebbe dire esterno al cervello, nel caso degli animali più evoluti. Il verificarsi di una sensazione o di un'immagine non costituisce di per sé conoscenza, ma qualsiasi sensazione o immagine può giungere a essere conosciuta se le condizioni sono adatte. Quando una sensazione, come ad esempio udire un tuono, è normalmente correlata a sensazioni simili percepite dai nostri vicini, la consideriamo come fonte di conoscenza del mondo esterno, poiché riteniamo che l'intero insieme di sensazioni simili sia dovuto a una causa esterna comune. Ma le immagini e le sensazioni corporee non sono correlate in questo modo. Le sensazioni corporee possono essere messe in correlazione dalla fisiologia e, di conseguenza, rientrano a pieno titolo tra le fonti di conoscenza del mondo fisico. Le immagini, invece, non possono essere integrate con le sensazioni e le immagini simultanee altrui. A prescindere dalle loro ipotetiche cause cerebrali, esse hanno una connessione causale con gli oggetti fisici, in quanto copie di sensazioni passate; tuttavia, gli oggetti fisici a cui sono così connesse appartengono al passato, non al presente. Queste immagini rimangono private in un senso in cui le sensazioni non lo sono. Una sensazione SEMBRA darci conoscenza di un oggetto fisico presente, mentre un'immagine no, se non nel caso di un'allucinazione, e in questo caso l'apparenza è ingannevole. Pertanto, il contesto in cui si verificano i due fenomeni è completamente diverso. Ma in sé non differiscono profondamente, e non c'è motivo di invocare due modi di conoscere diversi per l'uno e per l'altro. Di conseguenza, l'introspezione come forma di conoscenza separata scompare.

La critica all'introspezione è stata in gran parte opera di psicologi americani. Inizierò riassumendo un articolo che mi sembra offrire un buon esempio delle loro argomentazioni, ovvero "The Case against Introspection" di Knight Dunlap ("Psychological Review", vol. XIX, n. 5, pp. 404-413, settembre 1912). Dopo alcune citazioni storiche, passa a due moderni difensori dell'introspezione, Stout e James. Egli cita da Stout affermazioni

quali le seguenti: "Gli stati psichici in quanto tali diventano oggetti solo quando vi prestiamo attenzione in modo introspettivo. Altrimenti non sono essi stessi oggetti, ma solo costituenti del processo mediante il quale gli oggetti vengono riconosciuti" ("Manuale", 2a edizione, p. 134. La parola "riconosciuti" nella citazione di Dunlap dovrebbe essere "conosciuti"). "L'oggetto stesso non può mai essere identificato con la modificazione presente della coscienza dell'individuo mediante la quale viene conosciuto" (ibidem, p. 60). Ciò deve essere vero anche quando pensiamo a modificazioni della nostra stessa coscienza; tali modificazioni devono essere sempre almeno parzialmente distinte dall'esperienza cosciente in cui pensiamo ad esse.

A questo punto desidero interrompere la trattazione dell'articolo di Knight Dunlap per formulare alcune osservazioni personali in riferimento alle citazioni di Stout riportate sopra. In primo luogo, la concezione di "stati psichici" mi sembra tale da richiedere un'analisi di carattere alquanto distruttivo. Questa analisi la fornirò in lezioni successive per quanto riguarda la conoscenza; l'ho già fornita per quanto riguarda il desiderio. In secondo luogo, la concezione di "oggetti" dipende da una certa visione della conoscenza che ritengo del tutto errata, ovvero la visione che ho discusso nella mia prima lezione in relazione a Brentano. In questa visione, un singolo evento cognitivo contiene sia contenuto che oggetto, il contenuto essendo essenzialmente mentale, mentre l'oggetto è fisico, tranne che nell'introspezione e nel pensiero astratto. Ho già criticato questa visione e non mi soffermerò su di essa ora, se non per dire che "il processo mediante il quale gli oggetti vengono conosciuti" mi sembra un'espressione molto ambigua. Quando "vediamo un tavolo", come direbbe il senso comune, il tavolo in quanto oggetto fisico non è l'"oggetto" (nel senso psicologico) della nostra percezione. La nostra percezione è composta da sensazioni, immagini e credenze, ma il presunto "oggetto" è qualcosa di inferenziale, esternamente correlato, non logicamente legato a ciò che accade dentro di noi. Questa questione della natura dell'oggetto influenza anche la nostra visione dell'autocoscienza. Ovviamente, un'"esperienza cosciente" è diversa da un oggetto fisico; pertanto è naturale supporre che un pensiero o una percezione il cui oggetto sia un'esperienza cosciente debba essere diverso da un pensiero o una percezione il cui oggetto sia un oggetto fisico. Ma se la relazione con l'oggetto è inferenziale ed esterna, come sostengo, la differenza tra due

pensieri potrebbe avere ben poca relazione con la differenza tra i loro oggetti. E parlare di "modificazione attuale della coscienza dell'individuo mediante la quale un oggetto viene conosciuto" significa suggerire che la conoscenza degli oggetti sia un processo molto più diretto, molto più intimamente legato agli oggetti stessi, di quanto io creda. Tutti questi punti verranno approfonditi quando arriveremo all'analisi della conoscenza, ma è necessario enunciarli brevemente ora per suggerire il contesto in cui si svolgerà la nostra analisi dell'"introspezione".

Un altro punto in cui le osservazioni di Stout mi sembrano suggerire quelli che considero degli errori è il suo uso del termine "coscienza". Esiste una visione, diffusa tra gli psicologi, secondo cui si può parlare di "esperienza cosciente" in un curioso duplice senso: da un lato, un'esperienza che è consapevole di qualcosa e, dall'altro, un'esperienza che possiede una natura intrinseca caratteristica di ciò che viene chiamata "coscienza". Vale a dire, un'"esperienza cosciente" è caratterizzata da un lato dalla relazione con il suo oggetto e dall'altro dall'essere composta da una certa sostanza peculiare, la sostanza della "coscienza". E in molti autori c'è ancora una terza confusione: un'"esperienza cosciente", in questo terzo senso, è un'esperienza di cui siamo consapevoli. Tutti questi significati, a mio avviso, devono essere chiaramente distinti. Dire che un evento è "cosciente" di un altro significa, a mio parere, affermare una relazione esterna e piuttosto remota tra di essi. Potrei illustrarlo con il rapporto tra zio e nipote: un uomo diventa zio senza alcuno sforzo da parte sua, semplicemente per un evento accaduto altrove. Allo stesso modo, quando si dice che si è "consapevoli" di un tavolo, la questione se ciò corrisponda realmente al vero non può essere risolta esaminando solo il proprio stato mentale: è necessario accertare anche se la sensazione percepita abbia quei correlati che l'esperienza passata induce ad assumere, o se, in questo caso, il tavolo sia un miraggio. E, come ho spiegato nella mia prima lezione, non credo che esista una "sostanza" della coscienza, quindi non c'è alcuna caratteristica intrinseca per cui un'esperienza "cosciente" possa essere distinta da qualsiasi altra.

Dopo questi preliminari, possiamo tornare all'articolo di Knight Dunlap. La sua critica a Stout si basa sulla difficoltà di attribuire un significato empirico a nozioni come "mente" o "soggetto"; egli cita Stout la frase: "Il principale svantaggio è che la mente, osservando il proprio funzionamento, deve necessariamente avere la sua attenzione divisa tra due oggetti", e

conclude: "Senza dubbio, Stout introduce qui illecitamente il concetto di un singolo osservatore, e la sua introspezione non prevede l'osservazione di questo osservatore; poiché il processo osservato e l'osservatore sono distinti" (p. 407). Le obiezioni a qualsiasi teoria che introduca il concetto di singolo osservatore sono state considerate nella Lezione I e ritenute convincenti. Pertanto, nella misura in cui la teoria dell'introspezione di Stout si fonda su questo presupposto, siamo costretti a respingerla. Ma è perfettamente possibile credere nell'introspezione senza supporre l'esistenza di un singolo osservatore.

La teoria dell'introspezione di William James, che Dunlap esaminerà in seguito, non presuppone un singolo osservatore. Essa cambiò dopo la pubblicazione della sua "Psicologia", in seguito all'abbandono del dualismo tra pensiero e cose. Dunlap riassume la sua teoria come segue:

"I punti essenziali nello schema di coscienza di James sono SOGGETTO, OGGETTO e la CONOSCENZA dell'oggetto da parte del soggetto. La differenza tra lo schema di James e altri schemi che coinvolgono gli stessi termini è che James considera soggetto e oggetto come la stessa cosa, ma in momenti diversi. Per soddisfare questo requisito, James ipotizza un regno dell'esistenza che dapprima chiamò 'stati di coscienza' o 'pensieri', e in seguito 'esperienza pura', quest'ultimo termine comprendente sia i 'pensieri' che la 'conoscenza'. Questo schema, con tutta la sua magnifica artificiosità, James lo mantenne fino alla fine, abbandonando semplicemente il termine coscienza e il dualismo tra il pensiero e una realtà esterna" (p. 409).

Aggiunge inoltre: "In realtà, il sistema di James si riduce al riconoscimento che una successione di cose sono conosciute e che queste sono conosciute da qualcosa. Questo è tutto ciò che si può affermare, a eccezione del fatto che le cose sono conosciute insieme e che il soggetto conoscente per i diversi elementi è uno e lo stesso" (ib.).

In questa affermazione, a mio avviso, Dunlap concede molto più di quanto fece James nella sua teoria successiva. Non vedo alcun motivo per supporre che "il soggetto conoscente per elementi diversi sia uno e lo stesso", e sono convinto che questa proposizione non potrebbe essere accertata se non attraverso un'introspezione del tipo che Dunlap rifiuta. Il primo di questi punti dovrà attendere fino a quando non arriveremo all'analisi della credenza: il secondo va considerato ora. La posizione di Dunlap è che esiste un

dualismo tra soggetto e oggetto, ma che il soggetto non può mai diventare oggetto, e quindi non c'è consapevolezza di una consapevolezza. Egli afferma, discutendo la tesi secondo cui l'introspezione rivela l'esistenza della conoscenza: "Non si può negare l'esistenza della cosa (la conoscenza) che si presume sia conosciuta o osservata in questo tipo di 'introspezione'. L'affermazione che la conoscenza sia osservata è ciò che può essere negato. La conoscenza certamente esiste; la conoscenza conosciuta certamente non esiste" (p. 410). E ancora: "Non sono mai consapevole di una consapevolezza" (ibidem). E nella pagina successiva: "Può sembrare paradossale dire che non si può osservare il processo (o la relazione) dell'osservazione, eppure si può essere certi che tale processo esiste: ma in realtà non c'è alcuna incoerenza nell'affermazione. Come faccio a sapere che c'è consapevolezza? Essendo consapevole di qualcosa. Non c'è alcun significato nel termine 'consapevolezza' che non sia espresso nell'affermazione
"Sono consapevole di un colore (o qualcosa del genere)."

Ma il paradosso non può essere liquidato con tanta leggerezza. Knight Dunlap presuppone che l'affermazione "Sono consapevole di un colore" sia vera, ma non spiega come si arrivi a conoscerla. L'argomentazione contraria non è conclusiva, poiché potrebbe essere in grado di dimostrare un modo valido per inferire la nostra consapevolezza. Ma non ne suggerisce alcuno. Non c'è nulla di strano nell'ipotesi di esseri consapevoli degli oggetti, ma non della propria consapevolezza; è anzi altamente probabile che i bambini piccoli e gli animali più evoluti siano tali esseri. Ma questi esseri non possono fare l'affermazione "Sono consapevole di un colore", che NOI possiamo fare. Noi possediamo, quindi, una conoscenza che a loro manca. È necessario per la posizione di Knight Dunlap sostenere che questa conoscenza aggiuntiva sia puramente inferenziale, ma non fa alcun tentativo di dimostrare come l'inferenza sia possibile. Potrebbe, naturalmente, essere possibile, ma non riesco a capire come. A mio avviso, il fatto (che lui stesso ammette) che sappiamo dell'esistenza della consapevolezza è pressoché decisivo contro la sua teoria e a favore dell'idea che possiamo essere consapevoli di una consapevolezza.

Dunlap afferma (per tornare a James) che il vero fondamento della credenza originaria di James nell'introspezione risiedeva nella sua convinzione dell'esistenza di due tipi di oggetti, ovvero pensieri e cose.

Suggerisce che fosse una mera incoerenza da parte di James aderire all'introspezione dopo aver abbandonato il dualismo tra pensieri e cose. Non concordo pienamente con questa tesi, ma è difficile separare la differenza relativa all'introspezione dalla differenza relativa alla natura della conoscenza. Dunlap suggerisce (p. 411) che ciò che viene chiamata introspezione consista in realtà nella consapevolezza di "immagini", sensazioni viscerali e così via. Questa tesi, in sostanza, mi sembra fondata. Tuttavia, sostengo che la conoscenza stessa consista di tali elementi costitutivi opportunamente correlati, e che nell'essere consapevoli di essi a volte siamo consapevoli di casi di conoscenza. Per questo motivo, per quanto io concordi con la sua tesi riguardo a quali siano gli oggetti di cui si ha consapevolezza, non posso concordare pienamente con la sua conclusione circa l'impossibilità dell'introspezione.

I comportamentisti hanno contestato l'introspezione con ancora maggiore vigore di Knight Dunlap, arrivando persino a negare l'esistenza delle immagini. Credo però che abbiano confuso diverse cose che vengono comunemente confuse, e che sia necessario operare alcune distinzioni prima di poter stabilire cosa sia vero e cosa falso nella critica dell'introspezione.

Desidero distinguere tre questioni distinte, ognuna delle quali può essere intesa quando ci chiediamo se l'introspezione sia una fonte di conoscenza. Le tre questioni sono le seguenti:

(1) Possiamo osservare qualcosa di noi stessi che non possiamo osservare degli altri, o tutto ciò che possiamo osservare è PUBBLICO, nel senso che anche un altro potrebbe osservarlo se si trovasse in una posizione adeguata?

(2) Tutto ciò che possiamo osservare obbedisce alle leggi della fisica e fa parte del mondo fisico, oppure possiamo osservare certe cose che si trovano al di fuori della fisica?

(3) Possiamo osservare qualcosa che differisca nella sua natura intrinseca dai costituenti del mondo fisico, oppure tutto ciò che possiamo osservare è composto da elementi intrinsecamente simili ai costituenti di ciò che viene chiamata materia?

Ciascuna di queste tre domande può essere utilizzata per definire l'introspezione. Io sarei favorevole all'introspezione nel senso della prima domanda, ovvero penso che alcune delle cose che osserviamo non possano, nemmeno teoricamente, essere osservate da nessun altro. Alla seconda

domanda, provvisoriamente e per ora, risponderei a favore dell'introspezione; penso che le immagini, nella condizione attuale della scienza, non possano essere ricondotte alle leggi causali della fisica, sebbene forse in ultima analisi ciò possa accadere. Alla terza domanda risponderei in senso contrario all'introspezione; penso che l'osservazione non ci mostri nulla che non sia composto da sensazioni e immagini, e che le immagini differiscano dalle sensazioni nelle loro leggi causali, non intrinsecamente. Tratterò le tre domande in successione.

(1) PUBBLICITÀ O PRIVACY DI CIÒ CHE VIENE OSSERVATO. Limitandoci, per il momento, alle sensazioni, scopriamo che a diversi tipi di sensazioni sono associati diversi gradi di pubblicità. Se sentite mal di denti quando le altre persone nella stanza non lo sentono, non ne siete affatto sorpresi; ma se sentite un tuono quando loro non lo sentono, cominciate ad allarmarvi per il vostro stato mentale. Vista e udito sono i sensi più pubblici; l'olfatto solo un pochino meno; il tatto, ancora un pochino meno, poiché due persone possono toccare lo stesso punto solo successivamente, non simultaneamente. Il gusto ha una sorta di semi-pubblicità, poiché le persone sembrano provare sensazioni gustative simili quando mangiano cibi simili; ma la pubblicità è incompleta, poiché due persone non possono effettivamente mangiare lo stesso pezzo di cibo.

Ma quando passiamo alle sensazioni corporee – mal di testa, mal di denti, fame, sete, sensazione di stanchezza e così via – ci allontaniamo completamente dalla sfera pubblica, entrando in una regione in cui altre persone possono dirci cosa provano, ma noi non possiamo osservare direttamente le loro sensazioni. Come naturale conseguenza di questa situazione, si è giunti a pensare che i sensi pubblici ci diano conoscenza del mondo esterno, mentre i sensi privati ci diano conoscenza solo del nostro corpo. Per quanto riguarda la sfera privata, tutte le immagini, di qualsiasi tipo, appartengono alle sensazioni che ci danno conoscenza solo del nostro corpo, ovvero ciascuna è osservabile solo da un singolo osservatore. Questo è il motivo per cui le immagini della vista e dell'udito sono più evidentemente diverse dalle sensazioni della vista e dell'udito di quanto lo siano le immagini delle sensazioni corporee dalle sensazioni corporee stesse; ed è per questo che l'argomentazione a favore delle immagini è più convincente in casi come la vista e l'udito che in casi come il linguaggio interiore.

Tuttavia, finché ci limitiamo alle sensazioni, l'intera distinzione tra privacy e pubblicità è una questione di grado, non di natura. Esistono validi motivi empirici per ritenere che non esistano due persone che provino sensazioni esattamente identiche in relazione allo stesso oggetto fisico nello stesso momento; d'altra parte, anche la sensazione più intima presenta correlazioni che, in teoria, consentirebbero a un altro osservatore di dedurla.

Il fatto che nessuna sensazione sia mai completamente pubblica deriva dalle differenze di punto di vista. Due persone che guardano lo stesso tavolo non provano la stessa sensazione, a causa della prospettiva e del modo in cui la luce si posa. Provano solo sensazioni correlate. Due persone che ascoltano lo stesso suono non sentono esattamente la stessa cosa, perché una è più vicina alla sorgente sonora dell'altra, una ha un udito migliore dell'altra, e così via. Pertanto, la pubblicità delle sensazioni non consiste nell'avere sensazioni PRECISAMENTE simili, ma nell'avere sensazioni più o meno simili correlate secondo leggi accertabili. Le sensazioni che ci appaiono pubbliche sono quelle in cui le sensazioni correlate sono molto simili e le correlazioni sono molto facili da scoprire. Ma anche le sensazioni più private hanno correlazioni con cose che altri possono osservare. Il dentista non osserva il tuo dolore, ma può vedere la carie che lo causa e potrebbe intuire che stai soffrendo anche se non glielo dici. Questo fatto, tuttavia, non può essere usato, come Watson apparentemente vorrebbe, per escludere dalla scienza le osservazioni che sono private di un singolo osservatore, poiché è proprio attraverso molte di queste osservazioni che si stabiliscono le correlazioni, ad esempio tra mal di denti e carie. La privacy, quindi, non rende di per sé un dato intrattabile dal punto di vista scientifico. Su questo punto, l'argomentazione contro l'introspezione deve essere respinta.

(2) TUTTO CIÒ CHE È OSSERVABILE OBBEDISCE ALLE LEGGI DELLA FISICA? Giungiamo ora al secondo motivo di obiezione all'introspezione, vale a dire che i suoi dati non obbediscono alle leggi della fisica. Questa, sebbene meno enfatizzata, è, a mio avviso, un'obiezione che è in realtà più sentita dell'obiezione della privacy. E otteniamo una definizione di introspezione più in armonia con l'uso se la definiamo come osservazione di dati non soggetti a leggi fisiche piuttosto che se la definiamo per mezzo della privacy. Nessuno considererebbe un uomo introspettivo perché è consapevole di avere mal di stomaco. Gli oppositori dell'introspezione non intendono negare il fatto ovvio che possiamo osservare sensazioni corporee

che altri non possono osservare. Ad esempio, Knight Dunlap sostiene che le immagini sono in realtà contrazioni muscolari*, ed evidentemente considera la nostra consapevolezza delle contrazioni muscolari come non rientrante nella categoria dell'introspezione. Credo che si scoprirà che la caratteristica essenziale dei dati introspettivi, nel senso che ora ci interessa, ha a che fare con la LOCALIZZAZIONE: o non sono localizzati affatto, oppure sono localizzati, come le immagini visive, in un luogo già fisicamente occupato da qualcosa che sarebbe incoerente con essi se fossero considerati parte del mondo fisico. Se avete l'immagine visiva di un vostro amico seduto su una sedia che in realtà è vuota, non potete localizzare l'immagine nel vostro corpo, perché è visiva, né (come fenomeno fisico) nella sedia, perché la sedia, come oggetto fisico, è vuota. Sembra quindi che ne consegua che il mondo fisico non includa tutto ciò di cui siamo consapevoli e che le immagini, che sono dati introspettivi, debbano essere considerate, per ora, come non obbedienti alle leggi della fisica; questo è, credo, uno dei motivi principali per cui si tenta di rifiutarle. Cercherò di dimostrare nella Lezione VIII che le ragioni puramente empiriche per accettare le immagini sono schiaccianti. Ma non possiamo essere altrettanto certi che alla fine non saranno ricondotte alle leggi della fisica. Anche se ciò dovesse accadere, tuttavia, si distinguerebbero comunque dalle sensazioni per via delle loro leggi causali prossime, così come i gas si distinguono dai solidi.

* "Psychological Review", 1916, "Contenuto del pensiero e Sentimento", p. 59. Vedi anche ib., 1912, "La natura delle relazioni percepite", dove afferma: "'L'introspezione', spogliata del suo suggerimento mitologico di osservazione della coscienza, è in realtà l'osservazione delle sensazioni corporee (sensibili) e dei sentimenti (percepibili)" (p. 427 n.).

(3) POSSIAMO OSSERVARE QUALCOSA DI INTRINSECAMENTE DIVERSO DALLE SENSAZIONI? Giungiamo ora alla nostra terza domanda riguardante l'introspezione. Si pensa comunemente che guardando dentro di noi possiamo osservare ogni sorta di cose radicalmente diverse dai costituenti del mondo fisico, ad esempio pensieri, credenze, desideri, piaceri, dolori ed emozioni. La differenza tra mente e materia è accentuata in parte dall'enfasi su questi presunti dati introspettivi, in parte dal presupposto che la materia sia composta da atomi o elettroni o qualsiasi altra unità che la fisica preferisca in quel momento. Contro quest'ultimo presupposto, sostengo che i costituenti ultimi della materia non siano atomi o elettroni, ma sensazioni e altre cose simili alle sensazioni per estensione e durata. Contrariamente alla

tesi secondo cui l'introspezione rivelerebbe un mondo mentale radicalmente diverso dalle sensazioni, mi propongo di sostenere che pensieri, credenze, desideri, piaceri, dolori ed emozioni siano tutti costituiti unicamente da sensazioni e immagini, e che vi siano ragioni per ritenere che le immagini non differiscano dalle sensazioni nella loro natura intrinseca. In tal modo, si realizza un reciproco riavvicinamento tra mente e materia, riducendo i dati ultimi dell'introspezione (nel nostro secondo senso) alle sole immagini. Pertanto, su questa terza interpretazione del significato dell'introspezione, la nostra decisione è totalmente contraria.

Rimangono due punti da considerare riguardo all'introspezione. Il primo riguarda la sua attendibilità; il secondo, anche ammettendo che non riveli nulla di radicalmente diverso da ciò che potrebbe essere rivelato dalla percezione esterna, non potrebbe rivelare relazioni diverse, acquisendo così quasi la stessa importanza che le viene tradizionalmente attribuita.

Innanzitutto, parliamo dell'affidabilità dell'introspezione. In alcune scuole di pensiero è comune considerare la conoscenza dei nostri processi mentali incomparabilmente più certa della nostra conoscenza del mondo "esterno"; questa visione si ritrova nella filosofia britannica che discende da Hume, ed è presente, seppur velatamente, in Kant e nei suoi seguaci. Non sembra esserci alcuna ragione per accettare questa tesi. Le nostre convinzioni spontanee e ingenue, sia riguardo a noi stessi che al mondo esterno, sono sempre estremamente avventate e soggette a errori. Acquisire prudenza è ugualmente necessario e ugualmente difficile in entrambe le direzioni. Non solo spesso non siamo consapevoli di nutrire una convinzione o un desiderio che esiste in noi, ma spesso ci sbagliamo. La fallibilità dell'introspezione per quanto riguarda ciò che desideriamo è resa evidente dalla psicoanalisi; la sua fallibilità per quanto riguarda ciò che sappiamo è facilmente dimostrabile. Un'autobiografia, se sottoposta a un attento esame da parte di un editore con prove documentali, si rivela solitamente piena di errori palesemente involontari. Chiunque di noi si trovasse di fronte a una lettera dimenticata scritta anni prima rimarrebbe stupito nello scoprire quanto più sciocche fossero le nostre opinioni di quanto le ricordassimo. E per quanto riguarda l'analisi delle nostre operazioni mentali – credere, desiderare, volere o altro – l'introspezione da sola offre ben poco aiuto: è necessario formulare ipotesi e verificarle attraverso le loro conseguenze, proprio come facciamo nelle scienze fisiche. L'introspezione, quindi, pur essendo una delle nostre fonti di

conoscenza, non è, di per sé, in alcun modo più affidabile della percezione "esterna".

Passo ora alla nostra seconda domanda: l'introspezione ci fornisce forse gli strumenti per conoscere relazioni diverse da quelle a cui si giunge riflettendo sulla percezione esterna? Si potrebbe sostenere che l'essenza di ciò che è "mentale" consista in relazioni, come ad esempio la conoscenza, e che la nostra conoscenza di queste relazioni essenzialmente mentali derivi interamente dall'introspezione. Se la "conoscenza" fosse una relazione non analizzabile, questa tesi sarebbe incontrovertibile, poiché chiaramente nessuna relazione di questo tipo rientra nell'oggetto di studio della fisica. Ma sembrerebbe che la "conoscenza" sia in realtà un insieme di relazioni, tutte complesse. Pertanto, finché non saranno state analizzate, la nostra domanda attuale rimarrà senza risposta. Vi tornerò alla fine di questo ciclo di lezioni.

LEZIONE VII. LA DEFINIZIONE DI PERCEZIONE

Nella Lezione V abbiamo trovato motivi per pensare che i costituenti ultimi* del mondo non abbiano le caratteristiche né della mente né della materia come comunemente intese: non sono oggetti solidi e persistenti che si muovono nello spazio, né frammenti di "coscienza". Abbiamo però trovato due modi di raggruppare i particolari, uno in "cose" o "pezzi di materia", l'altro in serie di "prospettive", ciascuna serie delle quali può essere definita una "biografia". Prima di poter definire sensazioni o immagini, è necessario considerare questa duplice classificazione in modo un po' più dettagliato e derivarne una definizione di percezione. Va detto che, nella misura in cui la classificazione presuppone l'intero mondo della fisica (incluse le sue porzioni non percepite), essa contiene elementi ipotetici. Ma non ci soffermeremo sulle ragioni per ammetterli, che appartengono alla filosofia della fisica piuttosto che alla psicologia.

* Quando parlo di "costituenti ultimi", non intendo necessariamente quelli che sono teoricamente incapaci di analisi, ma solo quelli che, al momento, non possiamo vedere alcun mezzo di analisi. Parlo di tali costituenti come "particolari", o come "particolari RELATIVI" quando desidero sottolineare il fatto che possono essere essi stessi complessi.

La classificazione fisica dei particolari raggruppa tutti quegli aspetti di una singola "cosa". Dato un particolare qualsiasi, si osserva spesso (non sempre, ovviamente) che esistono altri particolari che differiscono da esso in misura crescente. Quelli (o alcuni di essi) che differiscono da esso solo leggermente, si scoprirà che differiscono approssimativamente secondo determinate leggi che possono essere chiamate, in senso generale, leggi della "prospettiva"; queste includono le normali leggi della prospettiva come caso particolare. Questa approssimazione diventa sempre più precisa man mano che la differenza diminuisce; in termini tecnici, le leggi della prospettiva spiegano le differenze al primo ordine di piccole quantità, e altre leggi sono necessarie solo per spiegare le differenze al secondo ordine. Vale a dire che, man mano che la differenza diminuisce, la parte della differenza che non segue le leggi della prospettiva diminuisce molto più rapidamente e ha un rapporto con la differenza totale che tende a zero man mano che entrambe diventano sempre più piccole. In questo modo possiamo teoricamente raccogliere insieme una

serie di particolari che possono essere definiti come gli "aspetti" o le "apparenze" di una cosa in un dato momento. Se le leggi della prospettiva fossero sufficientemente note, la connessione tra i diversi aspetti verrebbe espressa in equazioni differenziali.

Questo ci fornisce, finora, solo quei particolari che costituiscono una cosa in un dato momento. Questo insieme di particolari può essere chiamato "cosa momentanea". Definire quella serie di "cose momentanee" che costituiscono gli stati successivi di una cosa è un problema che coinvolge le leggi della dinamica. Queste forniscono le leggi che governano i cambiamenti degli aspetti da un istante a un istante leggermente successivo, con lo stesso tipo di approssimazione differenziale all'esattezza che abbiamo ottenuto per gli aspetti spazialmente vicini attraverso le leggi della prospettiva. Pertanto, una cosa momentanea è un insieme di particolari, mentre una cosa (che può essere identificata con l'intera storia della cosa) è una serie di tali insiemi di particolari. I particolari in un insieme sono raccolti insieme dalle leggi della prospettiva; gli insiemi successivi sono raccolti insieme dalle leggi della dinamica. Questa è la visione del mondo appropriata alla fisica tradizionale.

La definizione di "cosa momentanea" implica problemi relativi al tempo, poiché i particolari che costituiscono una cosa momentanea non saranno tutti simultanei, ma si propagheranno verso l'esterno dalla cosa con la velocità della luce (nel caso in cui la cosa si trovi nel vuoto). Ci sono complicazioni legate alla relatività, ma per il nostro scopo attuale non sono essenziali e le ignorerò.

Invece di raccogliere prima tutti i particolari che costituiscono un evento momentaneo, e poi formare la serie di insiemi successivi, avremmo potuto prima raccogliere una serie di aspetti successivi correlati dalle leggi della dinamica, e poi formare l'insieme di tali serie correlate dalle leggi della prospettiva. Per illustrare con il caso di un attore sul palcoscenico: il nostro primo piano era quello di raccogliere tutti gli aspetti che egli presenta a diversi spettatori contemporaneamente, e poi formare la serie di tali insiemi. Il nostro secondo piano è quello di raccogliere prima tutti gli aspetti che egli presenta successivamente a un dato spettatore, e poi fare la stessa cosa per gli altri spettatori, formando così un insieme di serie invece di una serie di insiemi. Il primo piano ci dice cosa fa; il secondo le impressioni che produce. Questo secondo modo di classificare i particolari è ovviamente più rilevante per la psicologia rispetto all'altro. È in parte attraverso questo secondo

metodo di classificazione che otteniamo le definizioni di "esperienza", "biografia" o "persona". Questo metodo di classificazione è essenziale anche per la definizione di sensazioni e immagini, come cercherò di dimostrare in seguito. Ma prima dobbiamo ampliare la definizione di prospettive e biografie.

Nella nostra illustrazione dell'attore, abbiamo parlato, per il momento, come se la mente di ogni spettatore fosse interamente occupata da un unico attore. Se così fosse, potremmo definire la biografia di uno spettatore come una serie di aspetti successivi dell'attore, correlati secondo le leggi della dinamica. Ma in realtà non è così. Durante la nostra vita da svegli riceviamo costantemente una varietà di impressioni, che sono aspetti di una varietà di cose. Dobbiamo considerare cosa lega insieme due sensazioni simultanee in una persona, o, più in generale, due eventi qualsiasi che fanno parte di un'unica esperienza. Potremmo dire, attenendoci al punto di vista della fisica, che due aspetti di cose diverse appartengono alla stessa prospettiva quando si trovano nello stesso luogo. Ma questo non ci aiuterebbe molto, poiché un "luogo" non è ancora stato definito. Possiamo definire cosa si intende per dire che due aspetti sono "nello stesso luogo", senza introdurre nulla al di là delle leggi della prospettiva e della dinamica?

Non sono certo che sia possibile formulare una definizione di questo tipo; pertanto, non darò per scontato che lo sia, ma cercherò altre caratteristiche in base alle quali una prospettiva o una biografia possano essere definite.

Quando (per esempio) vediamo un uomo e ne sentiamo un altro parlare contemporaneamente, ciò che vediamo e ciò che sentiamo hanno una relazione che possiamo percepire, la quale fa sì che i due insieme formino, in un certo senso, un'unica esperienza. È quando esiste questa relazione che due eventi si associano. L'"engramma" di Semon è formato da tutto ciò che sperimentiamo in un dato momento. Egli parla di due parti di questo totale come aventi la relazione di "Nebeneinander" (M. 118; ME 33 ss.), che ricorda lo "Zusammen" di Herbart. Credo che la relazione possa essere chiamata semplicemente "simultaneità". Si potrebbe dire che in ogni istante accadono nel mondo ogni sorta di cose che non fanno parte della mia esperienza, e che quindi la relazione che cerchiamo di definire non può essere semplicemente simultaneità. Questo, tuttavia, sarebbe un errore, il tipo di errore che la teoria della relatività evita. Non esiste un tempo universale, se non attraverso una costruzione elaborata; esistono solo tempi locali, ognuno dei quali può essere

considerato il tempo all'interno di una biografia. Di conseguenza, se (per esempio) sento un suono, gli unici eventi che sono, in un senso semplice, simultanei alla mia sensazione sono gli eventi del mio mondo privato, cioè della mia biografia. Possiamo quindi definire la "prospettiva" a cui appartiene la sensazione in questione come l'insieme dei particolari che sono simultanei a questa sensazione. E analogamente possiamo definire la "biografia" a cui appartiene la sensazione come l'insieme dei particolari che sono precedenti o successivi, o simultanei, alla sensazione data. Inoltre, le stesse definizioni possono essere applicate a particolari che non sono sensazioni. Sono infatti necessarie per la teoria della relatività, se vogliamo dare una spiegazione filosofica di cosa si intenda per "tempo locale" in quella teoria. Le relazioni di simultaneità e successione ci sono note nella nostra esperienza; possono essere analizzabili, ma ciò non pregiudica la loro idoneità a definire prospettive e biografie. Le relazioni temporali che si possono stabilire tra eventi di biografie diverse sono di natura differente: non sono frutto di esperienza diretta, ma puramente logiche, concepite per offrire un modo pratico di esprimere le correlazioni tra biografie differenti.

Nel caso degli esseri viventi, non è solo attraverso le relazioni temporali che le parti di una biografia si uniscono. In questo caso, intervengono i fenomeni mnemonici che costituiscono l'unità di un'unica "esperienza" e trasformano semplici avvenimenti in "esperienze". Ho già accennato all'importanza dei fenomeni mnemonici per la psicologia e non mi dilungherò ulteriormente su questo argomento, se non osservando che sono loro a trasformare una biografia (nel nostro senso tecnico) in una vita. Sono loro a dare continuità a una "persona" o a una "mente". Tuttavia, non vi è motivo di supporre che i fenomeni mnemonici siano associati alle biografie, se non nel caso di animali e piante.

La nostra duplice classificazione dei particolari dà origine al dualismo tra corpo e biografia in relazione a tutto ciò che esiste nell'universo, e non solo in relazione agli esseri viventi. Ciò si verifica nel modo seguente. Ogni particolare del tipo considerato dalla fisica appartiene a due gruppi: (1) il gruppo dei particolari che costituiscono gli altri aspetti dello stesso oggetto fisico; (2) il gruppo dei particolari che hanno relazioni temporali dirette con il particolare in questione.

Ciascuno di questi è associato a un luogo. Quando guardo una stella, la mia sensazione è (1) un membro del gruppo di particolari che è la stella, e che è

associato al luogo in cui si trova la stella; (2) un membro del gruppo di particolari che è la mia biografia, e che è associato al luogo in cui mi trovo.*

*Ho spiegato altrove il modo in cui lo spazio è costruito su questa teoria e in cui la posizione di una prospettiva è messa in relazione con la posizione di un oggetto fisico ("La nostra conoscenza del mondo esterno," Lezione III, pp. 90, 91).

Il risultato è che ogni particolare rilevante per la fisica è associato a DUE luoghi; ad esempio, la mia sensazione della stella è associata al luogo in cui mi trovo e al luogo in cui si trova la stella. Questo dualismo non ha nulla a che vedere con una "mente" che potrei supporre di possedere; esiste esattamente nello stesso senso anche se fossi sostituito da una lastra fotografica. Possiamo chiamare i due luoghi rispettivamente luogo attivo e luogo passivo.* Quindi, nel caso di una percezione o di una fotografia di una stella, il luogo attivo è il luogo in cui si trova la stella, mentre il luogo passivo è il luogo in cui si trova il soggetto che percepisce o la lastra fotografica.

* Li uso come semplici nomi; non voglio introdurre alcun nozione di "attività".

Possiamo dunque, senza allontanarci dalla fisica, raccogliere insieme tutti i particolari attivamente in un dato luogo, o tutti i particolari passivamente in un dato luogo. Nel nostro caso, un gruppo è il nostro corpo (o il nostro cervello), mentre l'altro è la nostra mente, nella misura in cui consiste di percezioni. Nel caso della lastra fotografica, il primo gruppo è la lastra come viene trattata dalla fisica, il secondo l'aspetto del cielo che essa fotografa. (Per semplicità schematica, tralascio varie complicazioni legate al tempo, che richiederebbero elaborazioni tediose ma perfettamente fattibili). Pertanto, ciò che si potrebbe definire soggettività dal punto di vista non è una peculiarità distintiva della mente: è presente altrettanto nella lastra fotografica. E la lastra fotografica ha una sua biografia oltre alla sua "materia". Ma questa biografia è una questione di fisica e non possiede nessuna delle caratteristiche peculiari che distinguono i fenomeni "mentali", con la sola eccezione della soggettività.

Aderendo, per il momento, al punto di vista della fisica, possiamo definire la "percezione" di un oggetto come l'aspetto dell'oggetto da un luogo in cui è presente un cervello (o, negli animali inferiori, una struttura nervosa idonea), con organi di senso e nervi che costituiscono parte del mezzo interposto. Tali

aspetti degli oggetti si distinguono dagli aspetti in altri luoghi per alcune peculiarità, vale a dire:

(1) Danno origine a fenomeni mnemonici;

(2) Essi stessi sono influenzati da fenomeni mnemonici.

Vale a dire, possono essere ricordate e associate o influenzare le nostre abitudini, o dare origine a immagini, ecc., e sono esse stesse diverse da come sarebbero state se la nostra esperienza passata fosse stata diversa: ad esempio, l'effetto di una frase pronunciata sull'ascoltatore dipende dal fatto che l'ascoltatore conosca o meno la lingua, il che è una questione di esperienza passata. Sono queste due caratteristiche, entrambe connesse a fenomeni mnemonici, che distinguono le percezioni dalle apparenze di oggetti in luoghi dove non c'è alcun essere vivente.

In teoria, sebbene spesso non in pratica, nella nostra percezione di un oggetto possiamo separare la parte dovuta all'esperienza passata dalla parte che procede senza influenze mnemoniche, a partire dalla natura stessa dell'oggetto. Possiamo definire "sensazione" quella parte che procede in questo modo, mentre la parte restante, che è un fenomeno mnemonico, dovrà essere aggiunta alla sensazione per formare ciò che viene chiamata "percezione". Secondo questa definizione, la sensazione è un nucleo teorico nell'esperienza reale; l'esperienza reale è la percezione. È evidente che ci sono serie difficoltà nell'applicare queste definizioni, ma non ci soffermeremo su di esse. Dobbiamo passare, al più presto, dal punto di vista fisico, che abbiamo finora adottato, al punto di vista psicologico, in cui ci avvaliamo maggiormente dell'introspezione nel primo dei tre sensi discussi nella lezione precedente.

Ma prima di procedere con la transizione, ci sono due punti che devono essere chiariti. Primo: tutto ciò che è al di fuori della mia biografia personale è al di fuori della mia esperienza; pertanto, se qualcosa può essermi noto al di fuori della mia biografia, può essermi noto solo in uno di questi due modi:

(1) Per inferenza da cose contenute nella mia biografia, o

(2) Per qualche principio a priori indipendente dall'esperienza.

Personalmente non credo che si possa raggiungere nulla di simile alla certezza con nessuno di questi metodi, e pertanto tutto ciò che si trova al di fuori della mia biografia personale deve essere considerato, teoricamente, come un'ipotesi. L'argomentazione teorica a favore dell'adozione dell'ipotesi

è che essa semplifica l'enunciazione delle leggi secondo cui gli eventi si verificano nella nostra esperienza. Ma non vi è un valido motivo per supporre che una legge semplice abbia maggiori probabilità di essere vera rispetto a una legge complessa, sebbene vi siano validi motivi per assumere una legge semplice nella pratica scientifica, come ipotesi di lavoro, se spiega i fatti altrettanto bene quanto un'altra meno semplice. La credenza nell'esistenza di cose al di fuori della mia biografia esiste antecedentemente all'evidenza, e può essere distrutta, se mai lo sarà, solo da un lungo percorso di dubbio filosofico. Ai fini scientifici, è giustificata praticamente dalla semplificazione che introduce nelle leggi della fisica. Ma dal punto di vista della logica teorica deve essere considerata un pregiudizio, non una teoria ben fondata. Con questa premessa, mi propongo di continuare a cedere al pregiudizio.

Il secondo punto riguarda la relazione tra il nostro punto di vista e quello che considera le sensazioni come causate da stimoli esterni al sistema nervoso (o almeno al cervello), e distingue le immagini come "eccitate centralmente", ovvero dovute a cause cerebrali non riconducibili ad alcunché che influenzi gli organi di senso. È chiaro che, se la nostra analisi degli oggetti fisici è stata valida, questo modo di definire le sensazioni necessita di una reinterpretazione. È altrettanto chiaro che dobbiamo essere in grado di trovare una tale nuova interpretazione affinché la nostra teoria sia ammissibile.

Per chiarire la questione, prenderemo l'esempio più semplice possibile. Consideriamo una certa stella e supponiamo per un momento che le sue dimensioni siano trascurabili. In altre parole, la considereremo, a fini pratici, come un punto luminoso. Supponiamo inoltre che esista solo per un brevissimo istante, diciamo un secondo. Allora, secondo le leggi della fisica, ciò che accade è che un'onda sferica di luce si propaga dalla stella verso l'esterno attraverso lo spazio, proprio come quando si lascia cadere un sasso in uno stagno stagnante e le increspature si propagano dal punto in cui il sasso ha colpito l'acqua. L'onda di luce viaggia con una certa velocità pressoché costante, circa 300.000 chilometri al secondo. Questa velocità può essere determinata inviando un lampo di luce verso uno specchio e osservando quanto tempo impiega il lampo riflesso a raggiungerci, proprio come la velocità del suono può essere determinata per mezzo di un'eco.

Non possiamo dire cosa accada quando un'onda luminosa raggiunge un determinato luogo, tranne nel caso unico in cui il luogo in questione sia un cervello collegato a un occhio rivolto nella giusta direzione. In questo caso

molto particolare sappiamo cosa succede: abbiamo la sensazione chiamata "vedere la stella". In tutti gli altri casi, sebbene conosciamo (più o meno ipoteticamente) alcune correlazioni e proprietà astratte dell'aspetto della stella, non conosciamo l'aspetto stesso. Ora, a scopo illustrativo, si possono paragonare i diversi aspetti della stella alla coniugazione di un verbo greco, con la differenza che il numero delle sue parti è realmente infinito, e non solo apparentemente tale per lo scolaretto disperato. In vuoto, le parti sono regolari e possono essere derivate dalla radice (immaginaria) secondo le leggi della grammatica, cioè della prospettiva. Essendo la stella situata nello spazio vuoto, ai fini della fisica può essere definita come composta da tutte quelle apparenze che presenta nel vuoto, insieme a quelle che, secondo le leggi della prospettiva, presenterebbe altrove se le sue apparenze altrove fossero regolari. Questa è semplicemente un'approssimazione della definizione di materia che ho dato in una precedente lezione. L'apparizione di una stella in un certo luogo, se è regolare, non richiede alcuna causa o spiegazione al di là dell'esistenza della stella stessa. Ogni apparizione regolare è un membro effettivo del sistema che è la stella, e la sua causalità è interamente interna a quel sistema. Possiamo esprimere questo concetto dicendo che un'apparizione regolare è dovuta solo alla stella, ed è effettivamente parte della stella, nello stesso senso in cui un uomo è parte della razza umana.

Ma ben presto la luce della stella raggiunge la nostra atmosfera. Inizia a essere rifratta e attenuata dalla nebbia, e la sua velocità diminuisce leggermente. Infine raggiunge l'occhio umano, dove ha luogo un processo complesso che culmina in una sensazione che ci fornisce le basi per credere in tutto ciò che è accaduto prima. Ora, le apparizioni irregolari della stella non sono, in senso stretto, membri del sistema che costituisce la stella, secondo la nostra definizione di materia. Le apparizioni irregolari, tuttavia, non sono semplicemente irregolari: si comportano secondo leggi che possono essere espresse in termini della materia attraverso cui la luce è passata nel suo percorso. Le fonti di un'apparizione irregolare sono quindi duplici:

(1) L'oggetto che appare in modo irregolare; 2) Il
mezzo interposto.

È opportuno osservare che, mentre la concezione di un aspetto regolare è perfettamente precisa, quella di un aspetto irregolare è suscettibile di qualsiasi grado di vaghezza. Quando l'influenza distorcente del mezzo è sufficientemente grande, il particolare risultante non può più essere

considerato l'aspetto di un oggetto, ma deve essere trattato di per sé. Ciò accade soprattutto quando il particolare in questione non può essere ricondotto a un singolo oggetto, ma è una fusione di due o più. Questo caso è normale nella percezione: vediamo come un unico oggetto ciò che il microscopio o il telescopio rivelano essere molti oggetti diversi. La nozione di percezione non è quindi precisa: percepiamo le cose più o meno, ma sempre con una notevole dose di vaghezza e confusione.

Nel considerare le apparenze irregolari, è necessario evitare alcuni errori molto comuni. Affinché un particolare possa essere considerato un'apparizione irregolare di un determinato oggetto, non è necessario che esso assomigli alle apparenze regolari per quanto riguarda le sue qualità intrinseche. È sufficiente che sia derivabile dalle apparenze regolari mediante le leggi che esprimono l'influenza distorcente del mezzo. Quando è così derivabile, il particolare in questione può essere considerato causato dalle apparenze regolari, e quindi dall'oggetto stesso, insieme alle modifiche risultanti dal mezzo. In altri casi, il particolare in questione può, nello stesso senso, essere considerato causato da più oggetti insieme al mezzo; in questo caso, può essere chiamato un'apparizione confusa di più oggetti. Se si trova in un cervello, può essere chiamata una percezione confusa di questi oggetti. Tutta la percezione reale è confusa in misura maggiore o minore.

Possiamo ora interpretare, in termini della nostra teoria, la distinzione tra quegli eventi mentali che si dice abbiano uno stimolo esterno e quelli che si dice siano "eccitati centralmente", ovvero privi di uno stimolo esterno al cervello. Quando un evento mentale può essere considerato come l'apparizione di un oggetto esterno al cervello, per quanto irregolare, o anche come un'apparizione confusa di diversi oggetti di questo tipo, allora possiamo considerarlo come avente come stimolo l'oggetto o gli oggetti in questione, o la loro apparizione all'organo di senso interessato. Quando, d'altra parte, un evento mentale non ha una connessione sufficiente con oggetti esterni al cervello per essere considerato un'apparizione di tali oggetti, allora la sua causa fisica (se esiste) dovrà essere ricercata nel cervello. Nel primo caso si può parlare di percezione; nel secondo no. Ma la distinzione è di grado, non di natura. Finché non si comprende questo, non è possibile una teoria soddisfacente della percezione, della sensazione o dell'immaginazione.

LEZIONE VIII. SENSAZIONI E IMMAGINI

Il dualismo tra mente e materia, se fin qui abbiamo avuto ragione, non può essere considerato metafisicamente valido. Tuttavia, sembra che riscontriamo un certo dualismo, forse non ultimo, nel mondo così come lo osserviamo. Il dualismo non riguarda principalmente la sostanza del mondo, ma le leggi causali. Su questo argomento possiamo citare nuovamente William James. Egli sottolinea che quando, come diciamo, ci limitiamo a "immaginare" le cose, non si verificano gli effetti che si avrebbero se le cose fossero ciò che chiamiamo "reali". Prende come esempio l'immaginazione di un fuoco.

"Mi creo un'esperienza di fuoco ardente; lo avvicino al mio corpo; ma non mi riscalda minimamente. Ci appoggio sopra un bastoncino e questo brucia o rimane verde, a seconda di cosa mi pare. Chiamo a raccolta dell'acqua e la verso sul fuoco, e non succede assolutamente nulla. Spiego tutti questi fatti definendo l'intera sequenza di esperienze irreale, una sequenza mentale. Il fuoco mentale è ciò che non brucia i bastoncini veri; l'acqua mentale è ciò che non necessariamente (anche se ovviamente potrebbe) spegnere nemmeno un fuoco mentale... Con gli oggetti 'reali', al contrario, le conseguenze si accumulano sempre; e così le esperienze reali vengono separate da quelle mentali, le cose dai nostri pensieri su di esse, fantasiosi o veri, e precipitano insieme come la parte stabile dell'intera esperienza: il caos, sotto il nome di mondo fisico."*

* "Saggi sull'empirismo radicale", pp. 32-3.

In questo passo James parla, per pura inavvertitezza, come se i fenomeni che descrive come "mentali" non avessero ALCUN effetto. Naturalmente, non è così: essi hanno i loro effetti, proprio come i fenomeni fisici, ma i loro effetti seguono leggi diverse. Ad esempio, i sogni, come ha dimostrato Freud, sono soggetti a leggi tanto quanto il moto dei pianeti. Ma le leggi sono diverse: in un sogno si può essere trasportati da un luogo all'altro in un istante, oppure una persona può trasformarsi in un'altra sotto i nostri occhi. Tali differenze ci obbligano a distinguere il mondo dei sogni dal mondo fisico.

Se fosse possibile distinguere nettamente i due tipi di leggi causali, potremmo definire un evento "fisico" quando obbedisce a leggi causali proprie del mondo fisico, e "mentale" quando obbedisce a leggi causali proprie del mondo mentale. Poiché il mondo mentale e quello fisico interagiscono, esisterebbe un confine tra i due: ci sarebbero eventi con cause

fisiche ed effetti mentali, e altri con cause mentali ed effetti fisici. Quelli con cause fisiche ed effetti mentali li definiremmo "sensazioni". Quelli con cause mentali ed effetti fisici potrebbero forse essere identificati con ciò che chiamiamo movimenti volontari; ma al momento non ci interessano.

Queste definizioni avrebbero tutta la precisione desiderabile se la distinzione tra causalità fisica e psicologica fosse chiara e netta. In realtà, tuttavia, questa distinzione non è affatto netta. È possibile che, con una conoscenza più completa, si scopra che non è più definitiva della distinzione tra le leggi dei gas e le leggi dei corpi rigidi. Inoltre, soffre del fatto che un evento può essere l'effetto di diverse cause secondo diverse leggi causali; in generale, non possiamo indicare un'unica causa come LA causa di un determinato evento. Infine, non è affatto certo che le peculiari leggi causali che governano gli eventi mentali non siano in realtà fisiologiche. La legge dell'abitudine, che è una delle più peculiari, può essere pienamente spiegabile in termini di caratteristiche del tessuto nervoso, e queste caratteristiche, a loro volta, possono essere spiegabili dalle leggi della fisica. Sembra, quindi, che siamo spinti verso un diverso tipo di definizione. È per questo motivo che si è reso necessario sviluppare la definizione di percezione. Con questa definizione, possiamo definire una sensazione come l'insieme degli elementi non mnemonici presenti in una percezione.

Quando, seguendo la nostra definizione, cerchiamo di stabilire quali elementi della nostra esperienza siano di natura sensoriale, incontriamo maggiori difficoltà di quanto ci si potrebbe aspettare. A prima vista, tutto ciò che ci giunge attraverso i sensi è sensazione: le immagini che vediamo, i suoni che udiamo, gli odori che percepiamo e così via; anche cose come il mal di testa o la sensazione di tensione muscolare. Ma in realtà, a tutte queste esperienze si mescolano così tante interpretazioni e correlazioni abituali, che il nucleo della pura sensazione può essere estratto solo attraverso un'attenta indagine. Per fare un semplice esempio: se andate a teatro nel vostro paese, vi sembra di sentire altrettanto bene in platea o in galleria; in entrambi i casi pensate di non perdervi nulla. Ma se andate in un paese straniero di cui conoscete abbastanza la lingua, vi sembrerà di essere diventati parzialmente sordi e scoprirete di dover essere molto più vicini al palcoscenico di quanto non lo sareste nel vostro paese. Il motivo è che, ascoltando la nostra lingua, in modo rapido e inconscio, integriamo ciò che realmente sentiamo con delle inferenze su ciò che l'interlocutore sta dicendo, senza mai renderci conto di

non aver udito le parole che abbiamo semplicemente dedotto. In una lingua straniera, queste inferenze sono più difficili e dipendiamo maggiormente dalle sensazioni concrete. Se ci trovassimo in un mondo straniero, dove i tavoli sembrano cuscini e i cuscini sembrano tavoli, scopriremmo allo stesso modo quanto di ciò che crediamo di vedere sia in realtà un'inferenza. Ogni sensazione abbastanza familiare è per noi un segno delle cose che solitamente la accompagnano, e molte di queste cose sembreranno far parte della sensazione stessa. Ricordo che agli albori delle automobili ero con un amico quando uno pneumatico scoppiò con un forte boato. Lui pensò che fosse una pistola e sostenne la sua opinione affermando di aver visto il lampo. Ma ovviamente non c'era stato nessun lampo. Oggigiorno nessuno vede un lampo quando scoppia uno pneumatico.

Pertanto, per giungere a ciò che è realmente sensazione in un evento che, a prima vista, sembra non contenere altro, dobbiamo eliminare tutto ciò che è dovuto all'abitudine, all'aspettativa o all'interpretazione. Questa è una questione di competenza dello psicologo, e tutt'altro che semplice. Ai nostri fini, non è importante determinare con precisione quale sia il nucleo sensoriale in ogni singolo caso; è importante solo notare che un nucleo sensoriale esiste certamente, poiché l'abitudine, l'aspettativa e l'interpretazione vengono suscitate in modi diversi a seconda delle circostanze, e tale diversità è chiaramente dovuta alle differenze in ciò che viene presentato ai sensi. Quando aprite il giornale al mattino, le sensazioni concrete derivanti dalla lettura della stampa costituiscono una parte minima di ciò che accade dentro di voi, ma sono il punto di partenza di tutto il resto, ed è attraverso di esse che il giornale diventa un mezzo di informazione o disinformazione. Quindi, sebbene possa essere difficile determinare con precisione cosa sia sensazione in una data esperienza, è chiaro che la sensazione esiste, a meno che, come Leibniz, non si neghi ogni azione del mondo esterno su di noi.

Le sensazioni sono ovviamente la fonte della nostra conoscenza del mondo, compreso il nostro stesso corpo. Potrebbe sembrare naturale considerare una sensazione come una cognizione in sé, e fino a poco tempo fa la consideravo tale. Quando, per esempio, vedo una persona che conosco venire verso di me per strada, SEMBRA che il semplice atto di vedere sia conoscenza. È ovviamente innegabile che la conoscenza derivi dal vedere, ma credo sia un errore considerare il semplice atto di vedere in sé come

conoscenza. Se vogliamo considerarlo in questo modo, dobbiamo distinguere il vedere da ciò che viene visto: dobbiamo dire che, quando vediamo una macchia di colore di una certa forma, la macchia di colore è una cosa e il nostro vederla è un'altra. Questa visione, tuttavia, richiede l'ammissione del soggetto, o dell'atto, nel senso discusso nella nostra prima lezione. Se esiste un soggetto, esso può avere una relazione con la macchia di colore, vale a dire, quel tipo di relazione che potremmo chiamare consapevolezza. In tal caso, la sensazione, come evento mentale, consisterà nella consapevolezza del colore, mentre il colore stesso rimarrà interamente fisico e potrà essere chiamato dato sensoriale, per distinguerlo dalla sensazione. Il soggetto, tuttavia, sembra essere una finzione logica, come i punti e gli istanti matematici. Viene introdotto non perché l'osservazione lo riveli, ma perché è linguisticamente conveniente e apparentemente richiesto dalla grammatica. Entità nominali di questo tipo possono esistere o meno, ma non ci sono validi motivi per supporre che esistano. Le funzioni che sembrano svolgere possono sempre essere svolte da classi, serie o altre costruzioni logiche, costituite da entità meno dubbie. Se vogliamo evitare un'ipotesi del tutto gratuita, dobbiamo fare a meno del soggetto come uno degli ingredienti effettivi del mondo. Ma quando lo facciamo, la possibilità di distinguere la sensazione dal dato sensoriale svanisce; almeno io non vedo modo di preservare tale distinzione. Di conseguenza, la sensazione che proviamo quando vediamo una macchia di colore è semplicemente quella macchia di colore, un elemento costitutivo effettivo del mondo fisico e parte di ciò di cui si occupa la fisica. Una macchia di colore non è certamente conoscenza, e quindi non possiamo affermare che la pura sensazione sia cognitiva. Attraverso i suoi effetti psicologici, è la causa delle cognizioni, in parte perché è essa stessa un segno di cose ad essa correlate, come ad esempio le sensazioni della vista e del tatto sono correlate, e in parte perché dà origine a immagini e ricordi dopo che la sensazione si è affievolita. Ma di per sé la pura sensazione non è cognitiva.

Nella prima lezione abbiamo preso in esame la tesi di Brentano, secondo cui "possiamo definire i fenomeni psichici dicendo che sono fenomeni che contengono intenzionalmente un oggetto". Abbiamo visto ragioni per respingere questa tesi in generale; ora ci proponiamo di dimostrare che essa deve essere respinta nel caso particolare delle sensazioni. Il tipo di argomentazione che in passato mi portò ad accettare la tesi di Brentano in questo caso era estremamente semplice. Quando vedo una macchia di colore,

mi sembra che il colore non sia psichico, ma fisico, mentre la mia percezione visiva non è fisica, ma psichica. Pertanto, conclusi che il colore è qualcosa di diverso dalla mia percezione visiva del colore. Questa argomentazione, storicamente parlando, mi sembrava diretta contro l'idealismo: la parte più importante era l'affermazione che il colore è fisico, non psichico. Non vi annoierò ora con le ragioni per cui sostengo, in contrapposizione a Berkeley, che la macchia di colore è fisica; le ho già esposte in precedenza e non vedo alcun motivo per modificarle. Ma non ne consegue che la macchia di colore non sia anche psichica, a meno che non si assuma che il fisico e lo psichico non possano sovrapporsi, un'ipotesi che non ritengo più valida. Se ammettiamo – come credo dovremmo – che la macchia di colore possa essere sia fisica che psichica, scompare la ragione per distinguere il dato sensoriale dalla sensazione, e possiamo affermare che la macchia di colore e la nostra sensazione nel vederla sono identiche.

Questa è l'opinione di William James, del professor Dewey e dei realisti americani. Le percezioni, afferma il professor Dewey, non sono di per sé casi di conoscenza, ma semplicemente eventi naturali che non hanno più valore conoscitivo di (per esempio) una doccia. "Che [i realisti] provino a concepire le percezioni come puri eventi naturali, non come casi di consapevolezza o apprensione, e si sorprenderanno di quanto poco si perdano."* Credo che abbia ragione in questo, tranne che nel presupporre che i realisti si sorprenderanno. Molti di loro già condividono l'opinione che lui sostiene, e altri la condividono pienamente. In ogni caso, è l'opinione che adotterò in queste lezioni.

* Dewey, "Saggi di logica sperimentale", pp. 253, 262.

La sostanza del mondo, per quanto ne abbiamo esperienza, consiste, secondo la visione che sostengo, di innumerevoli particolari transitori come quelli che si manifestano nella vista, nell'udito, ecc., insieme a immagini più o meno simili a questi, di cui parlerò a breve. Se la fisica è vera, oltre ai particolari che percepiamo, ne esistono altri, probabilmente altrettanto (o quasi) transitori, che costituiscono quella parte del mondo materiale che non entra in contatto con un corpo vivente nel modo necessario a trasformarla in sensazione. Ma questo argomento appartiene alla filosofia della fisica e non deve interessarci nella nostra indagine attuale.

Le sensazioni sono ciò che accomuna il mondo mentale e quello fisico; possono essere definite come l'intersezione tra mente e materia. Questa non

è affatto una visione nuova; è sostenuta non solo dagli autori americani che ho menzionato, ma anche da Mach nella sua "Analisi delle sensazioni", pubblicata nel 1886. L'essenza della sensazione, secondo la prospettiva che sostengo, è la sua indipendenza dall'esperienza passata. È un nucleo delle nostre esperienze attuali, non esiste mai in isolamento, se non forse nei neonati. Non è conoscenza di per sé, ma fornisce i dati per la nostra conoscenza del mondo fisico, compreso il nostro stesso corpo.

Alcuni credono che la nostra vita mentale sia costituita unicamente da sensazioni. Questo può essere vero; ma in ogni caso penso che gli unici ingredienti necessari, oltre alle sensazioni, siano le immagini. Cosa siano le immagini e come debbano essere definite, è ora ciò che dobbiamo indagare.

A prima vista, la distinzione tra immagini e sensazioni potrebbe non sembrare affatto difficile. Quando chiudiamo gli occhi e richiamiamo alla mente immagini di scene familiari, di solito non abbiamo difficoltà, finché rimaniamo svegli, a distinguere tra ciò che stiamo immaginando e ciò che vediamo realmente. Se immaginiamo un brano musicale che conosciamo, possiamo riascoltarlo mentalmente dall'inizio alla fine senza alcuna tendenza a supporre di sentirlo davvero. Ma sebbene questi casi siano così chiari da non lasciare spazio a dubbi, ce ne sono molti altri ben più complessi, e la definizione di immagine non è affatto un problema semplice.

Innanzitutto: non sempre sappiamo se ciò che stiamo vivendo è una sensazione o un'immagine. Le cose che vediamo nei sogni a occhi chiusi devono essere considerate immagini, eppure mentre sogniamo ci sembrano sensazioni. Le allucinazioni spesso iniziano come immagini persistenti e solo gradualmente acquisiscono quell'influenza sulla percezione che porta il paziente a considerarle sensazioni. Quando ascoltiamo un suono debole – il rintocco di un orologio lontano o lo scalpitio di un cavallo sulla strada – ci sembra di sentirlo molte volte prima di percepirlo realmente, perché l'aspettativa ci porta l'immagine e la scambiamo per sensazione. La distinzione tra immagini e sensazioni, quindi, non è sempre evidente a un primo esame.*

* Sulla distinzione tra immagini e sensazione, cfr. Semone, "Die mnemischen Empfindungen", pp. 19-20.

Possiamo considerare tre diversi modi in cui si è cercato di distinguere le immagini dalle sensazioni, vale a dire:

(1) Dal minore grado di vividezza delle immagini;

(2) Per la nostra mancanza di fede nella loro “realtà fisica”;

(3) Dal fatto che le loro cause e i loro effetti sono diversi da quelli delle sensazioni.

Ritengo che il terzo di questi sia l'unico criterio universalmente applicabile. Gli altri due sono applicabili in moltissimi casi, ma non possono essere utilizzati a fini di definizione perché soggetti a eccezioni. Ciononostante, entrambi meritano di essere attentamente considerati.

(1) Hume, che dà i nomi di “impressioni” e “idee” a ciò che, ai fini del presente discorso, può essere identificato con le nostre “sensazioni” e “immagini”, parla di impressioni come “quelle percezioni che entrano con maggiore forza e violenza” mentre definisce le idee come “le immagini deboli di queste (cioè delle impressioni) nel pensiero e nel ragionamento”. Le sue osservazioni immediatamente successive, tuttavia, mostrano l’inadeguatezza dei suoi criteri di “forza” e “debolezza”. Egli afferma:

«Credo che non sarà necessario impiegare molte parole per spiegare questa distinzione. Ognuno di noi percepirà facilmente la differenza tra sentimento e pensiero. I gradi comuni di questi sono facilmente distinguibili, sebbene non sia impossibile che in casi particolari possano avvicinarsi molto. Così, nel sonno, nella febbre, nella follia o in qualsiasi emozione d'animo molto violenta, le nostre idee possono avvicinarsi alle nostre impressioni; d'altra parte, a volte accade che le nostre impressioni siano così deboli e flebili da non poterle distinguere dalle nostre idee. Ma nonostante questa quasi somiglianza in alcuni casi, in generale sono così diverse che nessuno si fa scrupoli a classificarle sotto categorie distinte e ad assegnare a ciascuna un nome particolare per indicarne la differenza» (Trattato sulla natura umana, Parte I, Sezione I).

Credo che Hume abbia ragione nel sostenere che debbano essere classificate sotto categorie distinte, ognuna con una denominazione specifica. Tuttavia, come lui stesso ammette nel passo citato, il suo criterio per distinguerle non è sempre adeguato. Una definizione non è valida se si applica solo nei casi in cui la differenza è evidente: lo scopo essenziale di una definizione è fornire un segno distintivo applicabile anche nei casi marginali, tranne, ovviamente, quando si ha a che fare con un concetto, come ad esempio la calvizie, che è di grado e non ha confini netti. Ma finora non abbiamo visto

alcun motivo per pensare che la differenza tra sensazioni e immagini sia solo di grado.

Il professor Stout, nel suo "Manuale di psicologia", dopo aver discusso vari modi di distinguere sensazioni e immagini, giunge a una visione che è una modifica di quella di Hume. Egli afferma (cito dalla seconda edizione):

«La nostra conclusione è che, in fondo, la distinzione tra immagine e percezione, intesi rispettivamente come stati deboli e vividi, si basa su una differenza di qualità. La percezione possiede un'aggressività che non appartiene all'immagine. Colpisce la mente con diversi gradi di forza o vivacità a seconda della diversa intensità dello stimolo. Questo grado di forza o vivacità è parte di ciò che solitamente intendiamo per intensità di una sensazione. Ma questa componente dell'intensità delle sensazioni è assente nell'immaginazione mentale» (p. 419).

Questa visione ammette che le sensazioni possano raggiungere qualsiasi grado di debolezza, ad esempio nel caso di una stella appena visibile o di un suono appena udibile, senza diventare immagini, e che quindi la mera debolezza non possa essere il segno caratteristico delle immagini. Dopo aver spiegato lo shock improvviso di un lampo o di un fischio di vapore, Stout afferma che "nessuna semplice immagine colpisce mai la mente in questo modo" (p. 417). Ma credo che questo criterio fallisca in casi molto simili a quelli in cui fallisce il criterio di Hume nella sua forma originale. Macbeth parla di...

```
            quel suggerimento
         La cui orribile immagine mi fa sciogliere i capelli
   E fa' che il mio cuore seduto mi batta contro le costole
   Contrario all'utilizzo della natura.
```

Il fischio di una locomotiva a vapore difficilmente potrebbe avere un effetto più forte di questo. Un'emozione molto intensa spesso porta con sé, soprattutto quando è coinvolta un'azione futura o una questione irrisolta, immagini potenti e avvincenti che possono determinare l'intero corso della vita, spazzando via tutte le sollecitazioni contrarie alla volontà grazie alla loro capacità di possedere esclusivamente la mente. E in tutti i casi in cui le immagini, inizialmente riconosciute come tali, si trasformano gradualmente in allucinazioni, deve esserci proprio quella "forza o vivacità" che si suppone sia sempre assente dalle immagini. I casi di sogni e delirio febbrile sono altrettanto difficili da gestire.

Il criterio modificato del professor Stout rispetto a quello di Hume. Concludo quindi che il test della vivacità, per quanto applicabile nei casi ordinari, non può essere utilizzato per definire le differenze tra sensazioni e immagini.

(2) Potremmo tentare di distinguere le immagini dalle sensazioni in base alla nostra assenza di credenza nella "realtà fisica" delle immagini. Quando siamo consapevoli che ciò che stiamo sperimentando è un'immagine, non le attribuiamo lo stesso tipo di credenza che dovremmo attribuire a una sensazione: non pensiamo che abbia lo stesso potere di produrre conoscenza del "mondo esterno". Le immagini sono "immaginarie"; in QUALCHE senso sono "irreali". Ma questa differenza è difficile da analizzare o da esprimere correttamente. Ciò che chiamiamo "irrealtà" delle immagini richiede un'interpretazione, non può significare ciò che si esprimerebbe dicendo "non esiste una cosa del genere". Le immagini sono parte integrante del mondo reale tanto quanto le sensazioni. Tutto ciò che intendiamo veramente quando definiamo un'immagine "irreale" è che non ha le concomitanti che avrebbe se fosse una sensazione. Quando richiamiamo alla mente l'immagine di una sedia, non proviamo a sederci, perché sappiamo che, come il pugnale di Macbeth, non è "sensibile al tatto come alla vista", ovvero non ha le correlazioni con le sensazioni tattili che avrebbe se fosse una sensazione visiva e non semplicemente un'immagine visiva. Ma questo significa che la cosiddetta "irrealtà" delle immagini consiste semplicemente nel fatto che non obbediscono alle leggi della fisica, e ci riporta quindi alla distinzione causale tra immagini e sensazioni.

Questa tesi è confermata dal fatto che percepiamo le immagini come "irreali" solo quando sappiamo già che lo sono. Le immagini non possono essere definite dalla SENSAZIONE di irrealtà, perché quando crediamo erroneamente che un'immagine sia una sensazione, come nel caso dei sogni, ci sembra altrettanto reale come se lo fosse. La nostra sensazione di irrealtà deriva dal fatto di aver già compreso di avere a che fare con un'immagine, e non può quindi essere la definizione di ciò che intendiamo per immagine. Non appena un'immagine inizia a ingannarci riguardo al suo status, ci inganna anche riguardo alle sue correlazioni, che sono ciò che intendiamo per "realtà".

(3) Questo ci porta al terzo modo di distinguere le immagini dalle sensazioni, ovvero in base alle loro cause ed effetti. Credo che questo sia l'unico valido criterio di distinzione. James, nel passo sul fuoco mentale che

non brucia veri bastoncini, distingue le immagini in base ai loro effetti, ma penso che la distinzione più affidabile sia quella in base alle loro cause. Il professor Stout (loc. cit., p. 127) afferma: "Una caratteristica distintiva di ciò che concordiamo nel chiamare sensazione è la sua modalità di produzione. Essa è causata da ciò che chiamiamo STIMOLO. Uno stimolo è sempre una condizione esterna al sistema nervoso stesso e che agisce su di esso". Credo che questa sia la visione corretta e che la distinzione tra immagini e sensazioni possa essere fatta solo tenendo conto della loro causalità. Le sensazioni provengono dagli organi di senso, mentre le immagini no. Non possiamo avere sensazioni visive al buio o con gli occhi chiusi, ma possiamo benissimo avere immagini visive in queste circostanze. Di conseguenza, le immagini sono state definite come "sensazioni eccitate centralmente", ovvero sensazioni che hanno la loro causa fisiologica solo nel cervello, e non anche negli organi di senso e nei nervi che dagli organi di senso conducono al cervello. Credo che l'espressione "sensazioni eccitate centralmente" presupponga più del necessario, poiché dà per scontato che un'immagine debba avere una causa fisiologica prossima. Questo è probabilmente vero, ma è un'ipotesi, e per i nostri scopi non necessaria. Sembrerebbe più appropriato, in base a ciò che possiamo osservare immediatamente, dire che un'immagine è causata, per associazione, da una sensazione o da un'altra immagine, in altre parole che ha una causa mnemica, il che non le impedisce di avere anche una causa fisica. E credo che si scoprirà che la causalità di un'immagine procede sempre secondo leggi mnemoniche, ovvero che è governata dall'abitudine e dall'esperienza passata. Se ascoltate un uomo che suona la pianola senza guardarlo, avrete immagini delle sue mani sui tasti come se stesse suonando il pianoforte; Se improvvisamente lo guardate mentre siete assorti nella musica, proverete un brivido di sorpresa quando noterete che le sue mani non toccano i tasti. L'immagine che avete delle sue mani è dovuta alle numerose volte in cui avete sentito suoni simili e allo stesso tempo avete visto le mani del pianista sul pianoforte. Quando l'abitudine e l'esperienza passata giocano un ruolo in questo, ci troviamo nel campo della causalità mnemica, in contrapposizione alla normale causalità fisica. E penso che, se potessimo considerare valida la differenza tra causalità fisica e mnemica, potremmo distinguere le immagini dalle sensazioni, in quanto aventi cause mnemiche, sebbene possano avere anche cause fisiche. Le sensazioni, d'altra parte, avranno solo cause fisiche.

Comunque sia, la distinzione praticamente effettiva tra sensazioni e immagini risiede nel fatto che, nella genesi delle sensazioni ma non delle immagini, gioca un ruolo essenziale la stimolazione dei nervi che trasmettono l'effetto al cervello, solitamente dalla superficie del corpo. E questo spiega perché immagini e sensazioni non sempre si distinguono per la loro natura intrinseca.

Le immagini si distinguono dalle sensazioni anche per i loro effetti. Le sensazioni, di norma, hanno effetti sia fisici che mentali. Quando si osserva il treno che si intendeva prendere partire dalla stazione, si percepiscono sia le posizioni successive del treno (effetti fisici) sia le ondate successive di rabbia e delusione (effetti mentali). Le immagini, al contrario, pur potendo produrre movimenti corporei, lo fanno secondo leggi mnemoniche, non secondo le leggi della fisica. Tutti i loro effetti, di qualunque natura, seguono leggi mnemoniche. Ma questa differenza è meno adatta a una definizione precisa rispetto alla differenza relativa alle cause.

Il professor Watson, come logica conseguenza della sua teoria comportamentista, nega completamente l'esistenza di fenomeni osservabili quali le immagini. Le sostituisce tutte con deboli sensazioni, e soprattutto con la pronuncia di parole sottovoce. Quando "pensiamo" a un tavolo (per esempio), anziché vederlo, secondo lui, di solito compiamo piccoli movimenti della gola e della lingua che, se fossero più pronunciati, ci porterebbero a pronunciare la parola "tavolo". Riprenderò in considerazione la sua posizione in relazione alle parole; per ora mi interessa solo confutare la sua negazione delle immagini. Questa negazione è esposta sia nel suo libro sul "Comportamento" sia in un articolo intitolato "Immagine e affetto nel comportamento" pubblicato sul "Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods", vol. X (luglio 1913). Mi sembra che in questo caso sia stato indotto a negare fatti evidenti nell'interesse di una teoria, ovvero la presunta impossibilità dell'introspezione. Nella lezione VI ho trattato la teoria; ora desidero ribadire che i fatti sono innegabili.

Le immagini sono di vario tipo, a seconda della natura delle sensazioni che riproducono. Le immagini di movimenti corporei, come quelle che abbiamo quando immaginiamo di muovere un braccio o, su scala minore, di pronunciare una parola, potrebbero essere spiegate, secondo la teoria del professor Watson, come costituite in realtà da piccoli movimenti incipienti che, se amplificati e prolungati, sarebbero i movimenti che diciamo di

immaginare. Se ciò sia vero o meno potrebbe anche essere verificato sperimentalmente. Se esistesse uno strumento delicato per registrare i piccoli movimenti della bocca e della gola, potremmo inserirlo nella bocca di una persona e poi chiederle di recitare una poesia a se stessa, per quanto possibile solo con l'immaginazione. Non mi sorprenderei affatto se si scoprisse che effettivamente si verificano piccoli movimenti mentre la persona ripete "mentalmente" i versi. Il punto è importante, perché ciò che viene chiamato "pensiero" consiste principalmente (anche se non credo del tutto) in un linguaggio interiore. Se il professor Watson ha ragione riguardo al linguaggio interiore, tutta questa area viene trasferita dall'immaginazione alla sensazione. Ma poiché la questione si presta a una risoluzione sperimentale, sarebbe un'imprudenza gratuita esprimere un'opinione in assenza di tale risoluzione.

Ma le immagini visive e uditive sono molto più difficili da trattare in questo modo, perché mancano del collegamento con gli eventi fisici del mondo esterno che caratterizza le sensazioni visive e uditive. Supponiamo, ad esempio, che io sia seduto nella mia stanza, dove c'è una poltrona vuota. Chiudo gli occhi e richiamo alla mente l'immagine di un amico seduto sulla poltrona. Se proietto la mia immagine nel mondo della fisica, essa contraddice tutte le normali leggi fisiche. Il mio amico ha raggiunto la poltrona senza entrare dalla porta nel modo consueto; un'indagine successiva dimostrerà che in quel momento si trovava altrove. Se considerata come una sensazione, la mia immagine ha tutti i segni del soprannaturale. La mia immagine, quindi, è considerata un evento dentro di me, non come avente quella posizione nell'ordinato susseguirsi degli avvenimenti del mondo pubblico che appartiene alle sensazioni. Affermando che si tratta di un evento dentro di me, lasciamo aperta la possibilità che possa essere causato FISIOLOGICAMENTE: la sua intimità potrebbe essere dovuta solo al suo collegamento con il mio corpo. Ma in ogni caso non si tratta di un evento pubblico, come una persona reale che entra dalla porta e si siede sulla mia sedia. E non può, come il dialogo interiore, essere considerata una sensazione di PICCOLA ENTITÀ, poiché occupa un'area del mio campo visivo altrettanto ampia quanto quella che occuperebbe la sensazione reale.

Il professor Watson afferma: "Dovrei abbandonare del tutto l'immaginazione e tentare di dimostrare che ogni pensiero naturale si svolge in termini di processi sensomotori nella laringe". Questa visione mi sembra

in netta contraddizione con l'esperienza. Se si cerca di convincere una persona non istruita che non può evocare l'immagine visiva di un amico seduto su una sedia, ma può solo usare le parole per descrivere come sarebbe una situazione del genere, concluderà che siete pazzi. (Questa affermazione si basa su un esperimento.) Galton, come tutti sanno, ha studiato l'immaginazione visiva e ha scoperto che l'istruzione tende a sopprimerla: i membri della Royal Society risultavano averne molta meno delle loro mogli. Non vedo alcun motivo per dubitare della sua conclusione che l'abitudine alle attività astratte renda gli uomini colti molto inferiori alla media nella capacità di visualizzare e molto più occupati esclusivamente con le parole nel loro "pensiero". E il professor Watson è un uomo molto colto.

D'ora in poi darò per scontata l'esistenza delle immagini e la loro distinzione dalle sensazioni per le cause che le caratterizzano, nonché, in misura minore, per i loro effetti. Nella loro natura intrinseca, sebbene spesso differiscano dalle sensazioni per essere più sfocate, vaghe o deboli, non sempre o universalmente si differenziano da esse in alcun modo che possa essere utilizzato per definirle. La loro riservatezza non deve costituire un ostacolo al loro studio scientifico, così come non lo è la riservatezza delle sensazioni corporee. Le sensazioni corporee sono ammesse persino dai critici più severi dell'introspezione, sebbene, come le immagini, possano essere osservate da un solo osservatore. Bisogna tuttavia ammettere che le leggi della comparsa e della scomparsa delle immagini sono poco conosciute e difficili da scoprire, perché non siamo aiutati, come nel caso delle sensazioni, dalla nostra conoscenza del mondo fisico.

Rimane un punto molto importante riguardo alle immagini, che ci occuperà a lungo in seguito, e cioè la loro somiglianza con sensazioni precedenti. Si dice che siano "copie" di sensazioni, sempre per quanto riguarda le qualità semplici che le compongono, anche se non sempre per quanto riguarda il modo in cui queste sono combinate. Si ritiene generalmente che non possiamo immaginare una sfumatura di colore che non abbiamo mai visto, o un suono che non abbiamo mai udito. Su questo argomento Hume è il classico. Egli afferma, nelle definizioni già citate:

«Quelle percezioni che si presentano con maggiore forza e violenza, possiamo chiamarle IMPRESSIONI; e con questo nome comprendo tutte le nostre sensazioni, passioni ed emozioni, nel momento in cui si manifestano

per la prima volta nell'anima. Per IDEE intendo le deboli immagini di queste nel pensiero e nel ragionamento.»

Successivamente, spiega la differenza tra idee semplici e complesse, e chiarisce che un'idea complessa può presentarsi senza alcuna impressione complessa corrispondente. Per quanto riguarda le idee semplici, afferma invece che "ogni idea semplice ha un'impressione semplice che le somiglia, e ogni impressione semplice ha un'idea corrispondente". Prosegue enunciando il principio generale secondo cui "tutte le nostre idee semplici, nella loro prima apparizione, derivano da impressioni semplici, che sono ad esse corrispondenti e che esse rappresentano esattamente" ("Trattato sulla natura umana", Parte I, Sezione I).

È proprio questo fatto, ovvero la somiglianza delle immagini con le sensazioni precedenti, che ci permette di definirle immagini "di" questo o quello. Per la comprensione della memoria, e della conoscenza in generale, la somiglianza riconoscibile tra immagini e sensazioni è di fondamentale importanza.

Stabilire i principi di Hume presenta delle difficoltà, e sussistono dubbi sulla loro esatta veridicità. In effetti, egli stesso indicò un'eccezione subito dopo aver enunciato la sua massima. Ciononostante, è impossibile dubitare che, nella maggior parte dei casi, le immagini semplici siano copie di sensazioni semplici simili, verificatesi in precedenza, e che lo stesso valga per le immagini complesse in tutti i casi di memoria, a differenza della mera immaginazione. La nostra capacità di agire in riferimento a ciò che è sensibilmente assente è in gran parte dovuta a questa caratteristica delle immagini, sebbene, con il progredire dell'istruzione, le immagini tendano a essere sempre più sostituite dalle parole. Nelle prossime due lezioni approfondiremo ampiamente l'argomento delle immagini come copie di sensazioni. Quanto detto finora serve solo a ricordare che questa è la loro caratteristica più rilevante.

Non sono affatto convinto che la distinzione tra immagini e sensazioni sia in definitiva valida, e sarei lieto di essere persuaso che le immagini possano essere ricondotte a sensazioni di un tipo particolare. Credo tuttavia che sia chiaro che, almeno nel caso delle immagini uditive e visive, esse differiscono dalle normali sensazioni uditive e visive, e pertanto costituiscono una classe di eventi riconoscibile, anche se ciò dovesse dimostrare che possono essere

considerate una sottoclasse delle sensazioni. Questo è tutto ciò che è necessario per giustificare l'uso delle immagini che verrà fatto in seguito.

LEZIONE IX. MEMORIA

La memoria, che prenderemo in esame oggi, ci introduce alla conoscenza in una delle sue forme. L'analisi della conoscenza ci impegnerà fino alla fine della tredicesima lezione e rappresenta la parte più difficile di tutta la nostra impresa.

Personalmente non credo che l'analisi della conoscenza possa essere effettuata interamente per mezzo di una mera osservazione esterna, come quella impiegata dai comportamentisti. Tratterò questo argomento in lezioni successive. In questa lezione tenterò di analizzare la memoria-conoscenza, sia come introduzione al problema della conoscenza in generale, sia perché la memoria, in qualche forma, è presupposta in quasi tutte le altre forme di conoscenza. Abbiamo concluso che la sensazione non è una forma di conoscenza. Ci si sarebbe tuttavia potuti aspettare che iniziassimo la nostra discussione sulla conoscenza con la PERCEZIONE, ovvero con quell'esperienza integrale delle cose nell'ambiente, dalla quale la sensazione viene estratta dall'analisi psicologica. Ciò che chiamiamo percezione si differenzia dalla sensazione per il fatto che gli elementi sensoriali evocano associazioni abituali – immagini e aspettative dei loro correlati usuali – tutte soggettivamente indistinguibili dalla sensazione stessa. Il FATTO dell'esperienza passata è essenziale per produrre questo completamento della sensazione, ma non il RICORDO dell'esperienza passata. Gli elementi non sensoriali della percezione possono essere interamente spiegati come il risultato dell'abitudine, prodotta da frequenti correlazioni. La percezione, secondo la nostra definizione nella Lezione VII, non è una forma di conoscenza più di quanto lo sia la sensazione, se non nella misura in cui implica aspettative. I problemi puramente psicologici che solleva non sono molto difficili, sebbene a volte siano stati resi artificialmente oscuri dalla riluttanza ad ammettere la fallibilità degli elementi non sensoriali della percezione. D'altra parte, la memoria solleva molti problemi difficili e molto importanti, che è necessario considerare al più presto.

Una delle ragioni per cui è importante trattare la memoria in questa fase iniziale è che sembra essere coinvolta nel fatto che le immagini vengono riconosciute come "copie" di esperienze sensibili passate. Nella lezione precedente ho accennato al principio di Hume secondo cui "tutte le nostre idee semplici, nella loro prima apparizione, derivano da impressioni semplici,

che sono ad esse corrispondenti e che esse rappresentano esattamente". Che questo principio sia soggetto o meno a eccezioni, tutti concorderebbero sul fatto che esso contenga un'ampia dose di verità, sebbene la parola "esattamente" possa sembrare un'esagerazione, e potrebbe apparire più corretto dire che le idee rappresentano APPROSSIMATIVAMENTE le impressioni. Tali modifiche al principio di Hume, tuttavia, non inficiano il problema che desidero sottoporre alla vostra attenzione, ovvero: perché crediamo che le immagini siano, talvolta o sempre, approssimativamente o esattamente, copie delle sensazioni? Che tipo di prove esistono? E che tipo di prove sono logicamente possibili? La difficoltà di questa questione risiede nel fatto che la sensazione che un'immagine dovrebbe riprodurre appartiene al passato, ovvero al momento in cui l'immagine esiste, e può quindi essere conosciuta solo attraverso la memoria, mentre, d'altra parte, la memoria delle sensazioni passate sembra possibile solo per mezzo di immagini presenti. Come possiamo dunque trovare un modo per confrontare l'immagine presente con la sensazione passata? Il problema è altrettanto acuto sia che si affermi che le immagini differiscono dai loro prototipi, sia che si affermi che vi assomigliano; è la possibilità stessa del confronto che risulta difficile da comprendere.* Pensiamo di poter sapere se sono simili o diverse, ma non riusciamo a riunirle in un'unica esperienza e a confrontarle. Per affrontare questo problema, è necessaria una teoria della memoria. In questo modo, l'intera questione dello status delle immagini come "copie" è intrinsecamente legata all'analisi della memoria.

* Come, ad esempio, possiamo ottenere una conoscenza come la seguente: "Se guardiamo, diciamo, un naso rosso e lo percepiamo, e dopo un po' di tempo ekphore, la sua immagine mnemonica, notiamo immediatamente quanto diversa, nella sua somiglianza, questa immagine mnemonica sia alla percezione originale" (A. Wohlgemuth, "Sui sentimenti e la loro correlazione neurale con un esame di la natura del dolore", "Journal of Psychology", vol. VIII, parte IV, giugno 1917).

Nell'esaminare le credenze sulla memoria, è necessario tenere a mente alcuni punti. In primo luogo, tutto ciò che costituisce una credenza sulla memoria accade ora, non in quel tempo passato a cui la credenza si riferisce. Non è logicamente necessario per l'esistenza di una credenza sulla memoria che l'evento ricordato si sia verificato, o addirittura che il passato sia esistito. Non c'è alcuna impossibilità logica nell'ipotesi che il mondo sia nato cinque minuti fa, esattamente com'era allora, con una popolazione che "ricordava"

un passato completamente irreale. Non esiste una connessione logicamente necessaria tra eventi avvenuti in momenti diversi; pertanto, nulla di ciò che accade ora o accadrà in futuro può confutare l'ipotesi che il mondo sia iniziato cinque minuti fa. Quindi, gli eventi che vengono CHIAMATI conoscenza del passato sono logicamente indipendenti dal passato; sono completamente analizzabili in contenuti presenti, che potrebbero, teoricamente, essere esattamente ciò che sono anche se non fosse esistito alcun passato.

Non sto suggerendo che l'inesistenza del passato debba essere considerata un'ipotesi seria. Come tutte le ipotesi scettiche, è logicamente sostenibile, ma non interessante. Tutto ciò che faccio è usare la sua sostenibilità logica come ausilio per l'analisi di ciò che accade quando ricordiamo.

In secondo luogo, le immagini senza credenze sono insufficienti a costituire la memoria; e le abitudini lo sono ancor meno. Il comportamentista, che tenta di fare della psicologia una registrazione del comportamento, deve fidarsi della propria memoria per effettuare tale registrazione. "Abitudine" è un concetto che implica il verificarsi di eventi simili in momenti diversi; se il comportamentista è convinto dell'esistenza di un fenomeno come l'abitudine, ciò può dipendere solo dalla sua fiducia nella memoria, quando questa gli assicura che ci sono stati altri momenti simili. E lo stesso vale per le immagini. Se vogliamo sapere come si suppone che sappiamo – ovvero che le immagini sono "copie", accurate o inaccurate, di eventi passati – qualcosa di più del semplice verificarsi delle immagini deve contribuire a costituire questa conoscenza. Infatti, la loro mera presenza, di per sé, non suggerirebbe alcuna connessione con qualcosa che sia accaduto in precedenza.

Possiamo costituire la memoria a partire da immagini associate a credenze appropriate? Possiamo supporre che le immagini mnestiche, quando si presentano nella memoria reale, siano (a) note per essere copie, (b) talvolta note per essere copie imperfette (cfr. nota a piè di pagina nella pagina precedente). Come è possibile sapere che un'immagine mnestica è una copia imperfetta, senza disporre di una copia più accurata con cui sostituirla? Questo sembrerebbe suggerire che possediamo un modo di conoscere il passato indipendente dalle immagini, tramite il quale potremmo criticare le immagini mnestiche. Ma non credo che tale inferenza sia giustificata.

Formalmente, dalla nostra conoscenza del passato attraverso immagini di cui riconosciamo l'inesattezza, deriva che tali immagini devono possedere

due caratteristiche che ci permettano di suddividerle in due serie: una corrispondente al periodo più o meno remoto del passato a cui si riferiscono, e l'altra alla nostra maggiore o minore fiducia nella loro accuratezza. Analizzeremo prima il secondo punto.

La nostra fiducia o sfiducia nell'accuratezza di un'immagine mnemonica deve, in casi fondamentali, basarsi su una caratteristica dell'immagine stessa, poiché non possiamo evocare il passato in modo corporeo e confrontarlo con l'immagine presente. Si potrebbe suggerire che la caratteristica richiesta sia la vaghezza, ma non credo sia così. A volte abbiamo immagini che non sono affatto particolarmente vaghe, eppure non ci fidiamo: ad esempio, sotto l'effetto della stanchezza possiamo vedere il volto di un amico vivido e chiaro, ma orribilmente distorto. In tal caso diffidiamo della nostra immagine nonostante sia insolitamente nitida. Credo che la caratteristica che ci permette di distinguere le immagini di cui ci fidiamo sia la sensazione di FAMILIARITÀ che le accompagna. Alcune immagini, come alcune sensazioni, ci sembrano molto familiari, mentre altre ci sembrano estranee. La familiarità è una sensazione che può avere diversi gradi. Nell'immagine di un volto ben noto, ad esempio, alcune parti possono sembrarci più familiari di altre; quando ciò accade, abbiamo più fiducia nell'accuratezza delle parti familiari che in quella delle parti non familiari. Credo che sia attraverso questo meccanismo che sviluppiamo un giudizio critico sulle immagini, non tramite una memoria priva di immagini con cui le confrontiamo. Tornerò a breve sulla questione della familiarità.

Passo ora all'altra caratteristica che le immagini mnestiche devono possedere per spiegare la nostra conoscenza del passato. Devono avere una qualche caratteristica che ci permetta di considerarle come riferite a porzioni più o meno remote del passato. Vale a dire, se supponiamo che A sia l'evento ricordato, B il ricordo e t l'intervallo di tempo tra A e B, deve esistere una qualche caratteristica di B che sia suscettibile di gradi e che, nei ricordi datati con precisione, vari al variare di t. Può aumentare con l'aumentare di t, o diminuire con l'aumentare di t. La questione di quale di questi fenomeni si verifichi non è di alcuna importanza per la validità teorica della caratteristica in questione.

In realtà, sono indubbiamente diversi i fattori che concorrono a darci la sensazione di maggiore o minore distanza da un evento ricordato. Potrebbe esserci una sensazione specifica che potremmo definire "senso di passato",

soprattutto per quanto riguarda la memoria immediata. Ma oltre a questo, ci sono altri elementi. Uno di questi è il contesto. Un ricordo recente ha, di solito, più contesto di uno più remoto. Quando un evento ricordato ha un contesto ricordato, ciò può avvenire in due modi: (a) tramite immagini successive nello stesso ordine dei loro prototipi, oppure (b) ricordando un intero processo simultaneamente, nello stesso modo in cui si può percepire un processo presente, attraverso sensazioni alcolistiche che, svanendo, acquisiscono il segno di un passato recente in misura crescente, e vengono quindi collocate in una serie mentre sono tutte sensibilmente presenti. Sarà il contesto in questo secondo senso, più specificamente, a darci la sensazione di vicinanza o lontananza di un evento ricordato.

Naturalmente, c'è una differenza tra conoscere la relazione temporale di un evento ricordato rispetto al presente e conoscere l'ordine temporale di due eventi ricordati. Molto spesso la nostra conoscenza della relazione temporale di un evento ricordato rispetto al presente viene dedotta dalle sue relazioni temporali con altri eventi ricordati. Sembrerebbe che solo gli eventi piuttosto recenti possano essere collocati con una certa precisione per mezzo di sentimenti che ne indicano la relazione temporale con il presente, ma è chiaro che tali sentimenti devono svolgere un ruolo essenziale nel processo di datazione degli eventi ricordati.

Possiamo quindi affermare che le immagini sono da noi considerate copie più o meno accurate di eventi passati perché ci giungono con due tipi di sensazioni: (1) quelle che possiamo definire sensazioni di familiarità; (2) quelle che possono essere raggruppate come sensazioni che danno un senso di passato. Le prime ci portano a fidarci dei nostri ricordi, le seconde ad assegnarvi una collocazione temporale.

Dobbiamo ora analizzare la credenza mnemonica, in contrapposizione alle caratteristiche delle immagini che ci inducono a basare su di esse le credenze mnemoniche.

Se avessimo mantenuto il "soggetto" o "atto" nella conoscenza, l'intero problema della memoria sarebbe stato relativamente semplice. Avremmo potuto affermare che ricordare è una relazione diretta tra l'atto o soggetto presente e l'evento passato ricordato: l'atto di ricordare è presente, sebbene il suo oggetto sia passato. Ma il rifiuto del soggetto rende necessaria una teoria più complessa. Ricordare deve essere un evento presente in qualche modo

simile o correlato a ciò che viene ricordato. Ed è difficile trovare un fondamento, se non pragmatico, per supporre che la memoria non sia pura illusione, se, come sembra essere il caso, non esiste, a parte la memoria, alcun modo per accertare che vi sia stato realmente un evento passato avente la relazione richiesta con il nostro ricordo presente. Ciò che, se seguissimo la terminologia di Meinong, dovremmo chiamare "oggetto" nella memoria, cioè l'evento passato che si dice stiamo ricordando, è spiacevolmente distante dal "contenuto", cioè l'evento mentale presente nel ricordare. Esiste un divario imbarazzante tra i due, che solleva difficoltà per la teoria della conoscenza. Ma non dobbiamo falsificare l'osservazione per evitare difficoltà teoriche. Per ora, quindi, tralasciamo questi problemi e cerchiamo di scoprire cosa accade realmente nella memoria.

Alcuni punti possono essere considerati fissi, e tali devono essere raggiunti da qualsiasi teoria della memoria. In questo caso, come nella maggior parte degli altri, ciò che può essere dato per certo a priori è piuttosto vago. Lo studio di qualsiasi argomento è come l'osservazione continua di un oggetto che ci si avvicina lungo una strada: ciò che è certo all'inizio è la vaga consapevolezza che ESISTE UN QUALCHE oggetto sulla strada. Se si tenta di essere meno vaghi e si afferma che l'oggetto è un elefante, o un uomo, o un cane rabbioso, si corre il rischio di commettere un errore; ma lo scopo dell'osservazione continua è proprio quello di consentire di giungere a una conoscenza più precisa. Allo stesso modo, nello studio della memoria, le certezze da cui si parte sono molto vaghe, e le proposizioni più precise a cui si cerca di giungere sono meno certe dei dati nebulosi di partenza. Ciononostante, nonostante il rischio di errore, la precisione è l'obiettivo a cui dobbiamo aspirare.

Il primo dei nostri dati, vaghi ma indubbi, è che esista una conoscenza del passato. Non sappiamo ancora con precisione cosa intendiamo per "conoscenza", e dobbiamo ammettere che in ogni singolo caso la nostra memoria potrebbe essere fallace. Tuttavia, a prescindere da ciò che uno scettico potrebbe obiettare in teoria, non possiamo praticamente dubitare di esserci alzati stamattina, di aver fatto diverse cose ieri, che si sia combattuta una grande guerra, e così via. Quanto la nostra conoscenza del passato sia dovuta alla memoria e quanto ad altre fonti è ovviamente una questione da indagare, ma non c'è dubbio che la memoria costituisca una parte indispensabile della nostra conoscenza del passato.

Il secondo dato è che certamente abbiamo una maggiore capacità di conoscere il passato che il futuro. Sappiamo alcune cose sul futuro, ad esempio quali eclissi ci saranno; ma questa conoscenza è frutto di elaborati calcoli e inferenze, mentre parte della nostra conoscenza del passato ci giunge senza sforzo, nello stesso modo immediato in cui acquisiamo conoscenza degli eventi nel nostro ambiente presente. Potremmo provvisoriamente, anche se forse non del tutto correttamente, definire la "memoria" come quel modo di conoscere il passato che non ha un analogo nella nostra conoscenza del futuro; una tale definizione servirebbe almeno a delineare il problema di cui ci occupiamo, sebbene alcune aspettative possano meritare di essere paragonate alla memoria per quanto riguarda l'immediatezza.

Un terzo punto, forse non così certo come i due precedenti, è che la verità della memoria non può essere interamente pratica, come i pragmatisti vorrebbero che fosse ogni verità. Sembra chiaro che alcune delle cose che ricordo siano banali e prive di qualsiasi importanza visibile per il futuro, ma che la mia memoria sia vera (o falsa) in virtù di un evento passato, non in virtù di eventuali conseguenze future della mia credenza. La definizione di verità come corrispondenza tra credenze e fatti appare particolarmente evidente nel caso della memoria, in contrapposizione non solo alla definizione pragmatista, ma anche a quella idealista per mezzo della coerenza. Queste considerazioni, tuttavia, ci allontanano dalla psicologia, alla quale dobbiamo ora tornare.

È importante non confondere le due forme di memoria che Bergson distingue nel secondo capitolo del suo "Materia e memoria", ovvero quella che consiste nell'abitudine e quella che consiste nel ricordo indipendente. Egli fa l'esempio dell'imparare una lezione a memoria: quando la conosco a memoria si dice che la "ricordo", ma questo significa semplicemente che ho acquisito determinate abitudini; d'altra parte, il mio ricordo (per esempio) della seconda volta che ho letto la lezione mentre la stavo imparando è il ricordo di un evento unico, accaduto una sola volta. Il ricordo di un evento unico non può, secondo Bergson, essere costituito interamente dall'abitudine, ed è in realtà qualcosa di radicalmente diverso dalla memoria che è abitudine. Solo il ricordo è vera memoria. Questa distinzione è fondamentale per la comprensione della memoria. Ma non è così facile da mettere in pratica come lo è da formulare in teoria. L'abitudine è una caratteristica molto invadente della nostra vita mentale, ed è spesso presente dove a prima vista sembra non

esserci. Ad esempio, abbiamo l'abitudine di ricordare un evento unico. Una volta descritto l'evento, le parole che abbiamo usato diventano facilmente abituali. Potremmo persino aver usato le parole per descriverlo a noi stessi mentre accadeva; in tal caso, l'abitudine di queste parole potrebbe svolgere la funzione della vera memoria di Bergson, mentre in realtà non è altro che memoria abitudinaria. Un grammofono, con l'aiuto di dischi adatti, potrebbe raccontarci gli eventi del suo passato; e le persone non sono poi così diverse dai grammofoni come amano credere.

Nonostante la difficoltà di distinguere in pratica le due forme di memoria, non c'è dubbio che entrambe esistano. Posso sforzarmi ora di ricordare cose che non ricordavo prima, come ad esempio cosa ho mangiato a colazione stamattina, e difficilmente può essere solo l'abitudine a permettermi di farlo. È questo tipo di evento che costituisce l'essenza della memoria. Finché non avremo analizzato cosa accade in un caso come questo, non saremo riusciti a comprendere la memoria.

Il tipo di memoria di cui ci occupiamo qui è quello che costituisce una forma di conoscenza. Se la conoscenza stessa sia riconducibile all'abitudine è una questione alla quale tornerò in una lezione successiva; per ora mi limito a sottolineare che, qualunque sia la vera analisi della conoscenza, la conoscenza di eventi passati non è dimostrata da un comportamento dovuto a esperienze passate. Il fatto che un uomo sappia recitare una poesia non dimostra che ricordi alcuna occasione precedente in cui l'ha recitata o letta. Allo stesso modo, le prestazioni degli animali nell'uscire da gabbie o labirinti a cui sono abituati non dimostrano che ricordino di essersi trovati nella stessa situazione in precedenza. Gli argomenti a favore (ad esempio) della memoria nelle piante sono solo argomenti a favore della memoria abitudinaria, non della memoria della conoscenza. Gli argomenti di Samuel Butler a favore dell'idea che un animale ricordi qualcosa della vita dei suoi antenati* sono, se esaminati attentamente, solo argomenti a favore della memoria abitudinaria. I due libri di Semon, menzionati in una lezione precedente, non trattano in modo approfondito il concetto di memoria-conoscenza. Forniscono leggi secondo le quali le immagini di eventi passati affiorano alla nostra mente, ma non discutono la nostra convinzione che queste immagini si riferiscano a eventi passati, che è ciò che costituisce la memoria-conoscenza. È proprio questo aspetto che interessa la teoria della conoscenza. Ne parlerò come di memoria "vera", per distinguerla dalla semplice abitudine

acquisita attraverso l'esperienza passata. Prima di considerare la memoria vera, è opportuno esaminare due elementi che confluiscono nella memoria, ovvero il senso di familiarità e il riconoscimento.

* Si veda il suo saggio "Vita, abitudini e memoria inconscia".

Spesso abbiamo la sensazione che qualcosa nel nostro ambiente sensibile sia familiare, senza però ricordare con precisione occasioni precedenti in cui l'abbiamo visto. Questa sensazione si manifesta solitamente in luoghi che frequentiamo spesso, come a casa o in strade familiari. La maggior parte delle persone e degli animali trova essenziale per la propria felicità trascorrere gran parte del tempo in ambienti familiari, che risultano particolarmente confortanti quando si profila un pericolo. La sensazione di familiarità si presenta con diversi gradi di intensità, fino al vago presentimento di aver già visto una persona. Non è sempre affidabile; quasi tutti hanno sperimentato, almeno una volta, la ben nota illusione che tutto ciò che sta accadendo ora sia già accaduto in passato. Ci sono casi in cui la familiarità non si lega a un oggetto specifico, ma si percepisce semplicemente una vaga sensazione che QUALCOSA sia familiare. Ne è un esempio "Il fumo" di Turgenev, in cui il protagonista è a lungo tormentato dalla sensazione che qualcosa nel suo presente gli richiami qualcosa del passato, e alla fine la riconduce all'odore dell'eliotropio. Ogni volta che si presenta una sensazione di familiarità senza un oggetto definito, ci spinge a esplorare l'ambiente circostante finché non siamo certi di aver trovato l'oggetto appropriato, il che ci porta al giudizio: "QUESTO è familiare". Credo che possiamo considerare la familiarità come un sentimento definito, capace di esistere anche senza un oggetto, ma che normalmente si pone in una relazione specifica con qualche elemento dell'ambiente, relazione che esprimiamo a parole dicendo che l'elemento in questione è familiare. Il giudizio che ciò che è familiare sia già stato sperimentato in precedenza è frutto della riflessione e non fa parte della sensazione di familiarità, come si potrebbe supporre provi un cavallo quando torna nella sua stalla. Pertanto, nessuna conoscenza del passato può essere ricavata dalla sola sensazione di familiarità.

Un ulteriore stadio è il RICONOSCIMENTO. Questo può essere inteso in due sensi: il primo si verifica quando una cosa non solo ci sembra familiare, ma sappiamo che è proprio quella. Riconosciamo il nostro amico Jones, riconosciamo i gatti e i cani quando li vediamo, e così via. In questo caso,

abbiamo una chiara influenza dell'esperienza passata, ma non necessariamente una conoscenza effettiva del passato. Quando vediamo un gatto, sappiamo che è un gatto per via di gatti che abbiamo visto in precedenza, ma di norma non ricordiamo al momento alcuna occasione specifica in cui ne abbiamo visto uno. Il riconoscimento in questo senso non implica necessariamente più di un'abitudine associativa: il tipo di oggetto che stiamo vedendo in quel momento è associato alla parola "gatto", o a un'immagine uditiva di fusa, o a qualsiasi altra caratteristica che ci capita di riconoscere nel gatto in quel momento. Naturalmente, siamo in grado di giudicare, quando riconosciamo un oggetto, di averlo già visto, ma questo giudizio va oltre il riconoscimento in questo primo senso, e molto probabilmente è impossibile per gli animali che tuttavia hanno l'esperienza del riconoscimento in questo primo senso del termine.

Esiste tuttavia un altro significato del termine, in cui per riconoscimento intendiamo non la conoscenza del nome di una cosa o di qualche sua altra proprietà, ma la consapevolezza di averla già vista in precedenza. In questo senso, il riconoscimento implica la conoscenza del Digiuno. Questa conoscenza è memoria in un certo senso, sebbene in un altro non lo sia. Non implica un ricordo preciso di un evento passato definito, ma solo la consapevolezza che qualcosa che sta accadendo ora è simile a qualcosa che è accaduto prima. Si differenzia dal senso di familiarità in quanto è cognitivo; è una credenza o un giudizio, cosa che il senso di familiarità non è. Non desidero intraprendere l'analisi della credenza in questo momento, poiché sarà l'argomento della dodicesima lezione; per ora desidero solo sottolineare il fatto che il riconoscimento, nel nostro secondo senso, consiste in una credenza, che possiamo esprimere approssimativamente con le parole: "Questo è già esistito prima".

Vi sono, tuttavia, diversi punti in cui una simile descrizione del riconoscimento risulta inadeguata. Innanzitutto, a prima vista potrebbe sembrare più corretto definire il riconoscimento come "l'ho già visto prima" piuttosto che come "questo è già esistito prima". Noi riconosciamo una cosa (si potrebbe obiettare) come qualcosa che è già esistito nella nostra esperienza, qualunque cosa ciò significhi; non la riconosciamo semplicemente come qualcosa che è già esistito nel mondo. Non sono sicuro che ci sia nulla di sostanziale in questo punto. La definizione di "la mia esperienza" è complessa; in senso lato, comprende tutto ciò che è connesso a

ciò che sto vivendo ora attraverso determinati legami, tra i quali le varie forme di memoria sono tra i più importanti. Pertanto, se riconosco una cosa, l'occasione della sua precedente esistenza in virtù della quale la riconosco fa parte della "mia esperienza" per DEFINIZIONE: il riconoscimento sarà uno dei segni distintivi della mia esperienza rispetto al resto del mondo. Certo, le parole "questo è già esistito" sono una traduzione molto inadeguata di ciò che accade realmente quando formiamo un giudizio di riconoscimento, ma questo è inevitabile: le parole sono formulate per esprimere un livello di pensiero tutt'altro che primitivo e sono del tutto incapaci di esprimere un evento così elementare come il riconoscimento. Tornerò su quella che è praticamente la stessa questione in relazione alla vera memoria, che solleva problemi esattamente analoghi.

Un secondo punto è che, quando riconosciamo qualcosa, in realtà non si tratta esattamente della stessa cosa, ma solo di qualcosa di simile, che abbiamo sperimentato in un'occasione precedente. Supponiamo che l'oggetto in questione sia il volto di un amico. Il volto di una persona cambia continuamente e non è mai esattamente lo stesso in due occasioni diverse. Il senso comune lo considera come un unico volto con espressioni diverse; ma le diverse espressioni esistono realmente, ciascuna al suo momento opportuno, mentre l'unico volto è semplicemente una costruzione logica. Consideriamo due oggetti come uguali, per ragioni di senso comune, quando la reazione che suscitano è praticamente la stessa. Due apparizioni visive, a entrambe le quali è appropriato dire: "Ciao, Jones!", sono considerate apparizioni di un unico oggetto identico, ovvero Jones. Il nome "Jones" è applicabile a entrambe, ed è solo la riflessione che ci mostra che molti particolari diversi si uniscono per formare il significato del nome "Jones". Ciò che vediamo in una data occasione non è l'intera serie di particolari che compongono Jones, ma solo uno di essi (o alcuni in rapida successione). In un'altra occasione vediamo un altro membro della serie, ma è sufficientemente simile da poter essere considerato lo stesso dal punto di vista del senso comune. Di conseguenza, quando giudichiamo "Ho già visto QUESTO prima", giudichiamo erroneamente se "questo" viene inteso come riferito all'effettivo elemento del mondo che stiamo osservando in quel momento. La parola "questo" deve essere interpretata in modo vago, in modo da includere qualsiasi cosa sufficientemente simile a ciò che stiamo osservando in quel momento. Anche qui troveremo un punto simile per

quanto riguarda la vera memoria; e in relazione alla vera memoria prenderemo nuovamente in considerazione questo punto. Talvolta, chi predilige le visioni comportamentiste suggerisce che il riconoscimento consista nel comportarsi allo stesso modo, quando uno stimolo viene ripetuto, come ci siamo comportati la prima volta che si è presentato. Questo sembra essere l'esatto opposto della verità. L'essenza del riconoscimento sta nella DIFFERENZA tra uno stimolo ripetuto e uno nuovo. La prima volta non c'è riconoscimento; la seconda sì. In effetti, il riconoscimento è un altro esempio della peculiarità delle leggi causali in psicologia, ovvero che l'unità causale non è un singolo evento, ma due o più eventi. L'abitudine è il principale esempio di ciò, ma il riconoscimento ne è un altro. Uno stimolo che si verifica una volta ha un certo effetto; verificandosi due volte, ha l'ulteriore effetto del riconoscimento. Pertanto, il fenomeno del riconoscimento ha come causa le due occasioni in cui lo stimolo si è verificato; nessuna delle due, presa singolarmente, è sufficiente. Questa complessità delle cause in psicologia potrebbe essere collegata alle argomentazioni di Bergson contro la ripetizione nel mondo mentale. Ciò non dimostra che non esistano leggi causali in psicologia, come suggerisce Bergson; ma dimostra che le leggi causali della psicologia sono, a prima vista, molto diverse da quelle della fisica.Sulla possibilità di spiegare la differenza come dovuta alle peculiarità del tessuto nervoso ho già accennato, ma questa possibilità non deve essere dimenticata se siamo tentati di trarre deduzioni metafisiche ingiustificate.

La vera memoria, che ora dobbiamo sforzarci di comprendere, consiste nella conoscenza di eventi passati, ma non di tutta la conoscenza di questo tipo. Una parte della conoscenza di eventi passati, ad esempio quella che apprendiamo leggendo la storia, è paragonabile alla conoscenza che possiamo acquisire riguardo al futuro: si ottiene per inferenza, non (per così dire) spontaneamente. Esiste una distinzione simile nella nostra conoscenza del presente: una parte di essa si ottiene attraverso i sensi, un'altra in modo più indiretto. So che in questo momento ci sono diverse persone per le strade di New York, ma non lo so nello stesso modo immediato in cui so delle persone che vedo guardando fuori dalla finestra. Non è facile stabilire con precisione in cosa consista la differenza tra questi due tipi di conoscenza, ma è facile percepirla. Per il momento, non mi soffermerò ad analizzarla, ma mi limiterò a dire che, sotto questo aspetto, la memoria assomiglia alla

conoscenza derivata dai sensi. È immediata, non inferita, non astratta; si differenzia dalla percezione principalmente perché si riferisce al passato.

Per quanto riguarda la memoria, come in tutta l'analisi della conoscenza, ci sono due problemi ben distinti, vale a dire (1) sulla natura dell'evento presente nel conoscere; (2) sulla relazione di questo evento con ciò che è conosciuto. Quando ricordiamo, il conoscere è ora, mentre ciò che è conosciuto è nel passato. Le nostre due domande, nel caso della memoria, sono:

(1) Qual è l'evento presente quando ricordiamo?

(2) Qual è la relazione tra questo evento presente e l'evento passato che viene ricordato?

Di queste due questioni, solo la prima riguarda lo psicologo; la seconda appartiene alla teoria della conoscenza. Allo stesso tempo, se accettiamo il vago presupposto iniziale, secondo cui, in un certo senso, esiste una conoscenza del passato, dovremo trovare, se possibile, una spiegazione dell'evento presente nel ricordo che renda plausibile che il ricordo stesso ci fornisca conoscenza del passato. Per il momento, tuttavia, faremo bene a tralasciare i problemi riguardanti la teoria della conoscenza e a concentrarci sul problema puramente psicologico della memoria.

Tra l'immagine mnemonica e la sensazione esiste un'esperienza intermedia riguardante il passato immediato. Ad esempio, un suono che abbiamo appena udito ci è presente in un modo diverso sia dalla sensazione provata mentre lo stavamo ascoltando, sia dall'immagine mnemonica di qualcosa udito giorni o settimane prima. James afferma che è questo modo di percepire il passato immediato che costituisce "l'ORIGINALE della nostra esperienza di passato, da cui deriva il significato del termine" ("Psychology", i, p. 604). Tutti conoscono l'esperienza di notare (per esempio) che l'orologio HA STATO suonando, quando non ce ne siamo accorti mentre suonava. E quando sentiamo un'osservazione, siamo consapevoli delle parole precedenti mentre vengono pronunciate quelle successive, e questa ritenzione è diversa dal ricordo di qualcosa di definitivamente passato. Una sensazione svanisce gradualmente, passando per continue gradazioni allo stato di un'immagine. Questa ritenzione del passato immediato in una condizione intermedia tra sensazione e immagine può essere definita "memoria immediata". Tutto ciò che le appartiene è incluso, insieme alla sensazione, in quello che viene

chiamato "presente illusorio". Il presente illusorio comprende elementi in tutte le fasi del percorso che va dalla sensazione all'immagine. È questo fatto che ci permette di percepire cose come i movimenti o l'ordine delle parole in una frase pronunciata. All'interno del presente illusorio può verificarsi una successione, di cui possiamo distinguere alcune parti come precedenti e altre come successive. Si presume che le parti più antiche siano quelle che hanno perso maggiormente la loro forza originaria, mentre le parti più recenti siano quelle che conservano appieno il loro carattere sensoriale. All'inizio di uno stimolo abbiamo una sensazione; poi una transizione graduale; e alla fine un'immagine. Le sensazioni durante la loro dissolvenza sono chiamate sensazioni "alcolutiche".* Quando il processo di dissolvenza è completato (il che avviene molto rapidamente), arriviamo all'immagine, che è in grado di essere rievocata in occasioni successive con pochissime modifiche. La vera memoria, a differenza della "memoria immediata", si applica solo a eventi sufficientemente distanti da aver superato il periodo di dissolvenza. Tali eventi, se sono rappresentati da qualcosa di presente, possono essere rappresentati solo da immagini, non da quelle fasi intermedie, tra sensazioni e immagini, che si verificano durante il periodo di dissolvenza.

* Vedi Semone, "Die mnemischen Empfindungen", cap. vi.

La memoria immediata è importante sia perché fornisce l'esperienza della successione, sia perché colma il divario tra le sensazioni e le immagini che ne sono la copia. Ma è ora di riprendere la riflessione sulla vera memoria.

Supponiamo che tu mi chieda cosa ho mangiato a colazione stamattina. Supponiamo inoltre che nel frattempo non ci abbia pensato e che, mentre la mangiavo, non abbia cercato di descriverla a parole. In questo caso, il mio ricordo sarà una vera memoria, non una memoria acquisita per abitudine. Il processo di rievocazione consisterà nel richiamare alla mente immagini della mia colazione, che mi giungeranno con una sensazione di certezza, quella che distingue le immagini mnestiche dalle semplici immagini frutto dell'immaginazione. A volte, le parole possono venirmi in mente senza l'intermediazione delle immagini; ma anche in questo caso la sensazione di certezza è essenziale.

Tralasciamo per il momento dalla nostra analisi i ricordi in cui le parole sostituiscono le immagini. Questi, a mio avviso, sono sempre e solo ricordi

abitudinari, mentre i ricordi che utilizzano le immagini sono i tipici ricordi veri.

Le immagini mnestiche e le immagini immaginative non differiscono nelle loro qualità intrinseche, per quanto possiamo constatare. Differiscono per il fatto che le immagini che costituiscono i ricordi, a differenza di quelle che costituiscono l'immaginazione, sono accompagnate da un sentimento di credenza che può essere espresso con le parole "questo è successo". La semplice presenza di immagini, senza questo sentimento di credenza, costituisce l'immaginazione; è l'elemento della credenza che contraddistingue la memoria.*

* Per credenze di un tipo specifico, cfr. Dorothy Winch "Sulla "La natura della memoria", "La mente", gennaio 1920.

Esistono, se non sbaglio, almeno tre diversi tipi di sentimento di credenza, che possiamo chiamare rispettivamente memoria, aspettativa e mero assenso. In quello che chiamo mero assenso, non c'è un elemento temporale nel sentimento di credenza, sebbene possa esserci nel contenuto di ciò che si crede. Se credo che Cesare sia sbarcato in Britannia nel 55 a.C., la determinazione temporale non risiede nel sentimento di credenza, ma in ciò che si crede. Non ricordo l'evento, ma provo la stessa sensazione che provo per l'annuncio di un'eclissi l'anno prossimo. Ma quando ho visto un lampo e aspetto il tuono, provo un sentimento di credenza analogo alla memoria, tranne per il fatto che si riferisce al futuro: ho un'immagine del tuono, combinata con una sensazione che può essere espressa con le parole: "questo accadrà". Quindi, nella memoria, il passato non risiede nel contenuto di ciò che si crede, ma nella natura del sentimento di credenza. Potrei avere le stesse immagini e aspettarmi la loro realizzazione; potrei intrattenerle senza alcuna credenza, come quando leggo un romanzo; Oppure potrei accoglierle insieme, stabilendo un limite temporale, e dare un semplice assenso, come nella lettura di un libro di storia. Tornerò su questo argomento in una lezione successiva, quando arriveremo all'analisi della credenza. Per ora, desidero chiarire che un certo tipo particolare di credenza è la caratteristica distintiva della memoria.

Il problema se la memoria possa essere spiegata come abitudine o associazione richiede di essere riconsiderato in relazione alle cause del nostro ricordo. Riprendiamo il caso in cui mi viene chiesto cosa ho mangiato a

colazione stamattina. In questo caso, la domanda mi spinge a mettermi al lavoro per ricordare. È un po' strano che la domanda mi indichi cosa devo ricordare. Questo ha a che fare con la comprensione delle parole, argomento che tratteremo nella prossima lezione; ma è necessario dire qualcosa al riguardo ora. La nostra comprensione delle parole "colazione stamattina" è un'abitudine, nonostante il fatto che ogni giorno si riferiscano a un'occasione diversa. "Stamattina", quando viene usata, non ha lo stesso significato di "Giovanni" o "San Paolo"; indica un periodo di tempo diverso ogni giorno. Ne consegue che l'abitudine che costituisce la nostra comprensione delle parole "stamattina" non è l'abitudine di associare le parole a un oggetto fisso, ma l'abitudine di associarle a qualcosa che ha una relazione temporale fissa con il nostro presente. Questa mattina ha, oggi, la stessa relazione temporale con il mio presente che aveva ieri mattina. Per comprendere l'espressione "questa mattina" è necessario che abbiamo un modo di percepire gli intervalli di tempo, e che questa percezione dia ciò che è costante nel significato delle parole "questa mattina". Questa percezione degli intervalli di tempo è, tuttavia, ovviamente un prodotto della memoria, non un suo presupposto. Sarà quindi meglio, se vogliamo analizzare la causalità della memoria da parte di qualcosa che non la presuppone, prendere un esempio diverso da quello di una domanda su "questa mattina".

Consideriamo il caso di entrare in una stanza familiare dove qualcosa è cambiato, diciamo che è stato appeso un nuovo quadro alla parete. Inizialmente potremmo avere solo la sensazione che QUALCOSA sia nuovo, ma subito dopo ricorderemo e diremo: "Prima quel quadro non c'era". Per rendere il caso più preciso, supponiamo di essere stati in quella stanza solo in un'altra occasione. In questo caso, ciò che accade sembra abbastanza chiaro. Gli altri oggetti nella stanza sono associati, attraverso l'esperienza precedente, a uno spazio vuoto sulla parete dove ora c'è un quadro. Evocano l'immagine di una parete vuota, che contrasta con la percezione del quadro. L'immagine è associata alla sensazione di familiarità che abbiamo scoperto essere caratteristica della memoria, poiché non può essere né annullata né armonizzata con la percezione. Se la stanza fosse rimasta invariata, avremmo potuto avere solo la sensazione di familiarità senza un ricordo preciso; è il cambiamento che ci spinge dal presente al ricordo del passato.

Possiamo generalizzare questo esempio in modo da includere le cause di molti ricordi. Una caratteristica presente dell'ambiente è associata, attraverso

esperienze passate, a qualcosa di ora assente; questo qualcosa di assente ci si presenta come un'immagine e viene contrapposto alla sensazione presente. In casi di questo tipo, l'abitudine (o associazione) spiega perché la caratteristica presente dell'ambiente evoca l'immagine mnemonica, ma non spiega la credenza mnemonica. Forse un'analisi più completa potrebbe spiegare anche la credenza mnemonica in termini di associazione e abitudine, ma le cause delle credenze sono oscure e non possiamo ancora indagarle. Per ora dobbiamo accontentarci del fatto che l'immagine mnemonica può essere spiegata dall'abitudine. Per quanto riguarda la credenza mnemonica, dobbiamo, almeno provvisoriamente, accettare il punto di vista di Bergson secondo cui non può essere ricondotta all'abitudine, almeno quando si manifesta per la prima volta, cioè quando ricordiamo qualcosa che non avevamo mai ricordato prima.

Dobbiamo ora esaminare più da vicino il contenuto di una credenza mnemonica. La credenza mnemonica conferisce all'immagine mnemonica qualcosa che potremmo definire "significato"; ci fa percepire che l'immagine rimanda a un oggetto esistito in passato. Per affrontare questo argomento, dobbiamo considerare l'espressione verbale della credenza mnemonica. Potremmo essere tentati di tradurre la credenza mnemonica con le parole: "È accaduto qualcosa di simile a questa immagine". Ma tali parole sarebbero ben lontane da una traduzione accurata del tipo più semplice di credenza mnemonica. "Qualcosa di simile a questa immagine" è un concetto molto complesso. Nel tipo più semplice di memoria non siamo consapevoli della differenza tra un'immagine e la sensazione che essa riproduce, che può essere definita il suo "prototipo". Quando l'immagine ci appare davanti, giudichiamo piuttosto "questo è accaduto". L'immagine non viene distinta dall'oggetto esistito in passato: la parola "questo" comprende entrambi e ci permette di avere una credenza mnemonica che non introduce la complessa nozione di "qualcosa di simile a questo".

Si potrebbe obiettare che, se giudichiamo "questo è accaduto" quando in realtà "questo" è un'immagine presente, giudichiamo erroneamente e la credenza mnemonica, così interpretata, diventa ingannevole. Questo, tuttavia, sarebbe un errore, prodotto dal tentativo di attribuire alle parole una precisione che esse non possiedono quando vengono usate da persone non esperte. È vero che l'immagine non è assolutamente identica al suo prototipo, e se la parola "questo" significasse l'immagine escludendo tutto il resto, il

giudizio "questo è accaduto" sarebbe falso. Ma l'identità è un concetto preciso, e nessuna parola, nel linguaggio comune, rappresenta qualcosa di preciso. Il linguaggio comune non distingue tra identità e stretta somiglianza. Una parola si applica sempre non solo a un particolare, ma a un gruppo di particolari associati, che non vengono riconosciuti come molteplici nel pensiero o nel linguaggio comune. Pertanto, la memoria primitiva, quando giudica che "questo è accaduto", è vaga, ma non falsa.

L'identità vaga, che in realtà è una stretta somiglianza, è stata fonte di molte delle confusioni che hanno caratterizzato la filosofia. Di un soggetto vago, come un "questo", che è al contempo un'immagine e il suo prototipo, predicati contraddittori sono contemporaneamente veri: questo esisteva e non esiste, poiché è una cosa ricordata, ma esiste e non esisteva, poiché è un'immagine presente. Da qui l'interpenetrazione del presente da parte del passato di Bergson, la continuità hegeliana e l'identità nella diversità, e una miriade di altre nozioni che si ritengono profonde proprio perché oscure e confuse. Le contraddizioni derivanti dalla confusione tra immagine e prototipo nella memoria ci costringono alla precisione. Ma quando diventiamo precisi, il nostro ricordo si differenzia da quello della vita ordinaria, e se lo dimentichiamo, commetteremo errori nell'analisi della memoria ordinaria.

Vaghezza e precisione sono concetti importanti, la cui comprensione è fondamentale. Entrambi sono una questione di grado. Ogni pensiero è in qualche misura vago, e la precisione assoluta è un ideale teorico non raggiungibile nella pratica. Per comprendere cosa si intenda per precisione, è utile considerare innanzitutto gli strumenti di misurazione, come una bilancia o un termometro. Questi si dicono precisi quando forniscono risultati diversi per stimoli anche solo leggermente diversi.* Un termometro clinico è preciso quando ci permette di rilevare differenze minime nella temperatura del sangue. In generale, possiamo affermare che uno strumento è preciso nella misura in cui reagisce in modo diverso a stimoli anche solo leggermente diversi. Quando una piccola differenza di stimolo produce una grande differenza di reazione, lo strumento è preciso; al contrario, non lo è.

* Questa è una condizione necessaria ma non sufficiente. Il tema dell'accuratezza e della vaghezza verrà ripreso nella Lezione XIII.

Lo stesso principio si applica alla definizione di accuratezza del pensiero o della percezione. Un musicista reagirà in modo diverso a minime differenze nell'esecuzione, differenze che sarebbero del tutto impercettibili per un comune mortale. Un nero può distinguere tra un nero e un altro: uno è suo amico, l'altro suo nemico. Ma per noi, risposte così diverse sono impossibili: possiamo semplicemente usare la parola "negro" indiscriminatamente. L'accuratezza della risposta rispetto a un particolare tipo di stimolo migliora con la pratica. La comprensione di una lingua ne è un esempio. Pochi francesi riescono a distinguere tra i suoni "hall" e "hole", che producono in noi impressioni completamente diverse. Le due affermazioni "the hall is full of water" e "the hole is full of water" richiedono risposte diverse, e un udito che non riesce a distinguerle è impreciso o vago a questo riguardo.

La precisione e la vaghezza nel pensiero, come nella percezione, dipendono dal grado di differenza tra le risposte a stimoli più o meno simili. Nel caso del pensiero, la risposta non segue immediatamente lo stimolo sensoriale, ma ciò non fa alcuna differenza per quanto riguarda la nostra domanda attuale. Quindi, per tornare alla memoria: un ricordo è "vago" quando si riferisce a molti eventi diversi: ad esempio, "Ho incontrato un uomo" è vago, poiché qualsiasi uomo lo confermerebbe. Un ricordo è "preciso" quando gli eventi che lo confermerebbero sono circoscritti in modo ristretto: ad esempio, "Ho incontrato Jones" è preciso rispetto a "Ho incontrato un uomo". Un ricordo è "accurato" quando è sia preciso che vero, cioè nell'esempio precedente, se fosse stato Jones quello che ho incontrato. È preciso anche se è falso, a condizione che sarebbe stato necessario un evento ben definito per renderlo vero.

Da quanto detto finora, ne consegue che un pensiero vago ha maggiori probabilità di essere vero rispetto a uno preciso. Cercare di colpire un oggetto con un pensiero vago è come cercare di centrare il bersaglio con un pezzo di stucco: quando lo stucco raggiunge il bersaglio, si appiattisce su tutta la superficie, coprendo probabilmente anche il centro del bersaglio. Cercare di colpire un oggetto con un pensiero preciso è come cercare di centrare il bersaglio con un proiettile. Il vantaggio del pensiero preciso è che distingue tra il centro del bersaglio e il resto del bersaglio. Ad esempio, se l'intero bersaglio è rappresentato dalla famiglia dei funghi e il centro del bersaglio dai funghi stessi, un pensiero vago che può colpire solo il bersaglio nel suo complesso non è di grande utilità dal punto di vista culinario. E quando mi

limito a ricordare di aver incontrato un uomo, la mia memoria potrebbe essere molto inadeguata alle mie esigenze pratiche, poiché potrebbe fare una grande differenza se ho incontrato Brown o Jones. Il ricordo "Ho incontrato Jones" è relativamente preciso. È corretto se ho incontrato Jones, inesatto se ho incontrato Brown, ma preciso in entrambi i casi rispetto al semplice ricordo di aver incontrato un uomo.

La distinzione tra accuratezza e precisione non è tuttavia fondamentale. Possiamo omettere la precisione dai nostri pensieri e limitarci alla distinzione tra accuratezza e vaghezza. Possiamo quindi formulare le seguenti definizioni:

Uno strumento è "affidabile" rispetto a un dato insieme di stimoli quando, in risposta a stimoli non significativamente diversi, fornisce sempre risposte non significativamente diverse.

Uno strumento è una "misura" di una serie di stimoli ordinati in serie quando le sue risposte, in tutti i casi in cui sono significativamente diverse, sono disposte in sequenza nello stesso ordine.

Il "grado di accuratezza" di uno strumento di misurazione affidabile è dato dal rapporto tra la differenza di risposta e la differenza di stimolo nei casi in cui la differenza di stimolo è piccola.* Vale a dire, se una piccola differenza di stimolo produce una grande differenza di risposta, lo strumento è molto accurato; nel caso contrario, è molto impreciso.

* A rigor di termini, il limite di questo, cioè la derivata della risposta rispetto allo stimolo.

Una risposta mentale viene definita "vaga" nella misura in cui risulta imprecisa, o meglio, poco accurata.

Queste definizioni si riveleranno utili non solo nel caso della memoria, ma in quasi tutte le questioni relative alla conoscenza.

Occorre osservare che le credenze vaghe, lungi dall'essere necessariamente false, hanno maggiori probabilità di essere vere rispetto a quelle precise, sebbene la loro verità sia meno preziosa di quella delle credenze precise, poiché non distinguono tra eventi che possono differire in modi importanti.

L'intera discussione precedente sulla vaghezza e l'accuratezza è nata dal tentativo di interpretare la parola "questo" quando giudichiamo, nella memoria verbale, che "questo è accaduto". La parola "questo", in un simile

giudizio, è una parola vaga, ugualmente applicabile all'immagine mnemonica presente e all'evento passato che ne costituisce il prototipo. Una parola vaga non va identificata con una parola generale, sebbene in pratica la distinzione possa spesso essere sfumata. Una parola è generale quando si intende che sia applicabile a diversi oggetti in virtù di una proprietà comune. Una parola è vaga quando, di fatto, è applicabile a diversi oggetti perché, in virtù di una proprietà comune, essi non sono apparsi, alla persona che usa la parola, distinti. Non intendo assolutamente dire che li abbia giudicati identici, ma semplicemente che ha dato la stessa risposta a tutti e non li ha giudicati diversi. Possiamo paragonare una parola vaga a una gelatina e una parola generale a un mucchio di pallini. Le parole vaghe precedono i giudizi di identità e differenza; sia le parole generali che quelle particolari sono successive a tali giudizi. Nella credenza mnemonica primitiva, la parola "questo" è vaga, non generica; comprende sia l'immagine che il suo prototipo, poiché i due non vengono distinti.*

* Sul vago e sul generale cfr. Ribot: "Evolution of General Ideas", Open Court Co., 1899, p. 32: "L'unica formula ammissibile è questa: l'intelligenza progredisce dall'indefinito al definito. Se 'indefinito' è considerato sinonimo di generale, si può dire che il particolare non appare all'inizio, ma nemmeno il generale in senso esatto: il vago sarebbe più appropriato. In altre parole, non appena l'intelletto progredisce oltre il momento della percezione e della sua immediata riproduzione nella memoria, ecco che compare l'immagine generica, ovvero uno stato intermedio tra il particolare e il generale, che partecipa alla natura dell'uno e dell'altro: una semplificazione confusa."

Ma non abbiamo ancora terminato la nostra analisi della credenza mnemonica. Il tempo verbale nella credenza che "questo è accaduto" è fornito dalla natura della credenza-sentimento implicata nella memoria; la parola "questo", come abbiamo visto, ha una vaghezza che abbiamo cercato di descrivere. Ma dobbiamo ancora chiederci cosa intendiamo con "accaduto". L'immagine, in un certo senso, si sta verificando ora; e quindi dobbiamo trovare un altro senso in cui l'evento passato si è verificato ma l'immagine non si verifica.

Ci sono due domande distinte da porsi: (1) Cosa ci spinge a dire che una cosa accade? (2) Cosa proviamo quando lo diciamo? Per quanto riguarda la prima domanda, nell'uso più semplice del termine, che è quello che ci interessa, non si direbbe che le immagini mnestiche accadono; non verrebbero notate di per sé, ma semplicemente utilizzate come segni dell'evento passato. Le immagini sono "meramente immaginarie"; non hanno, nel pensiero più semplice, quel tipo di realtà che appartiene ai corpi esterni. In linea di massima, le cose "reali" sarebbero quelle che possono causare sensazioni, quelle che hanno correlazioni del tipo che costituiscono gli oggetti fisici. Si dice che una cosa è "reale" o che "accade" quando si inserisce in un contesto di tali correlazioni. Il prototipo della nostra immagine mnestica si inseriva in un contesto fisico, mentre la nostra immagine mnestica no. Questo ci fa sentire che il prototipo era "reale", mentre l'immagine è "immaginaria".

Ma la risposta alla nostra seconda domanda, ovvero cosa proviamo quando diciamo che una cosa "accade" o è "reale", deve essere in qualche modo diversa. A meno che non siamo insolitamente riflessivi, non pensiamo alla presenza o all'assenza di correlazioni: proviamo semplicemente sensazioni diverse che, intellettualizzate, possono essere rappresentate come aspettative

sulla presenza o assenza di correlazioni. Una cosa che "sembra reale" ci ispira speranze o timori, aspettative o curiosità, che sono del tutto assenti quando una cosa "sembra immaginaria". La sensazione di realtà è una sensazione simile al rispetto: appartiene PRINCIPALMENTE a tutto ciò che può fare qualcosa a noi senza la nostra cooperazione volontaria. Questa sensazione di realtà, legata all'immagine mnemonica e riferita al passato attraverso la specifica tipologia di credenza-sentimento caratteristica della memoria, sembra essere ciò che costituisce l'atto del ricordare nella sua forma pura.

Possiamo ora riassumere la nostra analisi della memoria pura.

La memoria richiede (a) un'immagine, (b) la convinzione di un'esistenza passata. Tale convinzione può essere espressa con le parole "questo è esistito".

La credenza, come ogni altra, può essere analizzata in (1) il credere, (2) ciò che si crede. Il credere è un sentimento o una sensazione specifica o un complesso di sensazioni, diverso dall'aspettativa o dal semplice assenso in un modo che fa sì che la credenza si riferisca al passato; il riferimento al passato risiede nel sentimento-credenza, non nel contenuto creduto. Esiste una relazione tra il sentimento-credenza e il contenuto, per cui il sentimento-credenza si riferisce al contenuto, e si esprime dicendo che il contenuto è ciò che si crede.

Il contenuto creduto può essere espresso o meno a parole. Consideriamo innanzitutto il caso in cui non lo sia. In tal caso, se ci limitiamo a ricordare che qualcosa di cui ora abbiamo un'immagine è accaduto, il contenuto consiste in (a) l'immagine, (b) il sentimento, analogo al rispetto, che traduciamo dicendo che qualcosa è "reale" in contrapposizione a "immaginario", (c) una relazione tra l'immagine e il sentimento di realtà, del tipo espresso quando diciamo che il sentimento si riferisce all'immagine. Questo contenuto non contiene in sé alcuna determinazione temporale.

La determinazione temporale risiede nella natura del sentimento di credenza, che è ciò che viene chiamato "ricordo" o (meglio) "rievocazione". È solo la successiva riflessione su questo riferimento al passato che ci fa comprendere la distinzione tra l'immagine e l'evento ricordato. Una volta fatta questa distinzione, possiamo affermare che l'immagine "significa" l'evento passato.

Il contenuto espresso a parole è meglio rappresentato dalle parole "l'esistenza di questo", poiché queste parole non implicano un tempo verbale, che appartiene alla credenza-sentimento, non al contenuto. Qui "questo" è un termine vago, che comprende l'immagine mnemonica e qualsiasi cosa molto simile, incluso il suo prototipo. "Esistenza" esprime la sensazione di una "realtà" suscitata principalmente da tutto ciò che può avere effetti su di noi senza la nostra cooperazione volontaria. La parola "di" nella frase "l'esistenza di questo" rappresenta la relazione che sussiste tra la sensazione di realtà e "questo". Questa analisi della memoria è probabilmente estremamente errata, ma non so come migliorarla.

NOTA: Quando parlo di una SENSAZIONE di credenza, uso il termine "sensazione" nel suo senso comune, per indicare una sensazione, un'immagine, un insieme di sensazioni o immagini, o entrambi; uso questo termine perché non intendo impegnarmi in un'analisi specifica della sensazione di credenza.

LEZIONE X. PAROLE E SIGNIFICATO

Il problema di cui ci occuperemo in questa lezione è quello di determinare quale sia la relazione chiamata "significato". La parola "Napoleone", diciamo, "significa" una certa persona. Affermando ciò, stiamo asserendo una relazione tra la parola "Napoleone" e la persona così designata. È questa relazione che ora dobbiamo esaminare.

Consideriamo innanzitutto che tipo di oggetto sia una parola se considerata semplicemente come una cosa fisica, a prescindere dal suo significato. Per cominciare, esistono molteplici occorrenze di una parola, ovvero tutte le diverse occasioni in cui viene utilizzata. Pertanto, una parola non è qualcosa di unico e particolare, ma un insieme di occorrenze. Se ci limitiamo alle parole pronunciate, una parola ha due aspetti, a seconda del punto di vista di chi parla o di chi ascolta. Dal punto di vista di chi parla, una singola occorrenza dell'uso di una parola consiste in una determinata serie di movimenti della gola e della bocca, combinati con il respiro. Dal punto di vista di chi ascolta, una singola occorrenza dell'uso di una parola consiste in una determinata serie di suoni, ciascuno dei quali è approssimativamente rappresentato da una singola lettera nella scrittura, sebbene in pratica una lettera possa rappresentare più suoni, o più lettere possano rappresentare un suono. La connessione tra la parola pronunciata e la parola che raggiunge chi ascolta è causale. Limitiamoci alla parola pronunciata, che è la più importante per l'analisi di ciò che viene chiamato "pensiero". Possiamo quindi affermare che una singola occorrenza della parola pronunciata consiste in una serie di movimenti, e la parola stessa è composta da un intero insieme di tali serie, in cui ogni elemento dell'insieme è molto simile a tutti gli altri. Vale a dire, due occorrenze qualsiasi della parola "Napoleone" sono molto simili, e ciascuna occorrenza consiste in una serie di movimenti della bocca.

Una singola parola, di conseguenza, non è affatto semplice: è una classe di serie di movimenti simili (limitandoci ancora alla parola parlata). Il grado di somiglianza richiesto non può essere definito con precisione: un uomo può pronunciare la parola "Napoleone" così male che è difficile stabilire se l'abbia effettivamente pronunciata o meno. Le occorrenze di una parola sfumano in altri movimenti con gradazioni impercettibili. E osservazioni esattamente analoghe valgono per le parole ascoltate, scritte o lette. Ma in quanto detto finora non abbiamo nemmeno affrontato la questione della DEFINIZIONE

di una parola, poiché è chiaramente il "significato" che distingue una parola da altri insiemi di movimenti simili, e il "significato" resta da definire.

È naturale pensare al significato di una parola come a qualcosa di convenzionale. Tuttavia, questo è vero solo con grandi limitazioni. Una nuova parola può essere aggiunta a una lingua esistente per mera convenzione, come avviene, ad esempio, con i nuovi termini scientifici. Ma la base di una lingua non è convenzionale, né dal punto di vista dell'individuo né da quello della comunità. Un bambino che impara a parlare apprende abitudini e associazioni che sono determinate dall'ambiente tanto quanto l'abitudine di aspettarsi che i cani abbaino e i galli cantino. La comunità che parla una lingua l'ha appresa e modificata attraverso processi che quasi tutti non sono deliberati, ma il risultato di cause che operano secondo leggi più o meno accertabili. Se risaliamo abbastanza indietro nel tempo in una qualsiasi lingua indoeuropea, arriviamo ipoteticamente (almeno secondo alcuni studiosi) alla fase in cui la lingua consisteva solo nelle radici da cui sono poi nate le parole successive. Non si sa come queste radici abbiano acquisito i loro significati, ma un'origine convenzionale è chiaramente tanto mitica quanto il contratto sociale con cui Hobbes e Rousseau supponevano si fosse instaurato il governo civile. Difficilmente possiamo immaginare un parlamento di anziani fino ad allora muti riunirsi e concordare di chiamare una mucca mucca e un lupo lupo. L'associazione delle parole con i loro significati deve essersi sviluppata attraverso un processo naturale, sebbene al momento la natura di tale processo sia sconosciuta.

Naturalmente, le parole, sia scritte che pronunciate, non sono l'unico modo per trasmettere significato. Gran parte di uno dei due vasti volumi di Wundt sul linguaggio, nella sua opera "Volkerpsychologie", è dedicata al linguaggio gestuale. Le formiche sembrano essere in grado di comunicare una certa quantità di informazioni per mezzo delle loro antenne. Probabilmente la scrittura stessa, che oggi consideriamo semplicemente un modo di rappresentare il parlato, era originariamente un linguaggio indipendente, come lo è rimasta fino ad oggi in Cina. La scrittura sembra essere stata inizialmente composta da immagini, che gradualmente si sono convenzionalizzate, arrivando nel tempo a rappresentare le sillabe e infine le lettere, secondo il principio telefonico di "T come Tommy". Ma sembrerebbe che la scrittura non sia nata come tentativo di rappresentare il parlato, bensì come una rappresentazione pittorica diretta di ciò che doveva essere espresso.

L'essenza del linguaggio non risiede nell'uso di questo o quel particolare mezzo di comunicazione, ma nell'impiego di associazioni fisse (in qualunque modo queste possano essersi originate) affinché qualcosa di percepibile – una parola pronunciata, un'immagine, un gesto o altro – possa evocare l'"idea" di qualcos'altro. Ogni volta che ciò avviene, ciò che è ora percepibile può essere chiamato "segno" o "simbolo", e ciò che si intende evocare come "idea" può essere chiamato il suo "significato". Questa è una bozza di ciò che costituisce il "significato". Ma dobbiamo completare questo schema in vari modi. E, poiché ci occupiamo di ciò che viene chiamato "pensiero", dobbiamo prestare maggiore attenzione, rispetto a quanto faremmo altrimenti, all'uso privato del linguaggio rispetto a quello sociale. Il linguaggio influenza profondamente i nostri pensieri, ed è questo aspetto del linguaggio che riveste la massima importanza per la nostra attuale indagine. Siamo quasi più interessati al dialogo interiore che non viene mai espresso a voce alta che alle cose dette ad alta voce agli altri.

Quando ci chiediamo cosa costituisca il significato, non ci chiediamo quale sia il significato di questa o quella parola in particolare. La parola "Napoleone" indica un determinato individuo; ma non ci chiediamo chi sia l'individuo in questione, bensì qual è la relazione tra la parola e l'individuo che fa sì che l'una significhi l'altro. Così come è utile comprendere la natura di una parola come parte del mondo fisico, allo stesso modo è utile comprendere il tipo di cosa che una parola può significare. Quando abbiamo ben chiaro sia cosa sia una parola nel suo aspetto fisico, sia quale tipo di cosa possa significare, siamo in una posizione migliore per scoprire la relazione tra i due, che costituisce il significato.

Il significato delle parole è più variabile di quanto non lo siano le parole stesse. Esistono diversi tipi di parole, distinte dai grammatici; e vi sono distinzioni logiche, che sono in qualche misura connesse, sebbene non così strettamente come si supponeva un tempo, alle distinzioni grammaticali delle parti del discorso. È facile, tuttavia, essere tratti in inganno dalla grammatica, soprattutto se tutte le lingue che conosciamo appartengono a un'unica famiglia. In alcune lingue, secondo alcuni studiosi, la distinzione delle parti del discorso non esiste; in molte lingue è molto diversa da quella a cui siamo abituati nelle lingue indoeuropee. Bisogna tenere a mente questi fatti se vogliamo evitare di attribuire importanza metafisica a semplici accidenti del nostro linguaggio.

Nel considerare il significato delle parole, è naturale iniziare dai nomi propri, e prenderemo di nuovo "Napoleone" come esempio. Comunemente immaginiamo, quando usiamo un nome proprio, di riferirci a un'entità definita, il particolare individuo che veniva chiamato "Napoleone". Ma ciò che conosciamo come persona non è semplice. Potrebbe esserci un singolo ego semplice che era
Napoleone, e rimase rigorosamente identico dalla nascita alla morte. Non c'è modo di dimostrare che questo non sia vero, ma non c'è nemmeno il minimo motivo per supporre che lo sia. Napoleone, come era empiricamente conosciuto, consisteva in una serie di apparizioni che cambiavano gradualmente: prima un neonato piangente, poi un ragazzo, poi un giovane snello e bello, poi una persona grassa e pigra vestita in modo sontuoso. Questa serie di apparizioni, e vari eventi che hanno certi tipi di connessioni causali con essi, costituiscono Napoleone come era empiricamente conosciuto, e quindi sono Napoleone nella misura in cui fanno parte del mondo esperienziale. Napoleone è una serie complessa di eventi, legati insieme da leggi causali, non, come gli esempi di una parola, da somiglianze. Infatti, sebbene una persona cambi gradualmente e presenti apparizioni simili in due occasioni quasi contemporanee, non sono queste somiglianze a costituire la persona, come appare ad esempio dalla "Commedia degli errori".

Pertanto, nel caso di un nome proprio, mentre la parola è un insieme di sequenze di movimenti simili, ciò che significa è una serie di eventi legati tra loro da leggi causali di quel tipo particolare che fa sì che gli eventi presi insieme costituiscano ciò che chiamiamo una persona, o un animale o una cosa, nel caso in cui il nome si applichi a un animale o a una cosa anziché a una persona. Né la parola né ciò che essa nomina sono tra gli ultimi costituenti indivisibili del mondo. Nel linguaggio non esiste un modo diretto per designare uno degli ultimi esistiti di breve durata che vanno a formare gli insiemi che chiamiamo cose o persone. Se vogliamo parlare di tali esistiti – cosa che accade raramente se non in filosofia – dobbiamo farlo per mezzo di qualche frase elaborata, come "la sensazione visiva che occupava il centro del mio campo visivo a mezzogiorno del 1° gennaio 1919". Chiamo questi ultimi semplici "particolari". I particolari POTREBBERO avere nomi propri, e senza dubbio li avrebbero avuti se il linguaggio fosse stato inventato da osservatori scientificamente formati per scopi filosofici e logici. Ma poiché

il linguaggio è stato inventato per scopi pratici, i particolari sono rimasti tutti uguali, senza nome.

In pratica, non ci preoccupiamo molto dei singoli elementi che entriamo nella nostra esperienza sensoriale; ci interessano piuttosto i sistemi complessi a cui appartengono questi elementi e di cui sono segni. Ciò che vediamo ci fa dire "Ehi, ecco Jones", e il fatto che ciò che vediamo sia un segno di Jones (il che accade perché è uno degli elementi che compongono Jones) ci interessa più del singolo elemento in sé. Perciò diamo il nome "Jones" all'intero insieme di elementi, ma non ci preoccupiamo di dare nomi separati ai singoli elementi che lo compongono.

Dopo i nomi propri, passiamo ai nomi comuni, come "uomo", "gatto", "triangolo". Una parola come "uomo" indica un'intera classe di insiemi di particolari che possiedono un nome proprio. I vari membri della classe sono raggruppati in virtù di una qualche somiglianza o proprietà comune. Tutti gli uomini si assomigliano per certi aspetti importanti; perciò abbiamo bisogno di una parola che sia ugualmente applicabile a tutti loro. Attribuiamo nomi propri agli individui di una specie solo quando differiscono tra loro per aspetti di rilevanza pratica. Negli altri casi non lo facciamo. Un attizzatoio, ad esempio, è semplicemente un attizzatoio; non chiamiamo uno "Giovanni" e un altro "Pietro".

Esiste una vasta categoria di parole, come "mangiare", "camminare", "parlare", che indicano un insieme di eventi simili. Due azioni di camminare hanno lo stesso nome perché si assomigliano, mentre due azioni di Jones hanno lo stesso nome perché sono causalmente connesse. In pratica, tuttavia, è difficile fare una distinzione precisa tra una parola come "camminare" e un nome generico come "uomo". Un'azione di camminare non può essere concentrata in un istante: è un processo nel tempo, in cui esiste una connessione causale tra le parti precedenti e successive, come tra le parti precedenti e successive di Jones. Pertanto, un'azione di camminare si differenzia da un'azione di uomo unicamente per il fatto di avere una durata più breve. C'è la convinzione che un'azione di camminare, rispetto a Jones, sia inconsistente, ma questo sembra essere un errore. Pensiamo che Jones cammini e che non potrebbe esserci alcun camminare se non ci fosse qualcuno come Jones a farlo. Ma è altrettanto vero che non potrebbe esistere Jones se non ci fosse qualcosa di simile al camminare che lui potesse fare. L'idea che le azioni siano compiute da un agente è soggetta allo stesso tipo di

critica dell'idea che il pensiero necessiti di un soggetto o di un ego, che abbiamo respinto nella Lezione I. Affermare che è Jones a camminare significa semplicemente dire che il camminare in questione fa parte dell'intera serie di eventi che costituiscono Jones. Non vi è alcuna impossibilità LOGICA nel fatto che il camminare si verifichi come fenomeno isolato, non facente parte di alcuna serie come quella che chiamiamo "persona".

Possiamo quindi classificare nella categoria di "mangiare", "camminare", "parlare" parole come "pioggia", "alba", "fulmine", che non denotano quelle che comunemente chiameremmo azioni. Queste parole illustrano, incidentalmente, quanto poco possiamo fidarci della distinzione grammaticale delle parti del discorso, poiché il sostantivo "pioggia" e il verbo "piovere" denotano precisamente la stessa classe di fenomeni meteorologici. La distinzione tra la classe di oggetti denotati da una tale parola e la classe di oggetti denotati da un nome generico come "uomo", "ortaggio" o "pianeta" sta nel fatto che il tipo di oggetto che è un esempio di (ad esempio) "fulmine" è molto più semplice di (ad esempio) un singolo uomo. (Mi riferisco al fulmine come fenomeno sensibile, non come viene descritto in fisica). La distinzione è di grado, non di tipo. Dal punto di vista del pensiero ordinario, però, esiste una grande differenza tra un processo che, come un lampo, può essere interamente compreso in un presente illusorio e un processo che, come la vita di un uomo, deve essere ricostruito attraverso l'osservazione, la memoria e la comprensione dei nessi causali. Possiamo quindi affermare, in linea generale, che una parola del tipo di cui abbiamo parlato denota un insieme di eventi simili, ciascuno (di norma) molto più breve e meno complesso di una persona o di una cosa. Le parole stesse, come abbiamo visto, sono insiemi di eventi simili di questo tipo. Pertanto, nel caso di parole del nostro genere, esiste una maggiore affinità logica tra una parola e il suo significato rispetto a qualsiasi altro caso.

Non c'è una grande differenza tra le parole che abbiamo appena considerato e le parole che denotano qualità, come "bianco" o "rotondo". La differenza principale è che le parole di quest'ultimo tipo non denotano processi, per quanto brevi, ma caratteristiche statiche del mondo. La neve cade ed è bianca; la caduta è un processo, il candore no. Se esista un universale, chiamato "bianchezza", o se le cose bianche debbano essere definite come quelle che hanno una certa somiglianza con un oggetto standard, diciamo la neve appena

caduta, è una questione che non ci interessa e che credo sia strettamente irrisolvibile. Ai nostri fini, possiamo considerare la parola "bianco" come indicativa di un certo insieme di particolari simili o di collezioni di particolari, la somiglianza riguardante una qualità statica, non un processo.

Dal punto di vista logico, una classe di parole molto importante è quella che esprime relazioni, come "in", "sopra", "prima", "maggiore" e così via. Il significato di una di queste parole differisce in modo fondamentale dal significato di ciascuna delle classi precedenti, essendo più astratto e logicamente più semplice di tutte. Se il nostro compito fosse la logica, dovremmo dedicare molto tempo a queste parole. Ma poiché ciò che ci interessa è la psicologia, ci limiteremo a notarne la particolarità e andremo avanti, dato che la classificazione logica delle parole non è il nostro compito principale.

Considereremo ora cosa si intende con l'affermazione che una persona "capisce" una parola, nel senso in cui si comprende una parola nella propria lingua, ma non in una lingua di cui non si conosce la natura. Possiamo dire che una persona capisce una parola quando (a) circostanze appropriate la inducono a usarla, (b) l'ascolto di essa provoca in lei un comportamento appropriato. Possiamo definire queste due situazioni rispettivamente comprensione attiva e comprensione passiva. I cani spesso comprendono passivamente alcune parole, ma non attivamente, poiché non sono in grado di usarle.

Non è necessario, affinché un uomo "capisca" una parola, che "sappia cosa significa", nel senso di essere in grado di dire "questa parola significa questo e quello". Capire le parole non consiste nel conoscerne la definizione da dizionario, o nell'essere in grado di specificare gli oggetti a cui si riferiscono. Una tale comprensione può appartenere ai lessicografi e agli studenti, ma non ai comuni mortali nella vita di tutti i giorni. Capire il linguaggio è più simile a capire il cricket*: è una questione di abitudini, acquisite in se stessi e giustamente presunte negli altri. Dire che una parola ha un significato non significa dire che coloro che la usano correttamente abbiano mai riflettuto sul suo significato: l'uso della parola viene prima, e il significato va distillato da esso attraverso l'osservazione e l'analisi. Inoltre, il significato di una parola non è assolutamente definito: c'è sempre un grado maggiore o minore di ambiguità. Il significato è un'area, come un bersaglio: può avere un centro, ma le parti periferiche del bersaglio sono ancora più o meno comprese nel

significato, in misura gradualmente decrescente man mano che ci allontaniamo dal centro. Con l'aumentare della precisione del linguaggio, la porzione di bersaglio al di fuori del centro si riduce sempre di più, e il centro stesso diventa sempre più piccolo; ma il centro non si riduce mai a un punto, e c'è sempre una regione di dubbio, per quanto piccola, che lo circonda.

* Questo punto di vista, esteso all'analisi del "pensiero", è sostenuto con grande forza da JB Watson, sia nel suo "Comportamento", e in "Psicologia dal punto di vista di un Comportamentista" (Lippincott, 1919), cap. IX.

** Sulla comprensione delle parole, un piccolo libro davvero ammirevole è "L'evoluzione delle idee generali" di Ribot, Open Court Co., 1899. Ribot afferma (p. 131): "Impariamo a comprendere un concetto come impariamo a camminare, ballare, tirare di scherma o suonare uno strumento musicale: è un'abitudine, ovvero una memoria organizzata. I termini generali racchiudono una conoscenza latente e organizzata che costituisce il capitale nascosto senza il quale saremmo in bancarotta , a manipolare denaro falso o carta straccia senza valore. Le idee generali sono abitudini nell'ordine intellettuale."

Una parola è usata "correttamente" quando l'ascoltatore medio ne subisce l'effetto desiderato. Questa è una definizione psicologica, non letteraria, di "correttezza". La definizione letteraria sostituirebbe, all'ascoltatore medio, una persona istruita vissuta in un'epoca lontana; lo scopo di questa definizione è quello di rendere difficile parlare o scrivere correttamente.

La relazione tra una parola e il suo significato è di natura causale e governa il nostro uso della parola e le nostre azioni quando la sentiamo usare. Non c'è più motivo per cui una persona che usa una parola correttamente debba essere in grado di dirne il significato, così come non c'è motivo per cui un pianeta che si muove correttamente debba conoscere le leggi di Keplero.

Per illustrare cosa si intende per "comprendere" parole e frasi, prendiamo in esame alcuni esempi tratti da diverse situazioni.

Supponiamo che stiate camminando a Londra con un amico distratto e, mentre attraversate la strada, diciate: "Attenzione, sta arrivando una macchina!". Lui si girerà e si sposterà di lato senza bisogno di alcun intermediario "mentale". Non servono "idee", ma solo un irrigidimento dei muscoli, seguito rapidamente dall'azione. Lui "capisce" le parole, perché fa la cosa giusta. Tale "comprensione" può essere considerata un'attività dei

nervi e del cervello, in quanto abitudini acquisite durante l'apprendimento della lingua. Pertanto, la comprensione in questo senso può essere ridotta a semplici leggi causali fisiologiche.

Se si dice la stessa cosa a un francese con una conoscenza superficiale dell'inglese, questi metterà in atto un dialogo interiore che potrebbe essere rappresentato da "Que dit-il? Ah, oui, une automobile!". Dopodiché, il resto segue come nel caso dell'inglese. Watson sosterrebbe che il dialogo interiore deve essere pronunciato in fase iniziale; noi potremmo invece affermare che POTREBBE essere semplicemente immaginato. Ma questo punto non è importante nel contesto attuale.

Se dici la stessa cosa a un bambino che non conosce ancora la parola "motore", ma conosce le altre parole che stai usando, crei un senso di ansia e dubbio e dovrai indicare e dire: "Ecco, quello è un motore". Dopodiché il bambino capirà approssimativamente la parola "motore", anche se potrebbe includere treni e rulli compressori. Se questa è la prima volta che il bambino sente la parola "motore", potrebbe continuare a lungo a ricordare questa scena ogni volta che sente la parola.

Finora abbiamo individuato quattro modi di interpretare le parole:

(1) Nelle occasioni appropriate si usa la parola correttamente.

(2) Quando lo senti, agisci di conseguenza.

(3) Associa la parola a un'altra parola (diciamo in una lingua diversa) che ha l'effetto appropriato sul comportamento.

(4) Quando si apprende per la prima volta una parola, la si può associare a un oggetto, che è ciò che essa "significa", o a un rappresentante di vari oggetti che essa "significa".

Nel quarto caso, la parola acquisisce, per associazione, parte della stessa efficacia causale dell'oggetto. La parola "motore" può farti saltare di lato, proprio come può fare il motore, ma non può romperti le ossa. Gli effetti che una parola può condividere con il suo oggetto sono quelli che si verificano secondo leggi diverse dalle leggi generali della fisica, ovvero quelli che, secondo la nostra terminologia, implicano movimenti vitali anziché semplici movimenti meccanici. Gli effetti di una parola che comprendiamo sono sempre fenomeni mnemonici nel senso spiegato nella Lezione IV, nella misura in cui sono identici o simili agli effetti che l'oggetto stesso potrebbe avere.

Finora, tutti gli usi delle parole che abbiamo preso in considerazione possono essere spiegati secondo i principi del comportamentismo.

Finora abbiamo considerato solo quello che potremmo definire l'uso "dimostrativo" del linguaggio, ovvero per evidenziare qualche caratteristica dell'ambiente circostante. Questo è solo uno dei modi in cui il linguaggio può essere utilizzato. Esistono anche i suoi usi narrativi e immaginativi, come nella storia e nei romanzi. Prendiamo ad esempio il racconto di un evento ricordato.

Abbiamo appena parlato di un bambino che sente la parola "motore" per la prima volta mentre attraversa una strada da cui sta arrivando un'automobile. Supponiamo che in seguito il bambino ricordi l'accaduto e lo racconti a qualcun altro. In questo caso, la comprensione attiva e passiva delle parole è diversa da quella che si verifica quando le parole vengono usate a scopo dimostrativo. Il bambino non vede un motore, ma ne ricorda soltanto uno; chi ascolta non si guarda intorno aspettandosi di vedere un motore in arrivo, ma "capisce" che un motore è arrivato in un momento precedente. L'intero evento è molto più difficile da spiegare secondo i principi del comportamentismo. È chiaro che, nella misura in cui il bambino ricorda realmente, ha un'immagine dell'evento passato e le sue parole sono scelte in modo da descrivere quell'immagine; e nella misura in cui chi ascolta comprende realmente ciò che viene detto, sta acquisendo un'immagine più o meno simile a quella del bambino. È vero che questo processo può essere accelerato grazie all'azione dell'abitudine all'uso delle parole. Il bambino potrebbe non ricordare realmente l'episodio, ma avere solo l'abitudine di usare le parole appropriate, come nel caso di una poesia che conosciamo a memoria, pur non ricordando di averla imparata. Allo stesso modo, chi ascolta potrebbe prestare attenzione solo alle parole, senza evocare alcuna immagine corrispondente. Tuttavia, è proprio la possibilità di un'immagine mnemonica nel bambino e di un'immagine immaginativa in chi ascolta che conferisce essenza al racconto il "significato" delle parole. In assenza di questa possibilità, le parole sono semplici contrattacchi, capaci di significato, ma che al momento non lo possiedono.

Tuttavia, questa potrebbe essere considerata un'esagerazione. Le sole parole, senza l'uso di immagini, possono suscitare emozioni e comportamenti appropriati. Le parole sono state utilizzate in un contesto che ha prodotto determinate emozioni; attraverso un processo accelerato, le sole parole sono

ora in grado di produrre emozioni simili. In quest'ottica, si potrebbe cercare di dimostrare che le immagini non sono necessarie. Non credo, tuttavia, che si possa spiegare in questo modo la risposta completamente diversa prodotta da una narrazione e dalla descrizione di fatti presenti. Le immagini, a differenza delle sensazioni, sono la risposta attesa durante una narrazione; si sottintende che non sia richiesta un'azione immediata. Pertanto, sembra che si debba mantenere la distinzione: le parole usate in modo dimostrativo descrivono e sono intese a suscitare sensazioni, mentre le stesse parole usate in una narrazione descrivono e sono intese solo a suscitare immagini.

Abbiamo dunque, oltre ai quattro modi precedenti in cui le parole possono avere significato, due nuovi modi, vale a dire il modo della memoria e il modo dell'immaginazione. Vale a dire:

(5) Le parole possono essere usate per descrivere o richiamare un'immagine mnemonica: per descriverla quando già esiste, o per richiamarla quando le parole esistono come abitudine e si sa che descrivono un'esperienza passata.

(6) Le parole possono essere usate per descrivere o creare un'immagine immaginaria: per descriverla, ad esempio, nel caso di un poeta o di un romanziere, o per crearla nel caso ordinario per dare informazioni, sebbene, in quest'ultimo caso, si intenda che l'immagine immaginaria, una volta creata, sia accompagnata dalla convinzione che qualcosa del genere sia accaduto.

Questi due modi di usare le parole, incluso il loro ricorso al linguaggio interiore, possono essere considerati insieme come l'uso delle parole nel "pensiero". Se abbiamo ragione, l'uso delle parole nel pensiero dipende, almeno nella sua origine, dalle immagini e non può essere affrontato completamente secondo i principi del comportamentismo. E questa è davvero la funzione più essenziale delle parole, ovvero che, originariamente attraverso il loro legame con le immagini, ci mettono in contatto con ciò che è remoto nel tempo o nello spazio. Quando operano senza il mezzo delle immagini, questo sembra essere un processo telescopico. Pertanto, il problema del significato delle parole viene messo in relazione con il problema del significato delle immagini.

Per comprendere la funzione che le parole svolgono in quello che viene chiamato "pensiero", dobbiamo comprendere sia le cause che gli effetti della loro occorrenza. Le cause dell'occorrenza delle parole richiedono un

trattamento leggermente diverso a seconda che l'oggetto designato dalla parola sia sensibilmente presente o assente. Quando l'oggetto è presente, può essere considerato esso stesso la causa della parola, per associazione. Ma quando è assente, è più difficile ottenere una teoria comportamentista dell'occorrenza della parola. L'abitudine linguistica non consiste solo nell'uso dimostrativo delle parole, ma anche nel loro uso per esprimere narrazioni o desideri. Il professor Watson, nella sua descrizione dell'acquisizione dell'abitudine linguistica, presta pochissima attenzione all'uso delle parole nella narrazione e nel desiderio. Egli afferma ("Behavior", pp. 329-330):

"Lo stimolo (oggetto) a cui il bambino spesso risponde, ad esempio una scatola, con movimenti come aprirla e chiuderla e metterci dentro degli oggetti, può servire a illustrare la nostra argomentazione. L'infermiera, osservando che il bambino reagisce con le mani, i piedi, ecc., alla scatola, inizia a dire 'scatola' quando al bambino viene data la scatola, 'apri la scatola' quando il bambino la apre, 'chiudi la scatola' quando la chiude e 'metti la bambola nella scatola' quando esegue quest'azione. Questo viene ripetuto più e più volte. Col tempo accade che, senza alcun altro stimolo se non quello della scatola che inizialmente richiamava le abitudini corporee, egli inizia a dire 'scatola' quando la vede, 'apri la scatola' quando la apre, ecc. La scatola visibile diventa ora uno stimolo capace di rilasciare le abitudini corporee o l'abitudine verbale, ovvero lo sviluppo ha portato a due cose: (1) una serie di connessioni funzionali tra archi che vanno dal recettore visivo ai muscoli della gola e (2) una serie di connessioni già precedenti Archi collegati che partono dallo stesso recettore e arrivano ai muscoli del corpo... L'oggetto incontra la vista del bambino. Lui corre verso di esso, cerca di raggiungerlo e dice "scatola"... Infine la parola viene pronunciata senza che venga eseguito il movimento di andare verso la scatola... Si formano abitudini di andare alla scatola quando le braccia sono piene di giocattoli. Al bambino è stato insegnato a depositarli lì. Quando le sue braccia sono cariche di giocattoli e non c'è nessuna scatola, nasce l'abitudine verbale e lui chiama "scatola"; gli viene data, lui la apre e vi deposita i giocattoli. Questo segna approssimativamente quella che potremmo definire la genesi di una vera abitudine linguistica." (pp. 329-330).*

* La stessa descrizione del linguaggio è fornita dal Professore
Il libro più recente di Watson (riferimento sopra).

Non è necessario soffermarsi su quanto affermato nel passo precedente riguardo all'uso della parola "scatola" in presenza della scatola stessa. Per quanto riguarda il suo utilizzo in assenza della scatola, vi è solo una breve frase, ovvero: "Quando ha le braccia cariche di giocattoli e non c'è nessuna scatola, gli viene l'abitudine di usare la parola e chiama 'scatola'". Questa affermazione è inadeguata, poiché l'abitudine è quella di usare la parola quando la scatola è presente, e dobbiamo spiegare la sua estensione ai casi in cui la scatola è assente.

Ammettendo l'esistenza delle immagini, potremmo affermare che la parola "scatola", in assenza della scatola stessa, è causata da un'immagine della scatola. Questo può essere vero o meno – in effetti, è vero in alcuni casi ma non in altri. Anche se fosse vero in tutti i casi, tuttavia, il nostro problema si sposterebbe solo leggermente: dovremmo ora chiederci cosa provochi la comparsa di un'immagine della scatola. Potremmo essere inclini a dire che il desiderio della scatola ne sia la causa. Ma, esaminando questa ipotesi, si scopre che essa ci obbliga a supporre che la scatola possa essere desiderata anche senza che il bambino abbia un'immagine della scatola o la parola "scatola". Ciò richiederebbe una teoria del desiderio che potrebbe essere, e credo lo sia, in linea di massima vera, ma che esclude il desiderio dagli eventi reali, riducendolo a una mera finzione di comodo, come la forza in meccanica.* Con una simile prospettiva, il desiderio non è più una vera causa, ma semplicemente un modo sintetico per descrivere determinati processi.

* Si veda la Lezione III, sopra.

Per spiegare la comparsa della parola o dell'immagine in assenza della scatola, dobbiamo ipotizzare che esista qualcosa, nell'ambiente o nelle nostre sensazioni, che si sia presentato frequentemente all'incirca nello stesso momento della parola "scatola". Una delle leggi che distinguono la psicologia (o la neurofisiologia?) dalla fisica è la legge secondo cui, quando due cose sono esistite frequentemente in stretta contiguità temporale, una delle due finisce per causare l'altra.* Questa è la base sia dell'abitudine che dell'associazione. Quindi, nel nostro caso, le braccia piene di giocattoli sono state spesso seguite rapidamente dalla scatola, e la scatola a sua volta dalla parola "scatola". La scatola stessa è soggetta alle leggi fisiche e non tende ad essere causata dalle braccia piene di giocattoli, per quanto spesso in passato possa averle seguite, a condizione che, nel caso in questione, la sua posizione fisica sia tale che i movimenti volontari non possano condurla. Ma la parola

"scatola" e l'immagine della scatola sono soggette alla legge dell'abitudine; quindi è possibile che una delle due sia causata dalle braccia piene di giocattoli. Possiamo affermare in generale che, ogni volta che usiamo una parola, ad alta voce o nel nostro dialogo interiore, esiste una sensazione o un'immagine (che può essere a sua volta una parola) che si è verificata frequentemente all'incirca nello stesso momento in cui è stata pronunciata la parola, e che ora, per abitudine, ne determina l'uso. Ne consegue che la legge dell'abitudine è sufficiente a spiegare l'uso delle parole in assenza dei loro oggetti; inoltre, sarebbe sufficiente anche senza introdurre le immagini. Sebbene, quindi, le immagini sembrino innegabili, non possiamo ricavare un ulteriore argomento a loro favore dall'uso delle parole, che potrebbe, teoricamente, essere spiegato senza introdurre le immagini.

*Per una formulazione più precisa di questa legge, con le limitazioni suggerite dall'esperimento, si veda A. Wohlgemuth, "On Memory and the Direction of Associations", "British Journal of Psychology", vol. V, parte IV (marzo 1913).

Quando comprendiamo una parola, si crea un'associazione reciproca tra essa e le immagini di ciò che "significa". Le immagini possono indurci a usare parole che le rappresentano, e queste parole, ascoltate o lette, possono a loro volta evocare le immagini appropriate. Pertanto, il linguaggio è un mezzo per produrre nei nostri ascoltatori le immagini che sono in noi. Inoltre, attraverso un processo telescopico, le parole arrivano nel tempo a produrre direttamente gli effetti che sarebbero stati prodotti dalle immagini a cui erano associate. La legge generale dei processi telescopici è che, se A causa B e B causa C, accadrà nel tempo che A causerà C direttamente, senza l'intermediazione di B. Questa è una caratteristica della causalità psicologica e neurale. In virtù di questa legge, gli effetti delle immagini sulle nostre azioni vengono prodotti dalle parole, anche quando le parole non evocano immagini appropriate. Più abbiamo familiarità con le parole, più il nostro "pensiero" si svolge per parole anziché per immagini. Potremmo, ad esempio, essere in grado di descrivere correttamente l'aspetto di una persona senza averne mai avuto un'immagine, a condizione che, quando l'abbiamo vista, abbiamo pensato a parole che le si addicessero; Le sole parole possono rimanere impresse nella nostra mente come un'abitudine, permettendoci di parlare come se potessimo richiamare alla mente un'immagine visiva della persona. In questo e in altri modi, la comprensione di una parola spesso si svincola completamente

dall'immaginario; ma nella fase iniziale dell'apprendimento dell'uso del linguaggio, sembra che l'immaginario giochi sempre un ruolo molto importante.

Si può affermare che anche le immagini, così come le parole, abbiano un "significato"; anzi, il significato delle immagini sembra persino più primitivo di quello delle parole. Ciò che chiamiamo (per esempio) un'immagine di San Paolo potrebbe significare San Paolo. Ma non è affatto facile definire con precisione cosa costituisca il significato di un'immagine. Un'immagine mnemonica di un evento particolare, quando accompagnata da una credenza mnemonica, potrebbe significare l'evento di cui è un'immagine. Tuttavia, la maggior parte delle immagini reali non possiede questo grado di definizione. Se richiamiamo alla mente l'immagine di un cane, è molto probabile che si tratti di un'immagine vaga, non rappresentativa di un cane specifico, ma dei cani in generale. Quando richiamiamo alla mente l'immagine del volto di un amico, è improbabile che riproduciamo l'espressione che aveva in una particolare occasione, ma piuttosto un'espressione di compromesso derivata da molteplici occasioni. E non esiste praticamente alcun limite alla vaghezza di cui le immagini sono capaci. In questi casi, il significato dell'immagine, se definito in relazione al prototipo, è vago: non esiste un unico prototipo definito, ma un numero, nessuno dei quali è copiato esattamente.*

* Cfr. Semone, Mnemische Empfindungen, cap. xvi, in particolare pp. 301-308.

Esiste tuttavia un altro modo di approcciarsi al significato delle immagini, ovvero attraverso la loro efficacia causale. Ciò che viene definita immagine "di" un oggetto specifico, ad esempio la basilica di San Paolo, produce alcuni degli effetti che l'oggetto stesso avrebbe. Questo vale soprattutto per gli effetti che dipendono dall'associazione. Anche gli effetti emotivi sono spesso simili: le immagini possono stimolare il desiderio quasi con la stessa intensità degli oggetti che rappresentano. E viceversa, il desiderio può generare immagini*: un uomo affamato avrà immagini di cibo, e così via. In tutti questi modi, le leggi causali relative alle immagini sono connesse alle leggi causali relative agli oggetti che le immagini "significano". Un'immagine può quindi arrivare a svolgere la funzione di un'idea generale. La vaga immagine di un cane, di cui abbiamo parlato poco fa, produrrà effetti connessi solo ai cani in generale, non gli effetti più specifici che verrebbero prodotti da alcuni cani ma non da altri. Berkeley e Hume, nella loro critica alle idee generali, non tengono conto

della vaghezza delle immagini: presuppongono che ogni immagine abbia la stessa precisione di un oggetto fisico. Questo non è vero, e un'immagine vaga può benissimo avere un significato generale.

* Questa frase necessita di interpretazione, come appare da l'analisi del desiderio. Ma il lettore può facilmente fornire da sé l'interpretazione.

Per definire il "significato" di un'immagine, dobbiamo tenere conto sia della sua somiglianza con uno o più prototipi, sia della sua efficacia causale. Se esistesse un'immagine puramente frutto dell'immaginazione, priva di qualsiasi prototipo, sarebbe priva di significato. Ma secondo il principio di Hume, gli elementi semplici di un'immagine, almeno, derivano da prototipi, salvo forse in rarissimi casi eccezionali. Spesso, come nel caso dell'immagine del volto di un amico o di un cane anonimo, l'immagine non deriva da un singolo prototipo, ma da molti; in questi casi, l'immagine risulta vaga e sfuma le caratteristiche che distinguono i vari prototipi. Per giungere al significato dell'immagine in una situazione del genere, osserviamo che esistono certi aspetti, in particolare le associazioni, in cui gli effetti delle immagini assomigliano a quelli dei loro prototipi. Se, in un dato caso, constatiamo che la nostra vaga immagine, ad esempio, di un cane generico, ha quegli effetti associativi che avrebbero tutti i cani, ma non quelli propri di un cane o di una razza specifica, possiamo dire che la nostra immagine significa "cane" in generale. Se ha tutte le associazioni proprie degli spaniel ma nessun'altra, diremo che significa "spaniel"; mentre se ha tutte le associazioni proprie di un cane in particolare, significherà quel cane, per quanto vaga possa essere l'immagine. Il significato di un'immagine, secondo questa analisi, è costituito da una combinazione di somiglianza e associazioni. Non è un concetto netto o definito, e in molti casi sarà impossibile stabilire con certezza cosa significhi un'immagine. Credo che ciò risieda nella natura delle cose, e non in un'analisi difettosa.

Possiamo dare maggiore precisione alla suddetta descrizione del significato delle immagini ed estenderla al significato in generale. A volte constatiamo che, NELLA CAUSALITÀ MNEMICA, un'immagine o una parola, come stimolo, ha lo stesso effetto (o un effetto molto simile) che avrebbe un certo oggetto, ad esempio un determinato cane. In tal caso diciamo che l'immagine o la parola significa quell'oggetto. In altri casi gli effetti mnemici non sono tutti quelli di un singolo oggetto, ma solo quelli

condivisi da oggetti di un certo tipo, ad esempio da tutti i cani. In questo caso il significato dell'immagine o della parola è generale: significa l'intero tipo. Generalità e particolarità sono una questione di grado. Se due particolari differiscono sufficientemente poco, i loro effetti mnemici saranno gli stessi; pertanto nessuna immagine o parola può significare l'uno in contrapposizione all'altro; questo pone un limite alla particolarità del significato. D'altra parte, gli effetti mnemici di un certo numero di oggetti sufficientemente dissimili non avranno nulla di rilevabile in comune; Pertanto, una parola che mira alla massima generalità, come ad esempio "entità", dovrebbe essere priva di effetti mnemonici e, di conseguenza, di significato. In pratica, però, non è così: tali parole hanno associazioni VERBALI, il cui apprendimento costituisce lo studio della metafisica.

Il significato di una parola, a differenza di quello di un'immagine, è interamente costituito da leggi causali mnemoniche e non, in alcun modo, dalla somiglianza (tranne in casi eccezionali). La parola "cane" non ha alcuna somiglianza con un cane, ma i suoi effetti, come quelli di un'immagine di un cane, assomigliano per certi aspetti agli effetti di un cane reale. È molto più facile dire con certezza cosa significhi una parola che cosa significhi un'immagine, poiché le parole, comunque sia la loro origine, sono state formulate in tempi successivi allo scopo di avere un significato, e l'uomo si è impegnato per secoli a dare sempre maggiore precisione ai significati delle parole. Ma sebbene sia più facile dire cosa significhi una parola che cosa significhi un'immagine, la relazione che costituisce il significato è sostanzialmente la stessa in entrambi i casi. Una parola, come un'immagine, ha le stesse associazioni del suo significato. Oltre ad altre associazioni, è associata a immagini del suo significato, cosicché la parola tende a richiamare l'immagine e l'immagine tende a richiamare la parola. Ma questa associazione non è essenziale per l'uso intelligente delle parole. Se una parola ha le giuste associazioni con altri oggetti, saremo in grado di usarla correttamente e di comprenderne l'uso da parte degli altri, anche se non evoca alcuna immagine. La comprensione teorica delle parole implica solo la capacità di associarle correttamente ad altre parole; la comprensione pratica implica associazioni con altri movimenti corporei.

L'uso delle parole è, naturalmente, principalmente sociale, allo scopo di suggerire agli altri idee che condividiamo o che almeno desideriamo che condividano. Ma l'aspetto delle parole che ci interessa in modo particolare è

il loro potere di promuovere il nostro stesso pensiero. Quasi tutta l'attività intellettuale superiore si basa sulle parole, escludendo quasi totalmente qualsiasi altra cosa. I vantaggi delle parole ai fini del pensiero sono così grandi che non finirei mai di elencarli. Ma alcuni di essi meritano di essere menzionati.

Innanzitutto, non c'è alcuna difficoltà nel produrre una parola, mentre un'immagine non può sempre essere creata a piacimento e, quando si forma, spesso contiene molti dettagli irrilevanti. In secondo luogo, gran parte del nostro pensiero riguarda questioni astratte che non si prestano facilmente alla rappresentazione visiva e che rischiano di essere fraintese se insistiamo nel trovare immagini che possano rappresentarle. La parola è sempre concreta e tangibile, per quanto astratto possa essere il suo significato, e quindi, grazie alle parole, siamo in grado di soffermarci su concetti astratti in un modo che altrimenti sarebbe impossibile. In terzo luogo, due occorrenze della stessa parola sono così simili che nessuna delle due ha associazioni che non possano essere condivise dall'altra. Due occorrenze della parola "cane" sono molto più simili di (ad esempio) un carlino e un alano; quindi la parola "cane" rende molto più facile pensare ai cani in generale. Quando un certo numero di oggetti ha una proprietà comune importante ma non ovvia, l'invenzione di un nome per tale proprietà ci aiuta a ricordarla e a pensare all'intero insieme di oggetti che la possiedono. Ma non è necessario prolungare ulteriormente il catalogo degli usi del linguaggio nel pensiero.

Allo stesso tempo, è possibile condurre un pensiero rudimentale per mezzo di immagini, ed è importante, a volte, verificare il pensiero puramente verbale confrontandolo con il suo significato. In filosofia, in particolare, la tirannia delle parole tradizionali è pericolosa, e dobbiamo guardarci dal presumere che la grammatica sia la chiave della metafisica, o che la struttura di una frase corrisponda in modo accurato alla struttura del fatto che essa afferma. Sayce sosteneva che tutta la filosofia europea, da Aristotele in poi, è stata dominata dal fatto che i filosofi parlavano lingue indoeuropee e, pertanto, supponevano che il mondo, come le frasi a cui erano abituati, fosse necessariamente divisibile in soggetti e predicati. Quando arriveremo a considerare la verità e la falsità, vedremo quanto sia necessario evitare di presumere un parallelismo troppo stretto tra i fatti e le frasi che li affermano. Contro tali errori, l'unica salvaguardia è quella di essere in grado, almeno una volta, di accantonare per un momento le parole e contemplare i fatti più direttamente attraverso le

immagini. La maggior parte dei progressi significativi nel pensiero filosofico deriva proprio da una simile contemplazione relativamente diretta dei fatti. Ma il risultato deve essere espresso a parole per essere comunicabile. Chi ha una visione relativamente diretta dei fatti è spesso incapace di tradurre la propria visione in parole, mentre chi possiede le parole di solito ha perso la visione. È in parte per questo motivo che la più alta capacità filosofica è così rara: richiede una combinazione di visione e parole astratte che è difficile da raggiungere e che si perde troppo rapidamente nei pochi che per un istante sono riusciti a conseguirla.

LEZIONE XI. IDEE E PENSIERI GENERALI

Si dice che uno dei meriti della mente umana sia la capacità di formulare idee astratte e di condurre un pensiero non sensoriale. In questo si suppone che si differenzi dalla mente degli animali. Da Platone in poi, l'"idea" ha svolto un ruolo di primo piano nei sistemi dei filosofi idealisti. Nelle loro mani, l'"idea" è sempre stata qualcosa di nobile e astratto, la cui comprensione e il cui utilizzo conferiscono all'uomo una dignità del tutto particolare.

La questione che dobbiamo considerare oggi è questa: visto che esistono certamente parole il cui significato è astratto, e visto che possiamo usare queste parole in modo intelligente, cosa si deve presumere o dedurre, o cosa si può scoprire attraverso l'osservazione, in termini di contenuto mentale, per spiegare l'uso intelligente di parole astratte?

Considerato come un problema di logica, la risposta è, ovviamente, che non si può dedurre assolutamente nulla in termini di contenuto mentale astratto dal semplice fatto che possiamo usare in modo intelligente parole il cui significato è astratto. È chiaro che una persona sufficientemente ingegnosa potrebbe costruire una macchina azionata da stimoli olfattivi che, ogni volta che un cane appare nelle vicinanze, direbbe: "C'è un cane", e quando appare un gatto gli lancerebbe delle pietre. L'atto di dire "C'è un cane" e l'atto di lanciare pietre sarebbero, in tal caso, ugualmente meccanici. Il linguaggio corretto di per sé non fornisce una prova migliore del contenuto mentale rispetto all'esecuzione di qualsiasi altro insieme di movimenti biologicamente utili, come quelli del volo o del combattimento. Tutto ciò che si può dedurre dal linguaggio è che due esempi di un universale, anche quando differiscono molto, possono causare l'emissione di due esempi della stessa parola che differiscono solo leggermente. Come abbiamo visto nella lezione precedente, la parola "cane" è utile, in parte, perché due occorrenze di questa parola sono molto più simili di (per esempio) un carlino e un alano. L'uso delle parole è quindi un metodo per sostituire due particolari che differiscono notevolmente, pur essendo occorrenze dello stesso universale, con altri due particolari che differiscono molto poco e che sono anch'essi occorrenze di un universale, vale a dire il nome dell'universale precedente. Pertanto, per quanto riguarda la logica, siamo completamente liberi di adottare qualsiasi teoria sulle idee generali che l'osservazione empirica possa suggerire.

Berkeley e Hume sferrarono un vigoroso attacco alle "idee astratte". Per idea intendevano approssimativamente ciò che noi chiameremmo immagine. Locke, sostenendo di poter formare un'idea di triangolo in generale, senza decidere di che tipo di triangolo si trattasse, sostenne Berkeley che ciò era impossibile. Egli afferma:

"Se altri possiedono questa meravigliosa facoltà di astrarre le proprie idee, solo loro possono dirlo: per quanto mi riguarda, oso essere certo di non possederla. Scopro, in effetti, di avere la facoltà di immaginare, o rappresentare a me stesso, le idee di quelle cose particolari che ho percepito, e di combinarle e dividerle in vari modi. Posso immaginare un uomo con due teste, o la parte superiore di un uomo unita al corpo di un cavallo. Posso considerare la mano, l'occhio, il naso, ciascuno di essi astratto o separato dal resto del corpo. Ma, poi, qualunque mano o occhio io immagini, deve avere una forma e un colore particolari. Allo stesso modo, l'idea di un uomo che mi formulo deve essere o di un bianco, o di un nero, o di un fulvo, o di uno storto, o di un uomo alto, o di un basso, o di una statura media. Non posso concepire, con alcuno sforzo mentale, l'idea astratta sopra descritta. Ed è altrettanto impossibile per me formare l'idea astratta del movimento distinto dal corpo in movimento, e che non sia né veloce né lento, né curvilinee né rettilinee; e lo stesso si può dire di tutte le altre idee generali astratte. Per essere chiari, ammetto di essere in grado di astrarre in un certo senso, come quando considero alcune parti particolari di qualità separate da altre, con le quali, sebbene siano unite in un qualche oggetto, è tuttavia possibile che esistano realmente senza di esse. Ma nego di poter astrarre l'una dall'altra, o concepire separatamente, quelle qualità che è impossibile che esistano così separate; o di poter formulare una nozione generale, astraendo dai particolari nel modo sopra detto: queste ultime sono le due vere accezioni di ASTRAZIONE. E c'è motivo di pensare che la maggior parte degli uomini si riconoscerà nel mio caso. La maggior parte degli uomini semplici e analfabeti non pretende mai di ASTRARRE NOZIONI. Si dice che siano difficili e non si possano raggiungere senza fatica e studio; possiamo quindi ragionevolmente concludere che, se esistono, sono appannaggio esclusivo degli eruditi.

"Procedo ad esaminare ciò che si può addurre in difesa della dottrina dell'astrazione e cerco di scoprire cosa spinga gli uomini di speculazione ad abbracciare un'opinione così lontana dal buon senso come sembra essere. Un filosofo recente, eccellente e giustamente stimato, le ha senza dubbio dato

molto credito, sostenendo che il possesso di idee generali astratte sia ciò che pone la più ampia differenza di comprensione tra l'uomo e la bestia. 'Il possesso di idee generali', afferma, 'è ciò che pone una distinzione perfetta tra l'uomo e le bestie, ed è un'eccellenza che le facoltà delle bestie non raggiungono affatto. Infatti, è evidente che non osserviamo in loro alcun segno di utilizzo di segni generali per idee universali; da ciò abbiamo motivo di immaginare che non abbiano la facoltà di astrarre, o di formulare idee generali, poiché non fanno uso di parole o di altri segni generali.'" E poco dopo: "Pertanto, penso che possiamo supporre che sia in questo che le specie di bruti si distinguono dagli uomini, ed è questa la differenza propria in cui sono completamente separati, e che alla fine si allarga fino a una distanza così ampia. Infatti, se hanno delle idee, e non sono semplici macchine (come alcuni vorrebbero), non possiamo negare che abbiano una qualche ragione. Mi sembra altrettanto evidente che alcuni di loro, in certi casi, ragionino quanto che abbiano un senso; ma è solo nelle idee particolari, proprio come le ricevono dai loro sensi. Sono i migliori tra loro vincolati entro quei limiti ristretti, e non hanno (come penso) la facoltà di ampliarli con alcun tipo di astrazione.* ("Saggio sull'intelletto umano", Libro II, cap. XI, paragrafi 10 e 11.) Sono prontamente d'accordo con questo dotto autore, che le facoltà dei bruti non possono in alcun modo raggiungere l'astrazione. Ma, allora, se questa viene resa la proprietà distintiva di quel tipo di animali, Temo che molti di coloro che si spacciano per uomini debbano essere annoverati tra loro. La ragione addotta qui per cui non abbiamo motivi di pensare che le bestie abbiano idee generali astratte è che in loro non osserviamo l'uso di parole o di altri segni generali; il che si basa sul presupposto che l'uso delle parole implichi l'avere idee generali. Da ciò consegue che gli uomini che usano il linguaggio sono in grado di astrarre o generalizzare le proprie idee. Che questo sia il senso e l'argomentazione dell'autore apparirà ulteriormente dalla sua risposta alla domanda che pone altrove: "Dato che tutte le cose che esistono sono solo particolari, come mai noi, in termini generali?". La sua risposta è: "Le parole diventano generali quando diventano segni di idee generali" ("Saggio sull'intelletto umano", Libro III, cap. III, paragrafo 6). Ma sembra che una parola diventi generale quando diventa segno non di un'idea generale astratta, ma di diverse idee particolari, ognuna delle quali suggerisce indifferentemente alla mente. Ad esempio,Quando si dice che "la variazione di moto è proporzionale alla forza applicata" o che "tutto ciò che ha

estensione è divisibile", queste proposizioni vanno intese in riferimento al moto e all'estensione in generale; tuttavia, non ne consegue che suggeriscano ai miei pensieri un'idea di moto senza un corpo in movimento, o una direzione e velocità determinate, o che io debba concepire un'idea astratta e generale di estensione, che non sia né linea, né superficie, né solido, né grande, né piccolo, né nero, né bianco, né rosso, né di alcun altro colore determinato. Si intende solo che, qualunque moto particolare io consideri, sia esso rapido o lento, perpendicolare, orizzontale o obliquo, o in qualunque oggetto, l'assioma che lo riguarda è ugualmente valido. Come per ogni estensione particolare, non importa se si tratti di una linea, di una superficie o di un solido, di questa o quella grandezza o figura.

"Osservando come le idee diventano generali, possiamo giudicare meglio come le parole diventano tali. E qui va notato che non nego assolutamente che esistano idee generali, ma solo che esistano idee generali ASTRATTE; infatti, nei passi che abbiamo citato in cui si parla di idee generali, si suppone sempre che esse siano formate per astrazione, secondo il modo esposto nelle sezioni 8 e 9. Ora, se attribuiamo un significato alle nostre parole e parliamo solo di ciò che possiamo concepire, credo che riconosceremo che un'idea che, considerata in sé, è particolare, diventa generale quando viene fatta rappresentare o stare al posto di tutte le altre idee particolari dello stesso tipo. Per chiarire questo con un esempio, supponiamo che un geometra stia dimostrando il metodo per tagliare una linea in due parti uguali. Disegna, ad esempio, una linea nera lunga un pollice: questa, che in sé è una linea particolare, è tuttavia per quanto riguarda il suo significato generale, poiché, come viene usata lì, rappresenta tutte le linee particolari; cosicché ciò che viene dimostrato di essa viene dimostrato di tutte le linee, o, in altre parole, di una linea in generale. E, come QUELLA LINEA PARTICOLARE diventa generale in quanto segno, così il NOME 'linea', che preso in senso assoluto è particolare, in quanto segno diventa generale. E come il primo deve la sua generalità non all'essere il segno di una linea astratta o generale, ma di tutte le linee rette particolari che possono esistere, così si deve pensare che il secondo derivi la sua generalità dalla stessa causa, vale a dire le varie linee particolari che denota indifferentemente.

* Introduzione a "Un trattato sui principi di Conoscenza umana", paragrafi 10, 11 e 12.

Il punto di vista di Berkeley nel passaggio precedente, che è essenzialmente lo stesso di La teoria di Hume non concorda pienamente con la psicologia moderna, sebbene vi si avvicini più di quanto non faccia la visione di coloro che credono che nella mente esistano contenuti unici, definibili come idee astratte. L'inadeguatezza della visione di Berkeley risiede principalmente nel fatto che le immagini, di norma, non corrispondono a un unico prototipo definito, bensì a una serie di prototipi simili e correlati. Su questo argomento Semon ha scritto in modo esaustivo. In "Die Mneme", pp. 217 ss., discutendo l'effetto di stimoli simili ripetuti nella produzione e modificazione delle nostre immagini, egli afferma: "Scegliamo un caso di eccitazione mnemonica la cui esistenza possiamo percepire da soli attraverso l'introspezione, e cerchiamo di ekphorare l'immagine corporea del nostro parente più prossimo in sua assenza, e abbiamo così davanti a noi una pura eccitazione mnemonica. All'inizio può sembrarci che si manifesti in noi un'immagine determinata e piuttosto concreta, ma proprio quando ci occupiamo di una persona con cui siamo in costante contatto, scopriremo che l'immagine ekphorata ha qualcosa, per così dire, di generalizzato. È qualcosa di simile a quelle fotografie americane che cercano di mostrare ciò che è generale in un tipo combinando un gran numero di fotografie di teste diverse una sopra l'altra su una lastra. A nostro avviso, le generalizzazioni avvengono per l'azione omofonica di diverse immagini dello stesso volto che abbiamo incontrato nelle condizioni e situazioni più diverse, una volta pallido, una volta arrossato, una volta allegro, una volta serio, una volta in questa luce e una volta in quella. Come Non appena smettiamo di lasciare che l'intera serie di ripetizioni risuoni in noi uniformemente, ma concentriamo la nostra attenzione su un momento particolare tra i tanti... questo particolare stimolo mnemonico sovrasta immediatamente i suoi predecessori e successori simultaneamente attivati, e percepiamo il volto in questione con concreta precisione in quella particolare situazione. Poco dopo afferma: "Il risultato è – almeno nell'uomo, ma probabilmente anche negli animali superiori – lo sviluppo di una sorta di astrazione FISIOLOGICA. L'omofonia mnemonica ci fornisce, senza l'aggiunta di altri processi di pensiero, un'immagine del nostro amico X che è in un certo senso astratta, non concreta in una situazione specifica, ma X svincolato da un particolare momento. Se si allarga ulteriormente il cerchio degli engrammi ekphorati, compaiono immagini astratte di ordine superiore:

ad esempio, un uomo bianco o un nero. A mio parere, la prima forma di concetti astratti in generale si basa su tali immagini astratte. L'astrazione fisiologica che avviene nel modo sopra descritto è un precursore dell'astrazione puramente logica. Non è affatto un monopolio del genere umano, ma si manifesta in vari modi anche tra gli animali più altamente organizzati." Lo stesso argomento è trattato più dettagliatamente nel capitolo XVI di "Die mnemischen Empfindungen", ma ciò che vi è detto non aggiunge nulla di fondamentale a quanto contenuto nelle citazioni precedenti.

È necessario, tuttavia, distinguere tra il vago e il generale. Finché ci accontentiamo dell'immagine composita di Semon, POTREMMO non andare oltre il vago. La questione se questa immagine ci conduca al generale o meno dipende, credo, dalla questione se, oltre all'immagine generalizzata, abbiamo anche immagini particolari di alcuni degli episodi da cui è composta. Supponiamo, ad esempio, di aver visto una persona di colore in diverse occasioni, e di non sapere se si trattasse della stessa persona o di una diversa in quelle occasioni. Supponiamo che alla fine si abbia un'immagine mnemonica astratta dei diversi aspetti presentati dalla persona di colore in diverse occasioni, ma nessuna immagine mnemonica di ciascuno dei singoli aspetti. In tal caso, l'immagine sarebbe vaga. Se, d'altra parte, oltre all'immagine generalizzata, si possiedono immagini particolari delle diverse manifestazioni, sufficientemente chiare da essere riconosciute come distinte e come esempi dell'immagine generalizzata, allora non si percepirà l'immagine generalizzata come adeguata a una singola manifestazione particolare, e si potrà farla funzionare come un'idea generale piuttosto che come un'idea vaga. Se questa visione è corretta, non è necessario aggiungere alcun nuovo contenuto generale all'immagine generalizzata. Ciò che è necessario aggiungere sono immagini particolari da confrontare e contrapporre all'immagine generalizzata. Per quanto posso giudicare attraverso l'introspezione, questo avviene nella pratica. Prendiamo ad esempio l'esempio di Semon del volto di un amico. A meno che non facciamo uno sforzo particolare di rievocazione, è probabile che il volto ci appaia con un'espressione media, molto sfocata e vaga, ma possiamo a piacimento ricordare l'aspetto del nostro amico in qualche occasione speciale in cui era contento, arrabbiato o infelice, e questo ci permette di cogliere il carattere generalizzato dell'immagine vaga.

Esiste tuttavia un altro modo per distinguere tra vago, particolare e generale, e non si basa sul loro contenuto, bensì sulla reazione che producono. Una parola, ad esempio, può essere definita vaga quando si applica a diversi individui, ma a ciascuno di essi in quanto individuo; il nome Smith, ad esempio, è vago: si intende sempre riferirsi a un singolo uomo, ma ci sono molti uomini a cui si riferisce.* La parola "uomo", d'altra parte, è generale. Diciamo "Questo è Smith", ma non "Questo è un uomo", bensì "Questo è un uomo". Possiamo quindi affermare che una parola incarna un'idea vaga quando i suoi effetti sono appropriati a un individuo, ma sono gli stessi per diversi individui simili, mentre una parola incarna un'idea generale quando i suoi effetti sono diversi da quelli appropriati ai singoli individui. In cosa consista, tuttavia, questa differenza non è facile da definire. Sono incline a pensare che consista semplicemente nella consapevolezza che nessun individuo è rappresentato, cosicché ciò che distingue un'idea generale da un'idea vaga è semplicemente la presenza di una certa credenza che la accompagna. Se questa visione è corretta, un'idea generale differisce da un'idea vaga in modo analogo a come un'immagine mnemonica differisce da un'immagine immaginaria. Anche in quel caso abbiamo constatato che la differenza consiste semplicemente nel fatto che un'immagine mnemonica è accompagnata da una credenza, in questo caso relativa al passato.

* Il termine "Smith" sarebbe una rappresentazione abbastanza soddisfacente di parole vaghe solo se non riuscissimo a distinguere tra persone diverse che si chiamano Smith.

Va inoltre detto che le nostre immagini, anche di eventi molto particolari, presentano sempre un grado di vaghezza maggiore o minore. Vale a dire, l'evento potrebbe essere variato entro certi limiti senza che la nostra immagine subisca variazioni percettibili. Per giungere al generale è necessario poterlo confrontare con una serie di immagini o parole relativamente precise relative a eventi particolari; finché tutte le nostre immagini e parole rimangono vaghe, non possiamo giungere al contrasto che definisce il generale. Questa è la giustificazione della tesi che ho citato a pagina 184 da Ribot (op. cit., p. 32), ovvero che l'intelligenza progredisce dall'indefinito al definito e che il vago appare prima sia del particolare che del generale.

Credo che la tesi che ho sostenuto, secondo cui un'idea generale si distingue da un'idea vaga per la presenza di un giudizio, sia anche quella

intesa da Ribot quando afferma (op. cit., p. 92): "L'immagine generica non è mai, il concetto è sempre, un giudizio. Sappiamo che per i logici (almeno in passato) il concetto è l'elemento semplice e primitivo; poi viene il giudizio, che unisce due o più concetti; quindi il ragionamento, che combina due o più giudizi. Per gli psicologi, al contrario, l'affermazione è l'atto fondamentale; il concetto è il risultato di un giudizio (esplicito o implicito), di somiglianze con esclusione delle differenze."

Negli ultimi anni è stato svolto un grande lavoro, definito sperimentale, sulla psicologia del pensiero. Un buon riassunto di tale lavoro fino all'anno scorso è contenuto nelle "Lezioni sulla psicologia sperimentale dei processi di pensiero" (1909) di Titchener. Tre articoli pubblicati nell'"Archiv für die gesammte Psychologie" da Watt*, Messer** e Buhler*** contengono gran parte del materiale raccolto con i metodi che Titchener definisce sperimentali.

* Henry J. Watt, "Experimentelle Beitrage zu einer Theorie des Denkens", vol. iv (1905) pp. 289-436.

** August Messer, "Experimentell-psychologische Untersuchu gen uber das Denken", vol. iii (1906), pp. 1-224.

*** Karl Buhler, "Uber Gedanken", vol. ix (1907), pp. 297-365.

Da parte mia non posso attribuire a questo lavoro la stessa importanza che Molti psicologi lo fanno. Il metodo impiegato, a mio avviso, non soddisfa affatto le condizioni dell'esperimento scientifico. In linea generale, si pone una serie di domande a diverse persone, si registrano le loro risposte e, allo stesso modo, si registrano le loro descrizioni, basate sull'introspezione, dei processi mentali che le hanno portate a dare quelle risposte. Mi sembra che si faccia troppa fiducia nella correttezza della loro introspezione. Sull'introspezione come metodo ho già parlato in precedenza (Lezione VI). Non sono disposto, come il professor Watson, a rifiutarla completamente, ma ritengo che sia estremamente fallibile e particolarmente soggetta a falsificazione secondo una teoria preconcetta. È come affidarsi al racconto di una persona miope su chi vede arrivare lungo la strada in un momento in cui è fermamente convinto che Jones arriverà sicuramente. Se tutti fossero miopi e ossessionati dalle proprie convinzioni su ciò che sarebbe stato visibile, potremmo dover trarre il meglio da tali testimonianze, ma dovremmo correggerne gli errori avendo cura di raccogliere simultaneamente le prove di persone con le aspettative più divergenti. Non vi è alcuna prova che ciò sia

stato fatto negli esperimenti in questione, né che l'influenza della teoria nel falsificare l'introspezione sia stata adeguatamente riconosciuta. Sono convinto che se il professor Watson fosse stato uno dei soggetti dei questionari, avrebbe fornito risposte totalmente diverse da quelle riportate negli articoli in questione. Titchener cita un'opinione di Wundt su queste indagini, che mi sembra pienamente giustificata. «Questi esperimenti», afferma, «non sono affatto esperimenti nel senso di una metodologia scientifica; sono esperimenti contraffatti, che sembrano metodici semplicemente perché vengono normalmente condotti in un laboratorio di psicologia e implicano la collaborazione di due persone, che si presentano come sperimentatore e osservatore. In realtà, sono quanto di più anti-metodico si possa immaginare; non possiedono nessuna delle caratteristiche peculiari che distinguono le introspezioni della psicologia sperimentale dalle introspezioni casuali della vita quotidiana».* Titchener, naturalmente, dissente da questa opinione, ma non ritengo che le sue ragioni di dissenso siano adeguate. I miei dubbi sono solo accresciuti dal fatto che Buhler, in ogni caso, abbia utilizzato come soggetti psicologi di formazione. Uno psicologo di formazione, naturalmente, dovrebbe aver acquisito l'abitudine all'osservazione, ma è altrettanto probabile che abbia acquisito l'abitudine di vedere ciò che le sue teorie richiedono. Possiamo prendere come esempio il libro di Buhler "Über Gedanken" per illustrare il tipo di risultati ottenuti con tali metodi. Buhler afferma (p. 303): "Ci poniamo la domanda generale: 'COSA PROVIAMO QUANDO PENSIAMO?' Quindi non tentiamo affatto una determinazione preliminare del concetto di 'pensiero,«ma scegliete per l'analisi solo quei processi che tutti descriverebbero come processi di pensiero». La cosa più importante nel pensare, dice, è «la consapevolezza che...» (Bewusstheit dass), che chiama pensiero. Sono, afferma, i pensieri in questo senso ad essere essenziali per il pensiero. Il pensiero, sostiene, non ha bisogno del linguaggio o di rappresentazioni sensoriali. «Affermo piuttosto che in linea di principio ogni oggetto può essere pensato (significato) distintamente, senza alcun aiuto da parte di rappresentazioni sensoriali (Anschauungshilfen). Ogni singola sfumatura di blu del quadro appeso nella mia stanza posso pensarla con completa distinzione senza sensi (unanschaulich), a condizione che sia possibile che l'oggetto mi venga dato in un modo diverso da quello delle sensazioni. Come ciò sia possibile lo vedremo più tardi." Ciò che egli chiama pensiero (Gedanke) non può essere

ridotto, secondo lui, ad altri eventi psichici. Sostiene che i pensieri consistono per la maggior parte di regole conosciute (p. 342). È chiaramente essenziale per l'interesse di questa teoria che il pensiero o la regola a cui allude Buhler non debba essere espresso a parole, perché se è espresso a parole è immediatamente suscettibile di essere trattato secondo le linee con cui i comportamentisti ci hanno familiarizzato. È chiaro anche che la presunta assenza di parole si basa esclusivamente sulla testimonianza introspettiva delle persone su cui è stato condotto l'esperimento. Non credo che vi sia sufficiente certezza della loro affidabilità in questa osservazione negativa da farci accettare una visione difficile e rivoluzionaria del pensiero, solo perché non sono riusciti a osservare la presenza di parole o del loro equivalente nel loro pensare. Credo sia molto più probabile, soprattutto in considerazione del fatto che le persone coinvolte erano molto istruite, che ci troviamo di fronte a processi compressi, in cui l'abitudine ha fatto sì che molti termini intermedi vengano elisi o vengano trascurati così rapidamente come per sfuggire all'osservazione.È chiaramente essenziale per l'interesse di questa teoria che il pensiero o la regola a cui allude Buhler non debba essere espresso a parole, perché se lo fosse, sarebbe immediatamente suscettibile di essere trattato secondo i criteri a cui i comportamentisti ci hanno abituati. È altrettanto chiaro che la presunta assenza di parole si basa esclusivamente sulla testimonianza introspettiva delle persone sottoposte all'esperimento. Non credo che vi sia sufficiente certezza della loro attendibilità in questa osservazione negativa da farci accettare una visione del pensiero così complessa e rivoluzionaria, solo perché non hanno rilevato la presenza di parole o di un loro equivalente nel loro ragionamento. Ritengo molto più probabile, soprattutto considerando l'alto livello di istruzione delle persone coinvolte, che si tratti di processi compressi, in cui l'abitudine ha fatto sì che molti termini intermedi vengano omessi o trascurati così rapidamente da sfuggire all'osservazione.È chiaramente essenziale per l'interesse di questa teoria che il pensiero o la regola a cui allude Buhler non debba essere espresso a parole, perché se lo fosse, sarebbe immediatamente suscettibile di essere trattato secondo i criteri a cui i comportamentisti ci hanno abituati. È altrettanto chiaro che la presunta assenza di parole si basa esclusivamente sulla testimonianza introspettiva delle persone sottoposte all'esperimento. Non credo che vi sia sufficiente certezza della loro attendibilità in questa osservazione negativa da farci accettare una visione del pensiero così

complessa e rivoluzionaria, solo perché non hanno rilevato la presenza di parole o di un loro equivalente nel loro ragionamento. Ritengo molto più probabile, soprattutto considerando l'alto livello di istruzione delle persone coinvolte, che si tratti di processi compressi, in cui l'abitudine ha fatto sì che molti termini intermedi vengano omessi o trascurati così rapidamente da sfuggire all'osservazione.

* Titchener, op. cit., p. 79.

Sono incline a pensare che osservazioni simili si applichino all'idea generale di "pensiero senza immagini", sulla quale vi è stata molta controversia. I sostenitori del pensiero senza immagini non affermano semplicemente che può esistere un pensiero puramente verbale; affermano che può esistere un pensiero che non procede né con le parole né con le immagini. Personalmente, ritengo che abbiano presupposto avventatamente la presenza del pensiero in casi in cui l'abitudine lo ha reso superfluo. Quando Thorndike sperimentò con animali in gabbia, scoprì che le associazioni che si stabilivano erano tra uno stimolo sensoriale e un movimento corporeo (non l'idea di esso), senza la necessità di supporre alcun intermediario non fisiologico (op. cit., p. 100 ss.). La stessa cosa, mi sembra, si applica a noi stessi. Una certa situazione sensoriale produce in noi un certo movimento corporeo. Talvolta questo movimento consiste nel pronunciare parole. Il pregiudizio ci porta a supporre che tra lo stimolo sensoriale e la pronuncia delle parole debba essersi interposto un processo di pensiero, ma non sembra esserci una valida ragione per tale supposizione. Qualsiasi azione abituale, come mangiare o vestirsi, può essere compiuta all'occasione appropriata, senza bisogno di pensare, e lo stesso sembra valere per una parte fin troppo consistente del nostro parlare. Ciò che si applica al linguaggio espresso si applica naturalmente anche al linguaggio interiore, che non viene espresso a parole. Rimango, pertanto, del tutto convinto che non esista un fenomeno come il pensiero, che non consiste né di immagini né di parole, o che alle sensazioni e alle immagini si debbano aggiungere "idee" come parte del materiale di cui sono costituiti i fenomeni mentali.

La questione della natura della nostra coscienza dell'universale è fortemente influenzata dalla nostra visione della natura generale della relazione tra la coscienza e il suo oggetto. Se adottiamo la posizione di Brentano, secondo la quale ogni contenuto mentale ha un riferimento essenziale a un oggetto, è naturale supporre che esista un tipo peculiare di

contenuto mentale il cui oggetto è universale, in contrapposizione a un particolare. Secondo questa visione, un gatto particolare può essere PERCEPITO o immaginato, mentre il "gatto" universale è CONCEPITO. Ma questo modo di concepire il nostro rapporto con gli universali deve essere abbandonato quando la relazione tra un evento mentale e il suo "oggetto" viene considerata meramente indiretta e causale, che è la posizione che abbiamo adottato. Il contenuto mentale è, ovviamente, sempre particolare, e la questione di cosa "significhi" (se mai significhi qualcosa) non può essere risolta semplicemente esaminando il carattere intrinseco del contenuto mentale, ma solo conoscendone le connessioni causali nel caso della persona interessata. Affermare che un certo pensiero "significhi" un universale, in contrapposizione a un vago o a un particolare, significa dire qualcosa di estremamente complesso. Un cavallo si comporterà in un certo modo ogni volta che sente l'odore di un orso, anche se l'odore deriva da una pelle d'orso. Vale a dire, qualsiasi ambiente che contenga un esempio dell'universale "odore di orso" produce un comportamento molto simile nel cavallo, ma non diciamo che il cavallo sia consapevole di questo universale. Allo stesso modo, ci sono poche ragioni per ritenere che un uomo sia consapevole dello stesso universale, perché nelle stesse circostanze può reagire dicendo: "Sento odore di orso". Questa reazione, come quella del cavallo, è semplicemente molto simile in diverse occasioni in cui l'ambiente offre esempi dello stesso universale. Le parole il cui significato logico è universale possono quindi essere usate correttamente, senza che si possa parlare di consapevolezza degli universali. Tale consapevolezza, nell'unico senso in cui si può dire che esista, è una questione di giudizio riflessivo che consiste nell'osservazione di somiglianze e differenze. Un universale non appare mai alla mente come un singolo oggetto, nello stesso modo in cui appare qualcosa di percepito. Penso che si potrebbe produrre un argomento logico per dimostrare che gli universali fanno parte della struttura del mondo, ma ne sono una parte inferita, non una parte dei nostri dati. Ciò che esiste in noi consiste in vari fattori, alcuni aperti all'osservazione esterna, altri visibili solo all'introspezione. I fattori aperti all'osservazione esterna sono principalmente abitudini, che hanno la peculiarità di produrre reazioni molto simili a stimoli che sono per molti aspetti molto diversi tra loro. Di questo è un esempio la reazione del cavallo all'odore dell'orso, così come la reazione dell'uomo che dice "orso" nelle stesse circostanze. La reazione verbale è, ovviamente,Il più

importante dal punto di vista di ciò che si potrebbe definire conoscenza degli universali. Si potrebbe dire che un uomo che sa sempre usare la parola "cane" quando ne vede uno, in un certo senso, conosca il significato della parola "cane" e, IN QUESTO SENSO, abbia conoscenza dell'universale "cane". Ma c'è, naturalmente, un ulteriore stadio raggiunto dal logico, in cui non si limita a reagire con la parola "cane", ma si impegna a scoprire cosa nell'ambiente provochi in lui questa reazione pressoché identica in diverse occasioni. Questo ulteriore stadio consiste nella conoscenza delle somiglianze e delle differenze: somiglianze necessarie all'applicabilità della parola "cane" e differenze compatibili con essa. La nostra conoscenza di queste somiglianze e differenze non è mai esaustiva, e quindi la nostra conoscenza del significato di un universale non è mai completa.

Oltre alle abitudini esterne osservabili (inclusa l'abitudine di usare le parole), esiste anche l'immagine generica prodotta dalla sovrapposizione, o, per usare l'espressione di Semon, dall'omofonia, di una serie di percezioni simili. Questa immagine è vaga finché non si riconosce la molteplicità dei suoi prototipi, ma diventa universale quando coesiste con le immagini più specifiche dei suoi esempi e viene consapevolmente messa a confronto con esse. In questo caso, come già osservato nella lezione precedente in cui discutevamo delle parole in generale, constatiamo che le immagini non sono logicamente necessarie per spiegare un comportamento osservabile, ovvero, in questo caso, un linguaggio intelligente. Un linguaggio intelligente potrebbe esistere come abitudine motoria, senza alcun accompagnamento di immagini, e questa conclusione si applica sia alle parole il cui significato è universale, sia a quelle il cui significato è relativamente particolare. Se questa conclusione è valida, ne consegue che la psicologia comportamentista, che rifugge dai dati introspettivi, è in grado di essere una scienza indipendente e di spiegare tutta quella parte del comportamento altrui che viene comunemente considerata prova del fatto che pensano. Bisogna ammettere che questa conclusione indebolisce considerevolmente l'affidabilità dei dati introspettivi. Essi devono essere accettati semplicemente perché sembriamo percepirli, non per la loro presunta necessità di spiegare i dati dell'osservazione esterna.

Questa, in ogni caso, è la conclusione a cui siamo costretti, finché, come i comportamentisti, accettiamo una visione del mondo fisico basata sul senso comune. Ma se, come ho sostenuto, il mondo fisico stesso, così come lo

conosciamo, è profondamente intriso di soggettività, se, come suggerisce la teoria della relatività, l'universo fisico contiene la diversità di punti di vista che siamo stati abituati a considerare prettamente psicologici, allora questa diversa via ci riconduce alla necessità di fidarci di osservazioni che, in un certo senso, sono private. Ed è proprio la riservatezza dei dati introspettivi a costituire gran parte dell'obiezione dei comportamentisti nei loro confronti.

Questo è un esempio della difficoltà di costruire una filosofia adeguata di una qualsiasi scienza senza tenere conto delle altre scienze. La filosofia comportamentista della psicologia, sebbene per molti aspetti ammirevole dal punto di vista metodologico, mi sembra fallire in ultima analisi perché si basa su una filosofia della fisica inadeguata. Pertanto, nonostante il fatto che le prove a sostegno dell'esistenza delle immagini, siano esse generiche o particolari, siano meramente introspettive, non posso ammettere che le immagini debbano essere rifiutate, o che si debba minimizzare la loro funzione nella nostra conoscenza di ciò che è remoto nel tempo o nello spazio.

LEZIONE XII. LA FEDE

La credenza, oggetto della nostra analisi odierna, è il problema centrale nell'indagine della mente. Credere sembra l'atto più "mentale" che compiamo, il più distante da ciò che è operato dalla mera materia. Tutta la vita intellettuale è costituita da credenze e dal passaggio da una credenza all'altra attraverso quello che viene definito "ragionamento". Le credenze sono fonte di conoscenza ed errore; sono veicolo di verità e falsità. Psicologia, teoria della conoscenza e metafisica ruotano attorno al concetto di credenza, e la nostra prospettiva filosofica dipende in larga misura dalla visione che ne abbiamo.

Prima di intraprendere l'analisi dettagliata della credenza, è opportuno notare alcuni requisiti che qualsiasi teoria deve soddisfare.

(1) Come le parole sono caratterizzate dal significato, così le credenze sono caratterizzate dalla verità o dalla falsità. E come il significato consiste in relazione all'oggetto inteso, così la verità e la falsità consistono in relazione a qualcosa che si trova al di fuori della credenza. Puoi credere che un certo cavallo vincerà il Derby. Arriva il momento, e il tuo cavallo vince o non vince; a seconda dell'esito, la tua credenza era vera o falsa. Puoi credere che sei per nove faccia cinquantasei; anche in questo caso c'è un fatto che rende falsa la tua credenza. Puoi credere che l'America sia stata scoperta nel 1492, o che sia stata scoperta nel 1066. Nel primo caso la tua credenza è vera, nell'altro falsa; in entrambi i casi la sua verità o falsità dipende dalle azioni di Colombo, non da qualcosa di presente o sotto il tuo controllo. Ciò che rende una credenza vera o falsa lo chiamo "fatto". Il particolare fatto che rende una data credenza vera o falsa lo chiamo il suo "oggetto",* e la relazione della credenza con il suo oggetto la chiamo il "riferimento" o il "riferimento oggettivo" della credenza. Pertanto, se credo che Colombo abbia attraversato l'Atlantico nel 1492, l'"oggetto" della mia credenza è il viaggio effettivo di Colombo, e il "riferimento" della mia credenza è la relazione tra la mia credenza e il viaggio, ovvero quella relazione in virtù della quale il viaggio rende vera (o, in un altro caso, falsa) la mia credenza. Il "riferimento" delle credenze differisce dal "significato" delle parole in vari modi, ma soprattutto per il fatto che è di due tipi: riferimento "vero" e riferimento "falso". La verità o la falsità di una credenza non dipende da nulla di intrinseco alla credenza stessa, ma dalla natura della sua relazione con il suo

oggetto. La natura intrinseca della credenza può essere trattata senza fare riferimento a ciò che la rende vera o falsa. Nel resto di questa lezione ignorerò la verità e la falsità, che saranno l'argomento della Lezione XIII. È la natura intrinseca della credenza che ci interesserà oggi.

* Questa terminologia è suggerita da Meinong, ma non è esattamente uguale al suo.

(2) Dobbiamo distinguere tra il credere e ciò che si crede. Posso credere che Colombo abbia attraversato l'Atlantico, che tutti i cretesi siano bugiardi, che due più due faccia quattro, o che nove per sei faccia cinquantasei; in tutti questi casi il credere è esattamente lo stesso, e solo il contenuto creduto è diverso. Posso ricordare la mia colazione di stamattina, la mia lezione della scorsa settimana o la mia prima vista di New York. In tutti questi casi il sentimento di memoria-credenza è esattamente lo stesso, e solo ciò che si ricorda è diverso. Osservazioni esattamente simili si applicano alle aspettative. Il semplice assenso, la memoria e l'aspettativa sono forme di credenza; tutte e tre sono diverse da ciò che si crede, e ciascuna ha un carattere costante che è indipendente da ciò che si crede.

Nella Lezione I abbiamo criticato l'analisi di una presentazione scomponendola in atto, contenuto e oggetto. Ma la nostra analisi della credenza contiene tre elementi molto simili, vale a dire il credere, ciò che si crede e l'oggetto. Le obiezioni all'atto (nel caso delle presentazioni) non sono valide contro il credere nel caso delle credenze, perché il credere è un sentimento effettivamente sperimentato, non qualcosa di postulato, come l'atto. Ma è necessario prima completare i nostri presupposti preliminari, e poi esaminare il contenuto di una credenza. Dopodiché, saremo in grado di tornare alla questione di cosa costituisca il credere.

(3) Sia ciò che si crede, sia il credere, devono consistere in eventi presenti nel credente, indipendentemente da quale sia l'oggetto della credenza. Supponiamo che io creda, ad esempio, "che Cesare abbia attraversato il Rubicone". L'oggetto della mia credenza è un evento accaduto molto tempo fa, che non ho mai visto e non ricordo. Questo evento in sé non è nella mia mente quando credo che sia accaduto. Non è corretto dire che io stia credendo all'evento reale; ciò in cui credo è qualcosa che ora è nella mia mente, qualcosa di correlato all'evento (in un modo che esamineremo nella Lezione XIII), ma ovviamente non da confondere con l'evento, poiché l'evento non si sta verificando ora, ma il credere sì. Ciò in cui un uomo crede in un dato

momento è del tutto determinato se conosciamo il contenuto della sua mente in quel momento; ma l'attraversamento del Rubicone da parte di Cesare è stato un evento fisico storico, che è distinto dal contenuto presente di ogni mente presente. Ciò che si crede, per quanto vero possa essere, non è il fatto concreto che rende vera la credenza, bensì un evento presente correlato al fatto. Questo evento presente, che è ciò che si crede, lo chiamerò il "contenuto" della credenza. Abbiamo già avuto modo di notare la distinzione tra contenuto e oggettivo nel caso delle credenze legate alla memoria, dove il contenuto è "questo è accaduto" e l'oggettivo è l'evento passato.

(4) Tra contenuto e oggettivo c'è talvolta un abisso molto ampio, ad esempio nel caso di "Cesare attraversò il Rubicone". Questo abisso può, quando viene percepito per la prima volta, darci la sensazione di non poter realmente "sapere" nulla del mondo esterno. Tutto ciò che possiamo "sapere", si potrebbe dire, è ciò che è ora nei nostri pensieri. Se Cesare e il Rubicone non possono essere corporeamente nei nostri pensieri, potrebbe sembrare che dobbiamo rimanere tagliati fuori dalla conoscenza di essi. Non mi soffermerò ora a lungo su questa sensazione, poiché è necessario prima definire "sapere", cosa che non è ancora possibile fare. Ma dirò, come risposta preliminare, che questa sensazione presuppone un ideale di conoscenza che credo sia del tutto errato. Presuppone, se ci si pensa, qualcosa di simile all'unità mistica di conoscente e conosciuto. Si dice spesso che questi due siano combinati in un'unità dal fatto della conoscenza; quindi, quando questa unità è palesemente assente, può sembrare che non ci sia stata una conoscenza autentica. Da parte mia, ritengo che tali teorie e sensazioni siano del tutto errate: credo che la conoscenza sia una relazione molto esterna e complessa, incapace di una definizione precisa, dipendente da leggi causali e che non implichi maggiore unità di quanta ne esista tra un cartello stradale e la città a cui indica. Tornerò su questa questione in un secondo momento; per ora queste osservazioni provvisorie devono bastare.

(5) Il riferimento oggettivo di una credenza è connesso al fatto che tutti o alcuni degli elementi costitutivi del suo contenuto hanno significato. Se dico "Cesare conquistò la Gallia", una persona che conosce il significato delle tre parole che compongono la mia affermazione sa quanto si può sapere sulla natura dell'oggettivo che renderebbe vera la mia affermazione. È chiaro che il riferimento oggettivo di una credenza è, in generale, in qualche modo derivato dai significati delle parole o delle immagini che ricorrono nel suo

contenuto. Ci sono, tuttavia, alcune complicazioni che devono essere tenute presenti. In primo luogo, si potrebbe sostenere che un'immagine mnemonica acquisisce significato solo attraverso la credenza mnemonica, il che sembrerebbe, almeno nel caso della memoria, rendere la credenza più primitiva del significato delle immagini. In secondo luogo, è una cosa molto singolare che il significato, che è singolo, generi un riferimento oggettivo, che è duale, vale a dire vero e falso. Questo è uno dei fatti che qualsiasi teoria della credenza deve spiegare se vuole essere soddisfacente.

È giunto il momento di abbandonare questi presupposti preliminari e di procedere all'analisi del contenuto delle credenze.

La prima cosa da notare riguardo a ciò in cui crediamo, ovvero riguardo al contenuto di una credenza, è che è sempre complesso: crediamo che una certa cosa abbia una certa proprietà, o una certa relazione con qualcos'altro, o che sia accaduta o accadrà (nel senso discusso alla fine della Lezione IX); oppure possiamo credere che tutti i membri di una certa classe abbiano una certa proprietà, o che una certa proprietà si manifesti talvolta tra i membri di una classe; oppure possiamo credere che se accade una cosa, ne accadrà un'altra (ad esempio, "se piove porterò l'ombrello"), oppure possiamo credere che qualcosa non accada, o non sia accaduto o non accadrà (ad esempio, "non pioverà"); oppure che debba accadere una di due cose (ad esempio, "o ritiri la tua accusa, o ti denuncerò per diffamazione"). Il catalogo dei tipi di cose in cui possiamo credere è infinito, ma tutte sono complesse.

Il linguaggio a volte cela la complessità di una credenza. Diciamo che una persona crede in Dio, e potrebbe sembrare che Dio costituisca l'intero contenuto di tale credenza. Ma ciò che si crede realmente è che Dio esista, il che è tutt'altro che semplice. Allo stesso modo, quando una persona ha un'immagine mnemonica associata a una credenza, la credenza è "questo è accaduto", nel senso spiegato nella Lezione IX; e "questo è accaduto" non è semplice. Analogamente, tutti i casi in cui il contenuto di una credenza appare semplice a prima vista, si riveleranno, a un esame più attento, a confermare l'idea che il contenuto sia sempre complesso.

Il contenuto di una credenza non implica semplicemente una pluralità di elementi costitutivi, ma relazioni precise tra di essi; non è determinato quando vengono forniti solo i suoi elementi costitutivi. Ad esempio, "Platone ha preceduto Aristotele" e "Aristotele ha preceduto Platone" sono entrambi

contenuti in cui si può credere, ma, sebbene siano costituiti esattamente dagli stessi elementi costitutivi, sono diversi e persino incompatibili.

Il contenuto di una credenza può consistere solo di parole, o solo di immagini, o di una combinazione di entrambe, o di entrambe insieme a una o più sensazioni. Deve contenere almeno un elemento costitutivo che sia una parola o un'immagine, e può contenere o meno una o più sensazioni come elementi costitutivi. Alcuni esempi chiariranno queste diverse possibilità.

Possiamo partire dal riconoscimento iniziale, in una delle due forme "questo è di tale tipo" o "questo è già accaduto prima". In entrambi i casi, la sensazione presente è un costituente. Ad esempio, senti un rumore e dici a te stesso "tram". Qui il rumore e la parola "tram" sono entrambi costituenti della tua credenza; c'è anche una relazione tra di loro, espressa da "è" nella proposizione "questo è un tram". Non appena il tuo atto di riconoscimento è completato dal verificarsi della parola "tram", le tue azioni ne sono influenzate: ti affretti se vuoi il tram, o smetti di affrettarti se vuoi un autobus. In questo caso il contenuto della tua credenza è una sensazione (il rumore) e una parola ("tram") correlate in un modo che può essere chiamato predicazione.

Lo stesso rumore può evocare nella mente l'immagine visiva di un tram, anziché la parola "tram". In questo caso, la credenza consiste in una sensazione e in un'immagine ad essa correlata. Le credenze di questa classe sono ciò che vengono definite "giudizi di percezione". Come abbiamo visto nella Lezione VIII, le immagini associate a una sensazione spesso si presentano con tale spontaneità e forza che i non esperti non le distinguono dalla sensazione stessa; solo lo psicologo o l'osservatore esperto si rende conto del notevole elemento mnemonico che si aggiunge alla sensazione per formare la percezione. Si potrebbe obiettare che ciò che viene aggiunto consiste semplicemente in immagini senza credenza. Questo è senza dubbio talvolta vero, ma certamente non sempre. Non è necessario per noi sostenere che la credenza si manifesti sempre nella percezione, a differenza della sensazione; è sufficiente, ai nostri fini, notare che a volte si verifica e che, quando accade, il contenuto della nostra credenza consiste in una sensazione e in un'immagine ad essa correlata.

In una credenza mnemonica PURA compaiono solo immagini. Ma una combinazione di parole e immagini è molto comune nella memoria. Si ha

un'immagine dell'evento passato e ci si dice: "Sì, è andata proprio così". In questo caso, l'immagine e le parole insieme costituiscono il contenuto della credenza. E quando il ricordo di un incidente è diventato un'abitudine, può essere puramente verbale e la credenza mnemonica può consistere solo di parole.

Le forme di credenza più complesse tendono a consistere unicamente di parole. Spesso sono accompagnate da immagini di vario genere, ma queste tendono a essere irrilevanti e a non far parte di ciò che si crede realmente. Ad esempio, pensando al Sistema Solare, è probabile che si abbiano vaghe immagini di fotografie viste della Terra circondata dalle nuvole, di Saturno e dei suoi anelli, del Sole durante un'eclissi e così via; ma nessuna di queste immagini contribuisce alla convinzione che i pianeti ruotino attorno al Sole su orbite ellittiche. Le uniche immagini che costituiscono una parte effettiva di tali credenze sono, di norma, immagini di parole. E le immagini di parole, per le ragioni considerate nella Lezione VIII, non possono essere distinte con certezza dalle sensazioni, quando, come spesso accade, se non di solito, si tratta di immagini cinestetiche della pronuncia delle parole.

È impossibile che una credenza consista solo di sensazioni, tranne quando, come nel caso delle parole, le sensazioni hanno associazioni che le rendono segni dotati di significato. La ragione è che il riferimento oggettivo è l'essenza stessa della credenza, e il riferimento oggettivo deriva dal significato. Quando parlo di una credenza composta in parte da sensazioni e in parte da parole, non intendo negare che le parole, quando non sono semplici immagini, siano sensoriali, ma che si presentano come segni, non (per così dire) di per sé. Per tornare al rumore del tram, quando lo senti e dici "tram", sia il rumore che la parola sono sensazioni (se effettivamente pronunci la parola), ma il rumore fa parte del fatto che rende vera la tua credenza, mentre la parola non fa parte di questo fatto. È il SIGNIFICATO della parola "tram", non la parola in sé, che costituisce parte del fatto che è l'oggetto della tua credenza. Quindi la parola si presenta nella credenza come un simbolo, in virtù del suo significato, mentre il rumore entra sia nella credenza che nel suo oggetto. È questo che distingue la presenza delle parole come simboli dalla presenza delle sensazioni in sé: l'oggettivo contiene le sensazioni che si manifestano in sé, ma contiene solo i significati delle parole che si presentano come simboli.

Per semplicità, possiamo ignorare i casi in cui le sensazioni in sé costituiscono parte del contenuto di una credenza e limitarci a immagini e parole. Possiamo anche omettere i casi in cui sia immagini che parole sono presenti nel contenuto di una credenza. Ci limitiamo quindi a due casi: (a) quando il contenuto è costituito interamente da immagini, (b) quando è costituito interamente da parole. Il caso di immagini e parole miste non ha particolare importanza e la sua omissione non arreca alcun danno.

Prendiamo come esempio il caso della memoria. Supponiamo che stiate pensando a una stanza familiare. Potreste richiamarne l'immagine, e in questa immagine la finestra potrebbe trovarsi a sinistra della porta. Senza l'intervento di parole, potreste credere nella correttezza della vostra immagine. Avreste quindi una convinzione, costituita interamente da immagini, che, una volta espressa a parole, diventa: "la finestra è a sinistra della porta". Potreste usare voi stessi queste parole e continuare a crederci. Passate così da un contenuto basato su immagini al corrispondente contenuto basato su parole. Il contenuto è diverso nei due casi, ma il suo riferimento oggettivo è lo stesso. Questo esempio illustra la relazione tra credenze basate su immagini e credenze basate su parole in un caso molto semplice. In casi più complessi, la relazione diventa molto meno semplice.

Si potrebbe obiettare che, anche in questo caso semplicissimo, il riferimento oggettivo del contenuto verbale non coincide esattamente con quello del contenuto visivo, che le immagini possiedono una ricchezza di dettagli concreti che si perdono quando si sostituiscono le parole, che la finestra nell'immagine non è una semplice finestra astratta, ma una finestra di una certa forma e dimensione, non semplicemente a sinistra della porta, ma a una certa distanza a sinistra, e così via. In risposta, si può ammettere subito che, di norma, l'obiezione contiene una certa dose di verità. Tuttavia, si possono addurre due punti per attenuarne la forza. In primo luogo, le immagini, di norma, non possiedono quella ricchezza di dettagli concreti che renderebbe IMPOSSIBILE esprimerle pienamente a parole. Sono vaghe e frammentarie: un numero finito di parole, sebbene forse elevato, esaurirebbe almeno i loro aspetti SIGNIFICATIVI. Infatti – e questo è il nostro secondo punto – le immagini entrano a far parte del contenuto di una credenza in quanto capaci di significato, e il loro significato, di norma, non è così complesso come lo è l'immagine stessa: alcune delle loro caratteristiche sono solitamente prive di significato. Pertanto, è possibile estrarre a parole tutto

ciò che ha significato in un contenuto di immagine; in tal caso, il contenuto verbale e il contenuto dell'immagine avranno esattamente lo stesso riferimento oggettivo.

Il contenuto di una credenza, quando espresso a parole, è la stessa cosa (o quasi) di ciò che in logica viene chiamato "proposizione". Una proposizione è una serie di parole (o talvolta una singola parola) che esprime il tipo di affermazione che può essere asserita o negata. "Che tutti gli uomini siano mortali", "che Colombo abbia scoperto l'America", "che Carlo I sia morto nel suo letto", "che tutti i filosofi siano saggi" sono proposizioni. Non qualsiasi serie di parole è una proposizione, ma solo quelle serie di parole che hanno "significato" o, nella nostra terminologia, "riferimento oggettivo". Dati i significati delle singole parole e le regole della sintassi, il significato di una proposizione è determinato. Questo è il motivo per cui possiamo comprendere una frase che non abbiamo mai sentito prima. Probabilmente non avete mai sentito prima la proposizione "che gli abitanti delle Isole Andamane mangiano abitualmente ippopotamo in umido a cena", ma non c'è alcuna difficoltà nel comprenderla. La questione del rapporto tra il significato di una frase e il significato delle singole parole è complessa e non la approfondirò ora; l'ho sollevata unicamente a scopo illustrativo della natura delle proposizioni.

Possiamo estendere il termine "proposizione" in modo da includere il contenuto delle immagini nelle credenze costituite da immagini. Così, nel caso del ricordo di una stanza in cui la finestra è a sinistra della porta, quando crediamo al contenuto dell'immagine, la proposizione consisterà nell'immagine della finestra a sinistra insieme all'immagine della porta a destra. Distingueremo le proposizioni di questo tipo come "proposizioni di immagine" e le proposizioni espresse a parole come "proposizioni di parole". Possiamo identificare le proposizioni in generale con il contenuto delle credenze attuali e possibili, e possiamo dire che sono le proposizioni ad essere vere o false. In logica ci occupiamo di proposizioni piuttosto che di credenze, poiché la logica non è interessata a ciò che le persone effettivamente credono, ma solo alle condizioni che determinano la verità o la falsità delle credenze possibili. Quando possibile, tranne quando sono in discussione credenze attuali, è generalmente una semplificazione trattare le proposizioni.

Sembrerebbe che le proposizioni basate su immagini siano più primitive di quelle basate su parole e che possano addirittura essere anteriori al

linguaggio. Non c'è motivo per cui le immagini mnestiche, accompagnate da quella semplicissima sensazione di credenza che abbiamo ritenuto essere l'essenza della memoria, non si siano formate prima della comparsa del linguaggio; anzi, sarebbe avventato affermare con certezza che questo tipo di memoria non esista negli animali più evoluti. Le nostre credenze più elementari, in particolare quelle che si aggiungono alla sensazione per formare la percezione, spesso rimangono a livello di immagini. Ad esempio, la maggior parte degli oggetti visivi che ci circondano evocano immagini tattili: proviamo una sensazione diversa guardando un divano rispetto a quella che proviamo guardando un blocco di marmo, e la differenza consiste principalmente nella diversa stimolazione della nostra immaginazione tattile. Si potrebbe obiettare che le immagini tattili siano semplicemente presenti, senza alcuna credenza corrispondente; ma credo che questa visione, sebbene a volte corretta, derivi la sua plausibilità come proposizione generale dal nostro modo di pensare esclusivamente alla credenza esplicita e cosciente. La maggior parte delle nostre convinzioni, come la maggior parte dei nostri desideri, sono "inconsce", nel senso che non ci siamo mai detti di averle. Tali convinzioni si manifestano quando le aspettative che suscitano non si realizzano in alcun modo. Ad esempio, se qualcuno mette del tè (senza latte) in un bicchiere e noi lo beviamo con l'impressione che sia birra; oppure se camminiamo su quello che sembra un pavimento piastrellato e si scopre che è un morbido tappeto che imita le piastrelle. Lo shock della sorpresa in un'occasione del genere ci rende consapevoli delle aspettative che abitualmente entrano a far parte delle nostre percezioni; e tali aspettative devono essere classificate come convinzioni, nonostante il fatto che normalmente non ne prendiamo atto o non le esprimiamo a parole. Ricordo di aver visto una volta un piccione maschio correre ripetutamente verso il bordo di uno specchio per cercare di vendicarsi dell'uccello particolarmente fastidioso che si aspettava di trovarvi, a giudicare da ciò che vedeva riflesso. Deve aver provato ogni volta quella sorpresa nel non trovare nulla, una sensazione che, col tempo, lo avrebbe portato ad adottare la teoria di Berkeley secondo cui gli oggetti dei sensi esistono solo nella mente. La sua aspettativa, sebbene non espressa a parole, meritava, a mio avviso, di essere definita una convinzione.

Passo ora alla questione di cosa costituisca il credere, in contrapposizione al contenuto creduto.

Innanzitutto, esistono diversi atteggiamenti che si possono assumere nei confronti dello stesso contenuto. Supponiamo, per amor di discussione, di avere un'immagine visiva della propria tavola per la colazione. Potreste aspettarvela mentre vi vestite al mattino; ricordarla mentre andate al lavoro; dubitare della sua correttezza quando vi vengono chieste le vostre capacità di visualizzazione; semplicemente contemplare l'immagine, senza collegarla a nulla di esterno, quando andate a dormire; desiderarla se avete fame, o provarne avversione se siete malati. Supponiamo, per chiarezza, che il contenuto sia "un uovo per colazione". Allora potreste avere i seguenti atteggiamenti: "Mi aspetto che ci sia un uovo per colazione"; "Ricordo che c'era un uovo per colazione"; "C'era un uovo per colazione?"; "Un uovo per colazione: e allora?"; "Spero che ci sia un uovo per colazione"; "Temo che ci sarà un uovo per colazione e che sarà sicuramente cattivo". Non intendo suggerire che questo sia un elenco di tutti i possibili atteggiamenti sull'argomento; Dico solo che si tratta di atteggiamenti diversi, tutti incentrati su un unico contenuto: "un uovo a colazione".

Questi atteggiamenti non sono tutti ugualmente definitivi. Quelli che implicano desiderio e avversione ci hanno occupato nella Lezione III. Per ora, ci occuperemo solo di quelli di natura cognitiva. Parlando di memoria, abbiamo distinto tre tipi di credenza diretti allo stesso contenuto, vale a dire memoria, aspettativa e semplice assenso senza alcuna determinazione temporale nella credenza-sentimento. Ma prima di sviluppare questa prospettiva, dobbiamo esaminare altre due teorie che potrebbero essere sostenute riguardo alla credenza e che, per certi versi, sarebbero più in armonia con una prospettiva comportamentista rispetto alla teoria che intendo proporre.

(1) La prima teoria da esaminare è quella secondo cui la differenza della credenza risiede nella sua efficacia causale. Non intendo attribuire la responsabilità di questa teoria ad alcun autore: desidero semplicemente svilupparla ipoteticamente affinché possiamo giudicarne la sostenibilità.

Abbiamo definito il significato di un'immagine o di una parola in base all'efficacia causale, ovvero tramite le associazioni: un'immagine o una parola acquisisce significato, abbiamo affermato, attraverso l'avere le stesse associazioni di ciò che significa.

Proponiamo ipoteticamente di definire la "credenza" attraverso un diverso tipo di efficacia causale, ovvero l'efficacia nel provocare movimenti volontari. (I movimenti volontari sono definiti come quei movimenti vitali che si distinguono dai movimenti riflessi in quanto coinvolgono i centri nervosi superiori. Non mi piace distinguerli per mezzo di nozioni come "coscienza" o "volontà", perché non credo che queste nozioni, in alcun senso definibile, siano sempre applicabili. Inoltre, lo scopo della teoria che stiamo esaminando è di essere, per quanto possibile, fisiologica e comportamentista, e questo scopo non viene raggiunto se introduciamo concetti come "coscienza" o "volontà". Tuttavia, è necessario per il nostro scopo trovare un modo per distinguere tra movimenti volontari e riflessi, poiché i risultati sarebbero troppo paradossali se affermassimo che anche i movimenti riflessi implicano credenze.) Secondo questa definizione, si dice che un contenuto è "creduto" quando ci induce a muoverci. Le immagini evocate sono le stesse sia che mi diciate: "Immagina che una tigre fuggita stia percorrendo la strada", sia che mi diciate: "C'è una tigre fuggita che sta percorrendo la strada". Ma le mie azioni saranno molto diverse nei due casi: nel primo, rimarrò calmo; nel secondo, è possibile che non lo sia. La teoria che stiamo considerando suggerisce che questa differenza di effetti costituisca ciò che si intende quando si afferma che nel secondo caso credo alla proposizione suggerita, mentre nel primo caso non ci credo. Secondo questa prospettiva, le immagini o le parole vengono "credute" quando provocano movimenti corporei.

Non credo che questa teoria sia adeguata, ma penso che suggerisca una certa verità e che non sia così facilmente confutabile come potrebbe sembrare a prima vista.

Si potrebbe obiettare alla teoria secondo cui molte cose in cui crediamo fermamente non richiedono alcun movimento fisico. Credo che la Gran Bretagna sia un'isola, che le balene siano mammiferi, che Carlo I sia stato giustiziato, e così via; e a prima vista sembra ovvio che tali convinzioni, di norma, non richiedano alcuna azione da parte mia. Ma se esaminiamo la questione più da vicino, la cosa diventa più dubbia. Innanzitutto, dobbiamo distinguere la credenza come mera DISPOSIZIONE dalla credenza attiva e concreta. Parliamo come se credessimo da sempre che Carlo I sia stato giustiziato, ma questo significa solo che siamo sempre pronti a crederci quando l'argomento viene fuori. Il fenomeno che ci interessa analizzare è la

credenza attiva, non la disposizione permanente. Ora, in quali occasioni crediamo attivamente che Carlo I sia stato giustiziato? Principalmente: durante gli esami, quando compiamo il movimento fisico di scriverlo; nelle conversazioni, quando lo affermiamo per mostrare la nostra erudizione storica; e nei discorsi politici, quando ci impegniamo a mostrare a cosa porta il governo sovietico. In tutti questi casi, i movimenti del corpo (scrivere o parlare) derivano dalle nostre convinzioni.

Rimane però la credenza che si manifesta semplicemente nel "pensiero". Si può tentare di ricordare un episodio storico letto, e ciò che si ricorda viene creduto, anche se probabilmente non provoca alcun movimento fisico. È vero che ciò in cui crediamo PUÒ sempre influenzare l'azione. Supponiamo che io venga invitato a diventare re di Georgia: trovo la prospettiva allettante e vado da Cook per comprare un biglietto di terza classe per il mio nuovo regno. All'ultimo momento mi ricordo di Carlo I e di tutti gli altri monarchi che hanno fatto una brutta fine; cambio idea e me ne vado senza concludere l'acquisto. Ma tali episodi sono rari e non possono costituire la totalità della mia convinzione che Carlo I sia stato giustiziato. La conclusione sembra essere che, sebbene una credenza POSSA sempre influenzare l'azione se diventa rilevante per una questione pratica, spesso esiste attivamente (non come una mera disposizione) senza produrre alcun movimento volontario. Se questo è vero, non possiamo definire la credenza in base all'effetto sui movimenti volontari.

Esiste un altro motivo, più teorico, per respingere la tesi che stiamo esaminando. È chiaro che una proposizione può essere creduta o semplicemente considerata, e che il contenuto è lo stesso in entrambi i casi. Possiamo aspettarci un uovo a colazione, o semplicemente considerare l'ipotesi che ci possa essere un uovo a colazione. Poco fa ho considerato la possibilità di essere invitato a diventare Re di Georgia, ma non credo che ciò accadrà. Ora, sembra chiaro che, poiché credere e considerare hanno effetti diversi se uno produce movimenti corporei mentre l'altro no, deve esserci una differenza intrinseca tra credere e considerare*; perché se fossero esattamente simili, anche i loro effetti sarebbero esattamente simili. Abbiamo visto che la differenza tra credere a una data proposizione e considerarla semplicemente non risiede nel contenuto; pertanto, in uno o in entrambi i casi, deve esserci qualcosa di aggiuntivo al contenuto che distingue il verificarsi di una credenza dal verificarsi del semplice considerare lo stesso contenuto. Dal

punto di vista teorico, questo elemento aggiuntivo può esistere solo nella credenza, o solo nella considerazione, oppure può esserci un tipo di elemento aggiuntivo nel caso della credenza e un altro nel caso della considerazione. Questo ci porta al secondo punto di vista che dobbiamo esaminare.

*Cfr. Brentano, "Psychologie vom empirischen Standpunkte", p. 268 (criticando Bain, "Le emozioni e la volontà").

(1) La teoria che ora dobbiamo considerare ritiene che la credenza appartenga a ogni idea che viene presa in considerazione, salvo nella misura in cui intervenga qualche forza positiva contraria. In questa prospettiva, la credenza non è un fenomeno positivo, sebbene il dubbio e l'incredulità lo siano. Ciò che chiamiamo credenza, secondo questa ipotesi, implica solo il contenuto appropriato, che avrà gli effetti caratteristici della credenza a meno che qualcos'altro che agisce simultaneamente non li inibisca. James (Psicologia, vol. II, p. 288) cita con approvazione, sebbene in modo impreciso, un passo di Spinoza che incarna questa visione:

"Immaginiamo un ragazzo che immagina un cavallo, senza notare nient'altro. Poiché questa immaginazione implica l'esistenza del cavallo, E IL RAGAZZO NON HA PERCEZIONE, IL CHE ANNULLA LA SUA ESISTENZA
[Corsivo di Giacomo], egli necessariamente contemplerà il cavallo come presente, né potrà dubitare della sua esistenza, per quanto poco certo di essa possa esserne. Nego che un uomo, nella misura in cui immagina [percipit], non affermi nulla. Che cosa significa infatti immaginare un cavallo alato se non affermare che il cavallo [quel cavallo, cioè] ha le ali? Perché se la mente non avesse altro davanti a sé che il cavallo alato, lo contemplerebbe come presente, non avrebbe motivo di dubitare della sua esistenza, né alcun potere di dissentire dalla sua esistenza, a meno che l'immaginazione del cavallo alato non fosse unita a un'idea che contraddicesse [tollit] la sua esistenza" ("Etica", vol. II, p. 49, Scholium).

Giacomo aderisce pienamente a questa dottrina, aggiungendo in corsivo:

"QUALSIASI OGGETTO CHE RIMANGA INCONTRADICATO È IPSO FACTO CREDUTO E POSTO COME REALTÀ ASSOLUTA."

Se questa visione è corretta, ne consegue (sebbene James non ne tragga tale conclusione) che non vi è bisogno di alcun sentimento specifico chiamato "credenza", e che la mera esistenza delle immagini fornisce tutto ciò che è

richiesto. Lo stato mentale in cui ci limitiamo a considerare una proposizione, senza crederci né non crederci, apparirà quindi come un prodotto sofisticato, il risultato di una forza contrapposta che aggiunge all'immagine-proposizione un sentimento positivo che può essere chiamato suspense o non credenza – un sentimento che può essere paragonato a quello di un uomo che sta per correre una gara in attesa del segnale. Un uomo del genere, pur essendo immobile, si trova in una condizione ben diversa da quella di un uomo tranquillamente a riposo. Pertanto, l'uomo che considera una proposizione senza crederci si troverà in uno stato di tensione, frenando la naturale tendenza ad agire in base alla proposizione che manifesterebbe se nulla interferisse. In questa prospettiva, la credenza consiste principalmente nella semplice esistenza delle immagini appropriate senza alcuna forza contraria.

Ci sono molti argomenti a favore di questa tesi, e nutro qualche perplessità nel considerarla inadeguata. Si adatta mirabilmente ai fenomeni dei sogni e delle immagini allucinatorie, ed è avvalorata dal modo in cui concorda con lo sviluppo mentale. Il dubbio, la sospensione del giudizio e l'incredulità sembrano tutti successivi e più complessi di un assenso del tutto acritico. La credenza come fenomeno positivo, se esiste, può essere considerata, in quest'ottica, come il prodotto del dubbio, una decisione presa dopo un dibattito, un'accettazione non solo di QUESTO, ma di QUESTO PIUTTOSTO CHE DI QUELLO. Non è difficile supporre che un cane abbia immagini (possibilmente olfattive) del suo padrone assente, o del coniglio che sogna di cacciare. Ma è molto difficile supporre che possa nutrire semplici immagini frutto dell'immaginazione, alle quali non viene dato alcun assenso.

Credo si debba ammettere che una semplice immagine, senza l'aggiunta di alcun sentimento positivo che si possa definire "credenza", sia in grado di possedere una certa forza dinamica, e in questo senso un'immagine non contrastata ha la stessa efficacia di una credenza. Tuttavia, sebbene ciò possa essere vero, spiega solo alcuni dei fenomeni più semplici nell'ambito della credenza. Non spiega, ad esempio, la memoria. Né può spiegare credenze che non si traducono in alcuna azione immediata, come quelle matematiche. Concludo, pertanto, che devono esistere sentimenti di credenza dello stesso ordine di quelli del dubbio o dell'incredulità, sebbene fenomeni strettamente analoghi a quelli della credenza possano essere prodotti da semplici immagini non contraddette.

(3) Passo ora alla visione della credenza che desidero sostenere. Mi sembra che esistano almeno tre tipi di credenza, vale a dire memoria, aspettativa e semplice assenso. Ritengo che ciascuna di queste sia costituita da un certo sentimento o complesso di sensazioni, legate al contenuto creduto. Possiamo illustrare con un esempio. Supponiamo che io creda, per mezzo di immagini, non di parole, che pioverà. Abbiamo qui due elementi interrelati, vale a dire il contenuto e l'aspettativa. Il contenuto consiste in immagini (ad esempio) dell'aspetto visivo della pioggia, della sensazione di bagnato, del ticchettio delle gocce, interrelate, approssimativamente, come lo sarebbero le sensazioni se stesse piovendo. Quindi il contenuto è un fatto complesso composto da immagini. Esattamente lo stesso contenuto può entrare nella memoria "pioveva" o nell'assenso "piove". La differenza tra questi casi e l'aspettativa non sta nel contenuto. La differenza sta nella natura della credenza-sentimento. Personalmente, non pretendo di essere in grado di analizzare le sensazioni che costituiscono rispettivamente la memoria, l'aspettativa e l'assenso; ma non sono disposto ad affermare che non possano essere analizzate. Possono esistere altre sensazioni di credenza, ad esempio nella disgiunzione e nell'implicazione; e anche una sensazione di incredulità.

Non è sufficiente che il contenuto e la sensazione di credenza coesistano: è necessario che esista una relazione specifica tra di essi, del tipo espresso affermando che il contenuto è ciò che si crede. Se ciò non fosse ovvio, potrebbe essere chiarito da un argomento. Se la mera coesistenza del contenuto e della sensazione di credenza fosse sufficiente, ogni volta che provassimo (per esempio) una sensazione di ricordo, dovremmo ricordare contemporaneamente qualsiasi proposizione ci venisse in mente. Ma non è così, poiché possiamo ricordare simultaneamente una proposizione e semplicemente considerarne un'altra.

Possiamo riassumere la nostra analisi, nel caso di un semplice assenso a una proposizione non espressa a parole, come segue: (a) Abbiamo una proposizione, composta da immagini interrelate e, possibilmente, in parte da sensazioni; (b) abbiamo il sentimento di assenso, che presumibilmente è una sensazione complessa che richiede un'analisi; (c) abbiamo una relazione, effettivamente esistente, tra l'assenso e la proposizione, come quella espressa affermando che la proposizione in questione è ciò a cui si acconsente. Per altre forme di credenza-sentimento o di contenuto, dobbiamo solo apportare le necessarie sostituzioni in questa analisi.

Se la nostra analisi della credenza è corretta, l'uso delle parole per esprimere le credenze può essere fuorviante. Non c'è modo di distinguere, a parole, tra un ricordo e un assenso a una proposizione sul passato: "Ho fatto colazione" e "Cesare conquistò la Gallia" hanno la stessa forma verbale, sebbene (ammesso che io ricordi la mia colazione) esprimano eventi psicologicamente molto diversi. Nel primo caso, ciò che accade è che io ricordo il contenuto "ho fatto colazione"; nel secondo caso, assenso al contenuto "la conquista della Gallia da parte di Cesare è avvenuta". In quest'ultimo caso, ma non nel primo, la passaticità fa parte del contenuto creduto. Considerazioni esattamente simili si applicano alla differenza tra l'aspettativa, come quella che abbiamo quando aspettiamo il tuono dopo un lampo, e l'assenso a una proposizione sul futuro, come quello che abbiamo in tutti i casi usuali di conoscenza inferenziale su ciò che accadrà. Credo che questa difficoltà nell'espressione verbale degli aspetti temporali delle credenze sia una delle cause che hanno ostacolato la filosofia nella considerazione del tempo.

La visione della credenza che ho sostenuto contiene poco di nuovo, eccetto la distinzione tra tipi di sentimento di credenza, come la memoria e l'aspettativa. Così dice Giacomo: "Tutti conoscono la differenza tra immaginare una cosa e credere nella sua esistenza, tra supporre una proposizione e acconsentire alla sua verità...NELLA SUA NATURA INTERNA, LA CREDENZA, O IL SENSO DI REALTÀ, È UNA SORTA DI
SENTIRSI PIÙ LEGATO ALLE EMOZIONI CHE A QUALSIASI ALTRA COSA
ALTRIMENTI" ("Psicologia", vol. II, p. 283. Corsivo di James). Prosegue sottolineando che l'ubriachezza, e ancor più l'intossicazione da protossido d'azoto, acuiscono il senso di credenza: in quest'ultimo caso, dice, l'anima stessa di un uomo può sudare di convinzione, ed egli può essere per tutto il tempo completamente incapace di dire di cosa sia convinto. Sembrerebbe che, in tali casi, il sentimento di credenza esista disgiunto, senza la sua solita relazione con un contenuto creduto, proprio come il sentimento di familiarità può talvolta verificarsi senza essere correlato ad alcun oggetto familiare definito. Il sentimento di credenza, quando si presenta in questa forma separata e intensificata, generalmente ci porta a cercare un contenuto a cui collegarlo. Gran parte di ciò che passa per rivelazione o intuizione mistica

probabilmente avviene in questo modo: il sentimento di credenza, con forza anormale, si lega, più o meno accidentalmente, a qualche contenuto a cui ci capita di pensare nel momento opportuno. Ma questa è solo una speculazione, sulla quale non desidero porre troppa enfasi.

LEZIONE XIII. VERITÀ E MENZOGNA

La definizione di verità e falsità, argomento odierno, si colloca rigorosamente al di fuori del nostro tema generale, ovvero l'analisi della mente. Dal punto di vista psicologico, possono esistere diversi tipi di credenza e diversi gradi di certezza, ma non può esserci alcun mezzo puramente psicologico per distinguere tra credenze vere e false. Una credenza è resa vera o falsa dalla relazione con un fatto, che può trovarsi al di fuori dell'esperienza della persona che nutre tale credenza. Verità e falsità, salvo nel caso delle credenze riguardanti la nostra stessa mente, dipendono dalla relazione tra eventi mentali e cose esterne, e ci portano quindi oltre l'analisi degli eventi mentali in quanto tali. Ciononostante, difficilmente possiamo evitare di considerare la verità e la falsità. Desideriamo credere che le nostre credenze, almeno talvolta, producano CONOSCENZA, e una credenza non produce conoscenza se non è vera. La questione se le nostre menti siano strumenti di conoscenza, e, in caso affermativo, in quale senso, è così cruciale che qualsiasi analisi della mente proposta deve essere esaminata in relazione a tale questione. Ignorare questa domanda sarebbe come descrivere un cronometro senza considerare la sua precisione come strumento di misurazione del tempo, o un termometro senza menzionare il fatto che misura la temperatura.

In relazione alla conoscenza sorgono molte questioni complesse. È difficile definire la conoscenza, difficile stabilire se ne possediamo, e difficile, anche ammettendo che a volte ne siamo a conoscenza, scoprire se possiamo mai sapere di possedere conoscenza in questo o quel caso specifico. Dividerò la discussione in quattro parti:

I. Da un punto di vista comportamentista, possiamo considerare la conoscenza come una manifestazione di un certo tipo di risposta all'ambiente. Questa risposta deve possedere alcune caratteristiche in comune con gli strumenti scientifici, ma anche altre peculiari della conoscenza. Vedremo che questo punto di vista è importante, ma non esaustivo della natura della conoscenza.

II. Possiamo sostenere che le credenze che costituiscono la conoscenza si distinguono da quelle erronee o incerte per proprietà intrinseche sia alle singole credenze sia ai sistemi di credenze, essendo in entrambi i casi scopribili senza fare riferimento a fatti esterni. Opinioni di questo tipo sono

state ampiamente diffuse tra i filosofi, ma non troveremo ragioni per accettarle.

III. Crediamo che alcune credenze siano vere e altre false. Ciò solleva il problema della VERIFICABILITÀ: esistono circostanze che possano giustificatamente darci un grado di certezza insolito circa la veridicità di una determinata credenza? È ovvio che esistono circostanze che effettivamente generano questo tipo di certezza, e desideriamo apprendere il più possibile esaminando tali circostanze.

IV. Infine, vi è il problema formale di definire la verità e la falsità e di derivare il riferimento oggettivo di una proposizione dal significato delle sue parole costituenti.

Esamineremo questi quattro problemi in successione.

I. Possiamo considerare l'essere umano come uno strumento che reagisce in vari modi a diversi stimoli. Se osserviamo queste reazioni dall'esterno, le considereremo come espressione di conoscenza quando mostrano due caratteristiche: PRECISIONE e APPROPRIAZIONE. Queste due caratteristiche sono ben distinte e talvolta persino incompatibili. Se fossi inseguito da una tigre, la precisione sarebbe accentuata dal voltarmi per guardarla, mentre l'appropriatezza sarebbe maggiore dallo scappare senza cercare di ottenere ulteriori informazioni sull'animale. Tornerò in seguito sulla questione dell'appropriatezza; per ora, è la precisione che desidero considerare.

Quando osserviamo una persona dall'esterno, non sono le sue convinzioni, ma i suoi movimenti corporei che possiamo notare. La sua conoscenza deve essere dedotta dai suoi movimenti corporei, e soprattutto da ciò che dice e scrive. Per il momento possiamo ignorare le convinzioni e considerare che la conoscenza di una persona consista effettivamente in ciò che dice e fa. Vale a dire, costruiremo, per quanto possibile, una descrizione puramente comportamentista della verità e della falsità.

Se chiedete a un bambino "Quanto fa il doppio di due?" e lui risponde "quattro", lo considerate come prova prima facie che il bambino sappia quanto fa il doppio di due. Ma se continuate a chiedergli quanto fa il doppio di tre, il doppio di quattro, il doppio di cinque e così via, e il bambino risponde sempre "quattro", giungete alla conclusione che non ne sa nulla. Considerazioni esattamente simili si applicano agli strumenti scientifici.

Conosco una banderuola segnavento che ha la pessimistica abitudine di puntare sempre a nord-est. Se la vedeste per la prima volta in una fredda giornata di marzo, pensereste che sia un'ottima banderuola; ma con la prima calda giornata di primavera la vostra fiducia verrebbe scossa. Il bambino e la banderuola hanno lo stesso difetto: non variano la loro risposta al variare dello stimolo. Un buon strumento, o una persona con molta conoscenza, darà risposte diverse a stimoli che differiscono in modi rilevanti. Questo è il primo punto per definire l'accuratezza della risposta.

Immaginiamo ora un altro bambino che, alla prima domanda, afferma anch'egli che il doppio di due fa quattro. Ma con questo bambino, invece di fargli domande diverse, prendete l'abitudine di fargli la stessa domanda ogni giorno a colazione. Scoprite che risponde cinque, o sei, o sette, o qualsiasi altro numero a caso, e concludete che anche lui non sa quanto fa il doppio di due, pur avendo risposto correttamente la prima volta per pura fortuna. Questo bambino è come una banderuola segnavento che, invece di essere fissa, gira e rigira incessantemente, cambiando direzione senza che cambi il vento. Questo bambino e la banderuola segnavento hanno il difetto opposto a quello della coppia precedente: danno risposte diverse a stimoli che non differiscono in alcun modo rilevante.

In relazione alla vaghezza della memoria, abbiamo già avuto modo di considerare la definizione di accuratezza. Tralasciando alcune delle sottigliezze della nostra precedente discussione, possiamo dire che uno strumento è ACCURATO quando evita i difetti dei due ragazzi e delle banderuole, vale a dire, quando

—

(a)Fornisce risposte diverse a stimoli che differiscono in modi rilevanti;

(b) Dà la stessa risposta a stimoli che non differiscono in modo rilevante.

La rilevanza di un metodo dipende dalla natura e dallo scopo dello strumento. Nel caso di una banderuola segnavento, la direzione del vento è rilevante, ma non la sua intensità; nel caso del ragazzo, il significato delle parole della tua domanda è rilevante, ma non il volume della tua voce, né se tu sia suo padre o il suo insegnante. Se, tuttavia, tu fossi un ragazzo della sua stessa età, questo sarebbe rilevante e la risposta appropriata sarebbe diversa.

È chiaro che la conoscenza si manifesta attraverso la precisione delle risposte a determinati tipi di stimoli, ad esempio gli esami. Possiamo affermare, al contrario, che essa consista interamente in tale precisione di risposta? Non credo sia possibile; tuttavia, possiamo fare un certo passo in questa direzione. A tal fine, dobbiamo definire con maggiore precisione il tipo di precisione e il tipo di risposta che ci si può aspettare in presenza di conoscenza.

Dal nostro punto di vista attuale, è difficile escludere la percezione dalla conoscenza; in ogni caso, la conoscenza si manifesta attraverso azioni basate sulla percezione. Un uccello che vola tra gli alberi evita di urtare i rami; questa sua capacità di evitare gli ostacoli è una risposta a sensazioni visive. Tale risposta ha, nella maggior parte dei casi, la caratteristica dell'accuratezza, e ci porta ad affermare che l'uccello "sa", attraverso la vista, quali oggetti si trovano nelle sue vicinanze. Per un comportamentista, questo deve certamente essere considerato conoscenza, indipendentemente da come venga interpretato dalla psicologia analitica. In questo caso, ciò che viene conosciuto, in linea di massima, è lo stimolo; ma in una conoscenza più avanzata, lo stimolo e ciò che viene conosciuto diventano distinti. Ad esempio, si consulta il calendario e si scopre che la Pasqua sarà presto l'anno prossimo. In questo caso lo stimolo è il calendario, mentre la risposta riguarda il futuro. Anche questo concetto può essere paragonato a quello degli strumenti di misurazione: il comportamento del barometro ha uno stimolo presente ma preannuncia il futuro, cosicché si potrebbe dire che il barometro, in un certo senso, conosce il futuro. Comunque sia, il punto che sto sottolineando riguardo alla conoscenza è che ciò che è conosciuto può essere molto diverso dallo stimolo, e non essere parte della causa della risposta conoscitiva. È solo nella conoscenza sensoriale che lo stimolo e ciò che è conosciuto sono, con alcune precisazioni, identificabili. Nella conoscenza del futuro, è ovvio che siano totalmente distinti, poiché altrimenti la risposta precederebbe lo stimolo. Anche nella conoscenza astratta sono distinti, poiché i fatti astratti non hanno una data. Nella conoscenza del passato ci sono delle complicazioni, che dobbiamo esaminare brevemente.

Ogni forma di memoria sarà, dal nostro punto di vista attuale, in un certo senso una risposta ritardata. Ma questa espressione non chiarisce del tutto il significato. Se accendi una miccia e la colleghi a un mucchio di dinamite, l'esplosione della dinamite può essere considerata, in un certo senso, una

risposta ritardata all'accensione della miccia. Ma ciò significa solo che si tratta di una parte successiva di un processo continuo, le cui fasi precedenti hanno un minore interesse emotivo. Non è questo il caso dell'abitudine. La manifestazione di un'abitudine ha due tipi di cause: (a) gli eventi passati che hanno generato l'abitudine, (b) l'evento presente che la mette in atto. Quando ti fai cadere un peso su un dito del piede e dici quello che dici, l'abitudine è stata causata dall'imitazione di cattive compagnie, mentre è stata innescata dalla caduta del peso. La maggior parte della nostra conoscenza è un'abitudine in questo senso: ogni volta che mi chiedono quando sono nato, rispondo correttamente per pura abitudine. Sarebbe tutt'altro che corretto affermare che la nascita sia stato lo stimolo, e che la mia risposta sia una reazione ritardata. Ma nel caso della memoria, questo modo di esprimersi conterrebbe un fondo di verità. In una memoria abituale, l'evento ricordato è chiaramente una parte essenziale dello stimolo che ha portato alla formazione dell'abitudine. Lo stimolo presente che innesca l'abitudine produce una risposta diversa da quella che produrrebbe se l'abitudine non esistesse. Pertanto, l'abitudine partecipa alla causalità della risposta, e così, indirettamente, anche le cause dell'abitudine. Ne consegue che un evento ricordato è una parte essenziale delle cause del nostro ricordo.

Nonostante il fatto che ciò che è noto sia TALVOLTA parte indispensabile del processo di conoscenza, questa circostanza è, a mio avviso, irrilevante per la questione generale che ci interessa, ovvero: quale tipo di risposta a quale tipo di stimolo può essere considerata come espressione di conoscenza? La risposta deve possedere una caratteristica specifica, ovvero deve consistere in movimenti volontari. La necessità di questa caratteristica è connessa alla caratteristica dell'ADEGUATEZZA, che non intendo ancora approfondire. Per il momento desidero solo chiarire il tipo di PRECISIONE che una risposta basata sulla conoscenza deve avere. È evidente da molti esempi che la precisione, in altri casi, può essere puramente meccanica. La forma più completa di precisione consiste nel fornire risposte corrette alle domande, un'abilità in cui le macchine calcolatrici superano di gran lunga gli esseri umani. Quando si pone una domanda a una macchina calcolatrice, bisogna usare il suo linguaggio: non bisogna rivolgersi ad essa in inglese, così come non ci si rivolgerebbe a un inglese in cinese. Ma se le si parla nel linguaggio che comprende, saprà dirvi quanto fa 34521 per 19987, senza un attimo di esitazione o il minimo accenno di imprecisione. Non diciamo che la

macchina CONOSCE la risposta, perché non ha alcuno scopo personale nel fornirla: non desidera impressionarvi con la sua intelligenza, né vantarsi di essere una macchina così efficiente. Ma per quanto riguarda la pura precisione, la macchina è impeccabile.

L'accuratezza della risposta è un concetto perfettamente chiaro nel caso delle risposte alle domande, ma in altri casi è molto più ambiguo. Possiamo affermare in generale che un oggetto, animato o inanimato che sia, è "sensibile" a una certa caratteristica dell'ambiente se si comporta in modo diverso a seconda della presenza o assenza di tale caratteristica. Così il ferro è sensibile a qualsiasi cosa magnetica. Ma la sensibilità non costituisce conoscenza, e la conoscenza di un fatto non percepibile non è sensibilità a quel fatto, come abbiamo visto distinguendo il fatto conosciuto dallo stimolo. Non appena si va oltre il semplice caso di domanda e risposta, la definizione di conoscenza per mezzo del comportamento richiede la considerazione dello scopo.

Un piccione viaggiatore torna a casa volando, e quindi diciamo che "conosce" la strada. Ma se volasse semplicemente in un posto a caso, non dovremmo dire che "conosceva" la strada per quel posto, così come un sasso che rotola giù da una collina non conosce la strada per la valle.

Sulle caratteristiche che distinguono la conoscenza dall'accuratezza della risposta in generale, da un punto di vista comportamentista non si può dire molto senza fare riferimento allo scopo. Ma la necessità di QUALCOSA oltre all'accuratezza della risposta può essere evidenziata dalla seguente considerazione: supponiamo due persone, di cui una crede a ciò in cui l'altra non crede, e non crede a ciò in cui l'altra crede. Per quanto riguarda la sola accuratezza e sensibilità della risposta, non ci sarebbe alcuna differenza tra queste due persone. Un termometro che scende quando fa caldo e sale quando fa freddo potrebbe essere altrettanto preciso di un termometro tradizionale; e una persona che crede sempre falsamente è uno strumento altrettanto sensibile di una persona che crede sempre veramente. La differenza osservabile e pratica tra loro sarebbe che colui che crede sempre falsamente farebbe rapidamente una brutta fine. Questo illustra ancora una volta che l'accuratezza della risposta allo stimolo da sola non dimostra la conoscenza, ma deve essere rafforzata dall'appropriatezza, ovvero dall'idoneità a realizzare il proprio scopo. Questo vale anche nel caso apparentemente semplice di rispondere a delle domande: se lo scopo delle risposte è

ingannare, la loro falsità, non la loro verità, sarà prova di conoscenza. La proporzione tra appropriatezza e accuratezza nella definizione di conoscenza è difficile da definire; sembra che entrambe entrino in gioco, ma che l'appropriatezza sia richiesta solo in relazione al tipo generale di risposta, non in relazione al singolo caso.

II. Finora ho dato per scontata l'idea che la verità o la falsità di una credenza consista in una relazione con un certo fatto, vale a dire l'oggetto della credenza stessa. Questa visione, tuttavia, è stata spesso messa in discussione. I filosofi hanno cercato un criterio intrinseco con cui distinguere le credenze vere da quelle false.* Temo che la ragione principale di questa ricerca sia stata il desiderio di avere una certezza maggiore di quella altrimenti possibile su ciò che è vero e ciò che è falso. Se potessimo scoprire la verità di una credenza esaminandone le caratteristiche intrinseche, o quelle di un insieme di credenze di cui essa fa parte, si pensa che la ricerca della verità sarebbe un'impresa meno ardua di quanto non appaia. Ma i tentativi fatti in questa direzione non sono incoraggianti. Prenderò in considerazione due criteri che sono stati suggeriti, vale a dire: (1) l'autoevidenza, (2) la coerenza reciproca. Se riusciamo a dimostrare che questi sono inadeguati, possiamo essere ragionevolmente certi che nessun criterio intrinseco finora proposto sarà sufficiente a distinguere le credenze vere da quelle false.

* L'opinione secondo cui un tale criterio esiste è generalmente sostenuta da coloro le cui opinioni derivano in qualche misura da Hegel. Può essere illustrata dal seguente passo di Lossky, "The Intuitive Basis of Knowledge" (Macmillan, 1919), p. 268: "A rigor di termini, un giudizio falso non è affatto un giudizio. Il predicato non deriva dal solo soggetto S, ma dal soggetto più una certa aggiunta C, CHE IN NESSUN SENSO APPARTIENE AL CONTENUTO DEL GIUDIZIO. Ciò che accade può essere un processo di associazione di idee, di immaginazione o simili, ma non è un processo di giudizio. Uno psicologo esperto sarà in grado, mediante un'attenta osservazione, di rilevare che in questo processo manca proprio l' elemento specifico della dipendenza oggettiva del predicato dal soggetto che è caratteristico di un giudizio. Bisogna ammettere, tuttavia, che è necessaria una straordinaria capacità di osservazione per distinguere, mediante

mezzi di introspezione, semplice combinazione di idee derivanti da giudizi."

(1) Autoevidenza.—Alcune delle nostre credenze sembrano essere particolarmente indubitabili. Si potrebbe citare, ad esempio, la credenza che due più due faccia quattro, che due cose non possano trovarsi nello stesso

posto contemporaneamente, né una cosa in due posti diversi, o che un particolare ranuncolo che stiamo vedendo sia giallo. L'ipotesi che dobbiamo esaminare è che tali credenze possiedano una qualità riconoscibile che ne garantisce la verità, e la verità di tutto ciò che da esse si deduce secondo principi di inferenza autoevidenti. Questa teoria è esposta, ad esempio, da Meinong nel suo libro "Über die Erfahrungsgrundlagen unseres Wissens".

Affinché questa teoria sia logicamente sostenibile, l'autoevidenza non deve consistere semplicemente nel fatto che crediamo a una proposizione. Crediamo che le nostre credenze siano talvolta errate e desideriamo poter selezionare una certa classe di credenze che non siano mai errate. Se vogliamo farlo, tale classe deve essere caratterizzata da un segno distintivo che appartenga solo a certe credenze, non a tutte; e tra quelle a cui appartiene non devono essercene di reciprocamente incoerenti. Se, ad esempio, due proposizioni p e q fossero autoevidenti, e fosse altrettanto evidente che p e q non possano essere entrambe vere, ciò condannerebbe l'autoevidenza come garanzia di verità. Inoltre, l'autoevidenza non deve essere sinonimo di assenza di dubbio o di presenza di assoluta certezza. Se siamo completamente certi di una proposizione, non cerchiamo un fondamento a sostegno della nostra credenza. Se si sostiene che l'autoevidenza sia un fondamento di credenza, ciò implica che il dubbio si sia insinuato e che la nostra proposizione autoevidente non abbia resistito del tutto agli assalti dello scetticismo. Affermare che una data persona creda in certe cose con tale fermezza da non poter essere indotta a dubitarne è senza dubbio vero. Tale credenza sarà disposta a usarla come premessa nel ragionamento e, personalmente, le sembrerà avere tutte le prove di cui una credenza può aver bisogno. Ma tra le proposizioni che un uomo trova indubitabili, ce ne saranno alcune che un altro uomo troverà del tutto possibile dubitare. Un tempo sembrava autoevidente che non potessero esserci uomini alle Antipodi, perché sarebbero caduti, o al massimo avrebbero avuto le vertigini stando a testa in giù. Ma i neozelandesi trovano autoevidente la falsità di questa proposizione. Pertanto, se l'autoevidenza è una garanzia di verità, i nostri antenati devono essersi sbagliati nel ritenere autoevidenti le loro credenze sulle Antipodi. Meinong affronta questa difficoltà affermando che alcune credenze sono erroneamente considerate autoevidenti, mentre per altre è autoevidente che esse siano autoevidenti, e queste sono del tutto affidabili. Tuttavia, anche questo non elimina il rischio pratico di errore, poiché

potremmo erroneamente credere che sia autoevidente che una certa credenza sia autoevidente. Per eliminare completamente il rischio di errore, avremmo bisogno di una serie infinita di credenze autoevidenti sempre più complesse, il che è irrealizzabile nella pratica. Sembrerebbe, quindi, che l'autoevidenza sia inutile come criterio pratico per garantire la verità.

Lo stesso risultato si ottiene esaminando alcuni esempi. Se prendiamo i quattro esempi menzionati all'inizio di questa discussione, scopriremo che tre di essi sono logici, mentre il quarto è un giudizio di percezione. La proposizione che due più due fa quattro deriva per pura deduzione logica dalle definizioni: ciò significa che la sua verità non deriva dalle proprietà degli oggetti, ma dal significato dei simboli. Ora, in matematica, i simboli significano ciò che noi scegliamo; quindi la sensazione di autoevidenza, in questo caso, sembra spiegabile con il fatto che l'intera questione è sotto il nostro controllo. Non intendo affermare che questa sia l'intera verità sulle proposizioni matematiche, poiché la questione è complessa e non so quale sia l'intera verità. Voglio però suggerire che la sensazione di autoevidenza nelle proposizioni matematiche ha a che fare con il fatto che esse riguardano il significato dei simboli, non le proprietà del mondo che l'osservazione esterna potrebbe rivelare.

Considerazioni analoghe si applicano all'impossibilità che una cosa si trovi in due posti contemporaneamente, o che due cose si trovino in un unico posto nello stesso momento. Queste impossibilità derivano logicamente, se non erro, dalle definizioni di una cosa e di un unico luogo. Vale a dire, non sono leggi della fisica, ma solo parte dell'apparato intellettuale che abbiamo costruito per manipolare la fisica. La loro autoevidenza, se così si può dire, risiede semplicemente nel fatto che rappresentano una nostra decisione sull'uso delle parole, non una proprietà degli oggetti fisici.

I giudizi di percezione, come "questo ranuncolo è giallo", si trovano in una posizione ben diversa dai giudizi di logica, e la loro autoevidenza deve avere una spiegazione differente. Per giungere al nucleo di un tale giudizio, elimineremo, per quanto possibile, l'uso di parole che ci portano oltre il fatto presente, come "ranuncolo" e "giallo". Il tipo più semplice di giudizio alla base della percezione che un ranuncolo sia giallo sembrerebbe essere la percezione di somiglianza tra due colori visti simultaneamente. Supponiamo di vedere due ranuncoli e di percepire che i loro colori sono simili. Questa

somiglianza è un fatto fisico, non una questione di simboli o parole; e sembra certamente indubitabile in un modo che molti giudizi non sono.

La prima cosa da osservare, riguardo a tali giudizi, è che, così come sono formulati, risultano vaghi. La parola "simile" è vaga, poiché esistono diversi gradi di somiglianza e nessuno può dire dove finisce la somiglianza e inizia la dissimilarità. È improbabile che i nostri due ranuncoli abbiano ESATTAMENTE lo stesso colore, e se lo giudicassimo, saremmo completamente fuori dal campo dell'evidenza. Per rendere la nostra affermazione più precisa, supponiamo di vedere contemporaneamente anche una rosa rossa. In tal caso, potremmo giudicare che i colori dei ranuncoli siano più simili tra loro che al colore della rosa. Questo giudizio sembra più complesso, ma certamente ha guadagnato in precisione. Anche ora, tuttavia, non raggiunge la precisione assoluta, poiché la somiglianza non è misurabile a priori e ci vorrebbe molta discussione per decidere cosa intendiamo per maggiore o minore somiglianza. A questo processo di ricerca della precisione non esiste, in senso stretto, alcun limite.

La prossima cosa da osservare (sebbene personalmente non dubiti che la maggior parte dei nostri giudizi di percezione siano veri) è che è molto difficile definire una qualsiasi classe di tali giudizi che possa essere considerata, per sua intrinseca qualità, sempre esente da errore. La maggior parte dei nostri giudizi di percezione implica correlazioni, come quando giudichiamo che un certo rumore sia quello di un carro di passaggio. Tali giudizi sono ovviamente tutti soggetti a errore, poiché non esiste alcuna correlazione di cui possiamo essere certi che sia invariabile. Altri giudizi di percezione derivano dal riconoscimento, come quando diciamo "questo è un ranuncolo" o anche semplicemente "questo è giallo". Tutti questi giudizi comportano un certo rischio di errore, sebbene a volte forse molto piccolo; alcuni fiori che sembrano ranuncoli sono calendule, e colori che alcuni chiamerebbero gialli altri potrebbero chiamarli arancioni. La nostra certezza soggettiva è solitamente il risultato dell'abitudine e può trarci in inganno in circostanze insolite di cui non siamo consapevoli.

Per tali ragioni, nessuna forma di autoevidenza sembra fornire un criterio assoluto di verità. Tuttavia, è forse vero che i giudizi che presentano un alto grado di certezza soggettiva siano più propensi ad essere veri rispetto ad altri giudizi. Ma se così fosse, si tratterebbe di un risultato da dimostrare, non di una premessa da cui partire per definire la verità e la falsità. Pertanto, come

garanzia iniziale, né l'autoevidenza né la certezza soggettiva possono essere accettate come adeguate.

(2) Coerenza.—La coerenza come definizione di verità è sostenuta dagli idealisti, in particolare da coloro che seguono principalmente Hegel. È esposta in modo efficace nel libro del signor Joachim, "La natura della verità" (Oxford, 1906). Secondo questa visione, qualsiasi insieme di proposizioni diverso dalla totalità della verità può essere condannato per ragioni puramente logiche, in quanto internamente incoerente; una singola proposizione, se è ciò che normalmente definiremmo falsa, si contraddice irrimediabilmente, mentre se è ciò che normalmente definiremmo vera, ha implicazioni che ci obbligano ad ammettere altre proposizioni, che a loro volta conducono ad altre, e così via, finché non ci troviamo vincolati alla totalità della verità. Si potrebbe illustrare con un esempio molto semplice: se dico "tale e talaltro è un uomo sposato", questa non è una proposizione autosufficiente. Non possiamo concepire logicamente un universo in cui questa proposizione costituisca la totalità della verità. Deve esserci anche una donna sposata, e che sia sposata con l'uomo in questione. La prospettiva che stiamo considerando considera tutto ciò che si può dire di un oggetto come relativo, nello stesso modo in cui "tale e tale sono uomini sposati". Ma tutto, secondo questa prospettiva, è relativo non a una o due altre cose, ma a tutte le altre cose, cosicché da una singola verità si può dedurre il tutto.

L'obiezione fondamentale a questa visione è di natura logica e consiste in una critica della sua dottrina riguardo alle relazioni. Tralascerò questa linea argomentativa, che ho sviluppato altrove.* Per il momento mi limiterò a dire che le capacità della logica mi sembrano molto inferiori a quanto questa teoria presuppone. Se fosse presa sul serio, i suoi sostenitori dovrebbero affermare che ogni verità è logicamente deducibile da ogni altra e che, ad esempio, il fatto che Cesare abbia conquistato la Gallia, se adeguatamente considerato, ci permetterebbe di prevedere il tempo di domani. In pratica, una simile affermazione non viene fatta e non si nega la necessità dell'osservazione empirica; ma secondo la teoria dovrebbe esserlo.

* Nell'articolo su "La teoria monistica della verità" in "Saggi filosofici" (Longmans, 1910), ristampato da "Atti della Società Aristotelica", 1906-7.

Un'altra obiezione è che non si fa alcuno sforzo per dimostrare che non possiamo formare un insieme coerente composto in parte o interamente da

proposizioni false, come in un romanzo. La concezione leibniziana di molti mondi possibili sembra accordarsi molto meglio con la logica moderna e con l'empirismo pratico che è ormai universale. Il tentativo di dedurre il mondo attraverso il puro pensiero è attraente e in passato si riteneva ampiamente che potesse avere successo. Ma oggigiorno la maggior parte delle persone ammette che le credenze devono essere verificate dall'osservazione, e non semplicemente dal fatto che siano in armonia con altre credenze. Una fiaba coerente è una cosa diversa dalla verità, per quanto elaborata possa essere. Ma approfondire questo argomento ci porterebbe in tecnicismi complessi; pertanto, senza ulteriori argomentazioni, supporrò che la coerenza non sia sufficiente come definizione di verità.

III. Molti problemi complessi sorgono riguardo alla verificabilità delle credenze. Crediamo in diverse cose e, finché ci crediamo, pensiamo di conoscerle. Ma a volte si scopre che ci sbagliavamo, o perlomeno arriviamo a pensare di sbagliarci. Dobbiamo sbagliarci o nella nostra opinione precedente o nella nostra successiva ritrattazione; pertanto, non tutte le nostre credenze sono corrette, ed esistono casi di credenza che non sono casi di conoscenza. La questione della verificabilità è essenzialmente questa: possiamo scoprire un insieme di credenze che non siano mai errate o un test che, quando applicabile, ci permetta sempre di distinguere tra credenze vere e false? Espressa in termini così ampi e astratti, la risposta deve essere negativa. Non è stato finora scoperto alcun modo per eliminare completamente il rischio di errore, né alcun criterio infallibile. Se crediamo di aver trovato un criterio, questa credenza stessa potrebbe essere errata; saremmo inclini a petizioni di principio se cercassimo di testare il criterio applicandolo a se stesso.

Sebbene l'idea di un criterio assoluto sia utopica, potrebbero esistere criteri relativi, che aumentano la probabilità di verità. Il buon senso e la scienza sostengono che questi criteri esistano. Vediamo cosa dicono al riguardo.

Uno dei casi più evidenti di verifica, forse in definitiva l'unico, consiste nel verificarsi di qualcosa di atteso. Ci si reca alla stazione credendo che ci sarà un treno a una certa ora; si trova il treno, si sale a bordo e parte all'ora prevista. Questo costituisce una verifica ed è un'esperienza perfettamente definita. È, in un certo senso, il contrario della memoria: invece di avere prima sensazioni e poi immagini accompagnate da credenze, abbiamo prima immagini accompagnate da credenze e poi sensazioni. A parte le differenze relative

all'ordine temporale e alle sensazioni che le accompagnano, la relazione tra immagine e sensazione è molto simile nei due casi di memoria e aspettativa; è una relazione di somiglianza, con una differenza per quanto riguarda l'efficacia causale: in generale, l'immagine ha gli effetti psicologici ma non quelli fisici che avrebbe la sensazione. Quando un'immagine accompagnata da un'aspettativa-credenza è quindi seguita da una sensazione che è il "significato" dell'immagine, diciamo che l'aspettativa-credenza è stata verificata. L'esperienza della verifica in questo senso è estremamente familiare; Accade ogni volta che le attività abituali abbiano risultati prevedibili, nel mangiare, nel camminare, nel parlare e in tutte le nostre attività quotidiane.

Sebbene l'esperienza in questione sia comune, non è del tutto facile darne una spiegazione teorica. Come facciamo a sapere che la sensazione assomiglia all'immagine precedente? L'immagine persiste in presenza della sensazione, in modo da poterle confrontare? E anche se ALCUN'immagine persiste, come facciamo a sapere che si tratta dell'immagine precedente invariata? Non sembra che questa linea di indagine offra molte speranze di successo. Credo sia meglio adottare una prospettiva più esterna e causale sulla relazione tra aspettativa e evento atteso. Se l'evento, quando si verifica, ci dà la sensazione di essere attesi, e se l'aspettativa, in precedenza, ci ha permesso di agire in un modo che si rivela appropriato all'evento, ciò deve essere considerato come la massima verifica. Abbiamo prima un'aspettativa, poi una sensazione con la sensazione di essere attesi legata al ricordo dell'aspettativa. Questa intera esperienza, quando si verifica, può essere definita come verifica e come costitutiva della verità dell'aspettativa. Un'azione appropriata, durante il periodo di aspettativa, può essere considerata un'ulteriore verifica, ma non è essenziale. L'intero processo può essere illustrato cercando una citazione nota, trovandola con le parole previste e nella parte del libro indicata. In questo caso, possiamo rafforzare la verifica annotando in anticipo le parole che ci aspettiamo di trovare.

Credo che in definitiva ogni verifica sia del tipo sopra descritto. Verifichiamo un'ipotesi scientifica indirettamente, deducendo conseguenze sul futuro, che l'esperienza successiva conferma. Se qualcuno dubitasse che Cesare avesse attraversato il Rubicone, la verifica potrebbe essere ottenuta solo dal futuro. Potremmo mostrare al nostro scettico storico dei manoscritti in cui si afferma che Cesare si era comportato in quel modo. Potremmo

avanzare argomentazioni, verificabili dall'esperienza futura, per dimostrare l'antichità del manoscritto in base alla sua consistenza, al colore, ecc. Potremmo trovare iscrizioni che concordano con lo storico su altri punti e che tendono a dimostrare la sua accuratezza generale. Le leggi causali che le nostre argomentazioni presupporrebbero potrebbero essere verificate dal verificarsi futuro di eventi inferiti per mezzo di esse. L'esistenza e la persistenza delle leggi causali, è vero, devono essere considerate una fortunata coincidenza, e non possiamo dire per quanto tempo continueranno. Nel frattempo, la verifica rimane spesso praticamente possibile. E poiché a volte è possibile, possiamo gradualmente scoprire quali tipi di credenze tendono ad essere verificate dall'esperienza e quali tendono ad essere falsificate; Ai primi attribuiamo un grado di assenso maggiore, ai secondi un grado minore. Il processo non è assoluto né infallibile, ma si è dimostrato capace di vagliare le credenze e di costruire la scienza. Non offre una confutazione teorica dello scettico, la cui posizione deve rimanere logicamente inattaccabile; ma se si rifiuta lo scetticismo assoluto, fornisce il metodo pratico con cui il sistema delle nostre credenze cresce gradualmente verso l'irraggiungibile ideale di una conoscenza impeccabile.

IV. Passo ora alla definizione puramente formale della verità o falsità di una credenza. Per questa definizione è necessario innanzitutto considerare la derivazione del riferimento oggettivo di una proposizione dal significato delle sue parole o immagini costituenti.

Così come una parola ha un significato, allo stesso modo una proposizione ha un riferimento oggettivo. Il riferimento oggettivo di una proposizione è una funzione (in senso matematico) dei significati delle sue parole componenti. Ma il riferimento oggettivo si differenzia dal significato di una parola per la dualità tra verità e falsità. Puoi credere alla proposizione "oggi è martedì" sia quando, di fatto, oggi è martedì, sia quando oggi non lo è. Se oggi non è martedì, questo fatto è l'oggetto della tua credenza che oggi sia martedì. Ma ovviamente la relazione tra la tua credenza e il fatto è diversa in questo caso rispetto a quando oggi è martedì. Possiamo dire, metaforicamente, che quando oggi è martedì, la tua credenza che sia martedì punta VERSO il fatto, mentre quando oggi non è martedì la tua credenza punta LONTANO dal fatto. Pertanto, il riferimento oggettivo di una credenza non è determinato solo dal fatto, ma dalla direzione della credenza, verso o lontano dal fatto.* Se, di martedì, un uomo crede che sia martedì mentre un

altro crede che non lo sia, le loro credenze hanno lo stesso oggetto, ovvero il fatto che sia martedì, ma la credenza vera punta verso il fatto mentre quella falsa punta lontano da esso. Quindi, per definire il riferimento di una proposizione dobbiamo tenere conto non solo dell'oggetto, ma anche della direzione in cui punta, verso l'oggetto nel caso di una proposizione vera e lontano da esso nel caso di una falsa.

* Devo questo modo di vedere la questione al mio amico Ludwig Wittgenstein.

Questo modo di enunciare la natura del riferimento oggettivo di una proposizione è reso necessario dalla circostanza che esistono proposizioni vere e false, ma non fatti veri e falsi. Se oggi è martedì, non esiste un falso obiettivo "oggi non è martedì", che potrebbe essere l'obiettivo della falsa credenza "oggi non è martedì". Questo è il motivo per cui due credenze che si contraddicono a vicenda hanno lo stesso obiettivo. C'è, tuttavia, un inconveniente pratico, ovvero che non possiamo determinare il riferimento oggettivo di una proposizione, secondo questa definizione, a meno che non sappiamo se la proposizione è vera o falsa. Per evitare questo inconveniente, è meglio adottare una formulazione leggermente diversa e dire: il "significato" della proposizione "oggi è martedì" consiste nell'indicare il fatto "oggi è martedì" se questo è un fatto, o nell'allontanarsi dal fatto "oggi non è martedì" se questo è un fatto. Il "significato" della proposizione "oggi non è martedì" sarà esattamente l'opposto. Attraverso questa forma ipotetica siamo in grado di parlare del significato di una proposizione senza sapere se sia vera o falsa. Secondo questa definizione, conosciamo il significato di una proposizione quando sappiamo cosa la renderebbe vera e cosa la renderebbe falsa, anche se non sappiamo se sia effettivamente vera o falsa.

Il significato di una proposizione deriva dal significato delle sue parole costituenti. Le proposizioni si presentano in coppia, distinguendosi (nei casi semplici) per l'assenza o la presenza della parola "non". Due proposizioni di questo tipo hanno lo stesso oggetto, ma significati opposti: quando una è vera, l'altra è falsa, e quando una è falsa, l'altra è vera.

La definizione puramente formale di verità e falsità non presenta particolari difficoltà. Ciò che è necessario è un'espressione formale del fatto che una proposizione è vera quando punta verso il suo obiettivo e falsa quando se ne allontana. In casi molto semplici possiamo fornire una spiegazione altrettanto semplice: possiamo affermare che le proposizioni

vere assomigliano effettivamente ai loro obiettivi in un modo in cui le proposizioni false non lo fanno. Ma a questo scopo è necessario ricorrere alle proposizioni-immagine anziché alle proposizioni-parola. Riprendiamo l'esempio di un'immagine mnemonica di una stanza familiare e supponiamo che nell'immagine la finestra sia a sinistra della porta. Se effettivamente la finestra è a sinistra della porta, esiste una corrispondenza tra l'immagine e l'obiettivo; esiste la stessa relazione tra la finestra e la porta che esiste tra le loro immagini. L'immagine-memoria consiste nell'immagine della finestra a sinistra dell'immagine della porta. Quando ciò è vero, la stessa identica relazione lega i termini dell'obiettivo (vale a dire la finestra e la porta) così come lega le immagini che li rappresentano. In questo caso la corrispondenza che costituisce la verità è molto semplice.

Nel caso che abbiamo appena considerato, l'obiettivo è costituito da due parti con una certa relazione (quella da sinistra a destra), e la proposizione consiste in immagini di queste parti con la stessa identica relazione. La stessa proposizione, se fosse falsa, avrebbe una relazione formale meno semplice con il suo obiettivo. Se la proposizione-immagine consiste in un'immagine della finestra a sinistra di un'immagine della porta, mentre in realtà la finestra non è a sinistra della porta, la proposizione non deriva dall'obiettivo per la semplice sostituzione delle immagini ai loro prototipi. Pertanto, in questo caso insolitamente semplice, possiamo affermare che una proposizione vera "corrisponde" al suo obiettivo in un senso formale in cui una proposizione falsa non lo fa. Forse è possibile modificare questa nozione di corrispondenza formale in modo da renderla più ampiamente applicabile, ma in tal caso, le modifiche richieste non saranno affatto lievi. Le ragioni di ciò devono ora essere considerate.

Innanzitutto, il semplice tipo di corrispondenza che abbiamo mostrato difficilmente può verificarsi quando le parole sostituiscono le immagini, perché, nelle proposizioni verbali, le relazioni sono solitamente espresse da parole che non sono esse stesse relazioni. Prendiamo una proposizione come "Socrate precede Platone". Qui la parola "precede" è solida quanto le parole "Socrate" e "Platone"; significa una relazione, ma non è una relazione. Pertanto, l'oggetto che rende vera la nostra proposizione consiste di DUE termini con una relazione tra di loro, mentre la nostra proposizione consiste di TRE termini con una relazione d'ordine tra di loro. Certo, sarebbe perfettamente possibile, in teoria, indicare alcune relazioni scelte non con le

parole, ma con le relazioni tra le altre parole. "Socrate-Platone" potrebbe essere usato per dire "Socrate precede Platone"; "Platone-Socrate" potrebbe essere usato per dire "Platone nacque prima di Socrate e morì dopo di lui"; e così via. Ma le possibilità di un tale metodo sarebbero molto limitate. Per quanto ne so, potrebbero esserci lingue che lo usano, ma non sono tra quelle che conosco. E in ogni caso, vista la molteplicità di relazioni che desideriamo esprimere, nessuna lingua potrebbe progredire molto senza parole per le relazioni. Ma non appena abbiamo parole per le relazioni, le proposizioni verbali hanno necessariamente più termini dei fatti a cui si riferiscono, e non possono quindi corrispondere ai loro obiettivi in modo così semplice come alcune proposizioni figurative.

La considerazione di proposizioni negative e fatti negativi introduce ulteriori complicazioni. Una proposizione-immagine è necessariamente positiva: possiamo immaginare la finestra a sinistra della porta, o a destra della porta, ma non possiamo formarci un'immagine della semplice negazione "la finestra non a sinistra della porta". Possiamo NON CREDERE alla proposizione-immagine espressa da "la finestra a sinistra della porta", e la nostra incredulità sarà vera se la finestra non è a sinistra della porta. Ma non possiamo formarci un'immagine del fatto che la finestra non è a sinistra della porta. Spesso si è tentato di negare tali fatti negativi, ma, per ragioni che ho esposto altrove*, credo che questi tentativi siano errati e presupporrò che esistano fatti negativi.

* "Monist", gennaio 1919, p. 42 ss.

Le proposizioni verbali, come le proposizioni figurative, sono sempre fatti positivi. Il fatto che Socrate preceda Platone è simboleggiato in italiano dal fatto che la parola "precede" si trova tra le parole "Socrate" e "Platone". Ma non possiamo simboleggiare il fatto che Platone non preceda Socrate omettendo di inserire la parola "precede" tra "Platone" e "Socrate". Un fatto negativo non è sensato, e il linguaggio, essendo destinato alla comunicazione, deve essere sensato. Pertanto, simboleggiamo il fatto che Platone non preceda Socrate inserendo le parole "non precede" tra "Platone" e "Socrate". Otteniamo così una serie di parole che rappresenta un fatto positivo tanto quanto la serie "Socrate precede Platone". Le proposizioni che affermano fatti negativi sono esse stesse fatti positivi; sono semplicemente fatti positivi diversi da quelli che affermano fatti positivi.

Abbiamo dunque, per quanto riguarda l'opposizione tra positivo e negativo, tre diversi tipi di dualità, a seconda che si tratti di fatti, proposizioni di immagini o proposizioni verbali. Abbiamo, in particolare:

(1) Fatti positivi e negativi;

(2) Proposizioni-immagine, che possono essere credute o non credute, ma non ammettono alcuna dualità di contenuto corrispondente a fatti positivi e negativi;

(3) Proposizioni verbali, che sono sempre fatti positivi, ma sono di due tipi: una verificata da un obiettivo positivo, l'altra da un obiettivo negativo.

A causa di queste complicazioni, il tipo più semplice di corrispondenza risulta impossibile quando sono coinvolti fatti negativi o proposizioni negative.

Anche quando ci limitiamo alle relazioni tra due termini che sono entrambi immaginati, può essere impossibile formulare una proposizione-immagine in cui la relazione tra i termini sia rappresentata dalla stessa relazione tra le immagini. Supponiamo di dire "Cesare visse 2000 anni prima di Foch": esprimiamo una certa relazione temporale tra Cesare e Foch, ma non possiamo permettere che trascorrano 2000 anni tra la nostra immagine di Cesare e la nostra immagine di Foch. Questo forse non è un esempio corretto, poiché "2000 anni prima" non è una relazione diretta. Ma prendiamo un caso in cui la relazione è diretta, ad esempio "il sole è più luminoso della luna". Possiamo formare immagini visive della luce del sole e della luna, e può succedere che la nostra immagine della luce del sole sia la più luminosa delle due, ma questo non è né necessario né sufficiente. L'atto di confronto, implicito nel nostro giudizio, è qualcosa di più della semplice coesistenza di due immagini, una delle quali è effettivamente più luminosa dell'altra. Ci allontaneremmo troppo dal tema principale se ci addentrassimo nella questione di cosa accada effettivamente quando formuliamo questo giudizio. Quanto detto finora è sufficiente a dimostrare che la corrispondenza tra la credenza e il suo oggetto è più complessa in questo caso rispetto a quello della finestra a sinistra della porta, e questo era tutto ciò che restava da dimostrare.

Nonostante queste complicazioni, la natura generale della corrispondenza formale che rende vera una proposizione è chiara dai nostri esempi. Nel caso di proposizioni più semplici, ovvero quelle che chiamo proposizioni

"atomiche", in cui c'è una sola parola che esprime una relazione, l'obiettivo che verificherebbe la nostra proposizione, supponendo che la parola "non" sia assente, si ottiene sostituendo ogni parola con il suo significato, dove la parola che indica una relazione viene sostituita da questa relazione tra i significati delle altre parole. Ad esempio, se la proposizione è "Socrate precede Platone", l'obiettivo che la verifica deriva dalla sostituzione della parola "Socrate" con Socrate, della parola "Platone" con Platone e della parola "precede" con la relazione di precedenza tra Socrate e Platone. Se il risultato di questo processo è un fatto, la proposizione è vera; altrimenti, è falsa. Quando la nostra proposizione è "Socrate non precede Platone", le condizioni di verità e falsità sono esattamente invertite. Proposizioni più complesse possono essere trattate seguendo lo stesso ragionamento. In effetti, la questione puramente formale, che ci ha occupato in quest'ultima sezione, non presenta difficoltà particolarmente insormontabili.

Non credo che la teoria formale sopra esposta sia falsa, ma ritengo che sia inadeguata. Non chiarisce, ad esempio, la nostra preferenza per le credenze vere rispetto a quelle false. Tale preferenza è spiegabile solo tenendo conto dell'efficacia causale delle credenze e della maggiore appropriatezza delle risposte che derivano dalle credenze vere. Ma l'appropriatezza dipende dallo scopo, e lo scopo diventa quindi una componente vitale della teoria della conoscenza.

LEZIONE XIV. EMOZIONI E VOLONTÀ

Sui due argomenti di questa lezione non ho nulla di originale da dire, e li tratto solo per completare la discussione della mia tesi principale, ovvero che tutti i fenomeni psichici sono costituiti unicamente da sensazioni e immagini.

Le emozioni sono tradizionalmente considerate dagli psicologi come una classe a sé stante di eventi mentali: non intendo certo negare l'ovvio fatto che possiedano caratteristiche che rendono necessaria una loro indagine specifica. Ciò che mi interessa è l'analisi delle emozioni. È chiaro che un'emozione è essenzialmente complessa, e dobbiamo chiederci se essa contenga mai del materiale non fisiologico non riducibile a sensazioni, immagini e alle loro relazioni.

Sebbene ciò che ci interessa in particolare sia l'analisi delle emozioni, scopriremo che l'argomento più importante è la causalità fisiologica delle emozioni. Questo è un tema su cui sono stati svolti molti lavori preziosi ed estremamente interessanti, mentre la mera analisi delle emozioni si è rivelata alquanto sterile. Dato che abbiamo definito percezioni, sensazioni e immagini in base alla loro causalità fisiologica, è evidente che il nostro problema dell'analisi delle emozioni è intrinsecamente legato al problema della loro causalità fisiologica.

Le moderne concezioni sulla causalità delle emozioni iniziano con quella che viene chiamata la teoria di James-Lange. James espone questa visione nei seguenti termini ("Psychology", vol. II, p. 449):

"Il nostro modo naturale di pensare a queste emozioni più grossolane, dolore, paura, rabbia, amore, è che la percezione mentale di un fatto eccita l'affetto mentale chiamato emozione, e che quest'ultimo stato mentale dà origine all'espressione corporea. La mia teoria, al contrario, è che IL CORPO I cambiamenti seguono direttamente la percezione del fatto emozionante, e la nostra sensazione degli stessi cambiamenti mentre si verificano *è* l'emozione (corsivo di James).

Il buon senso dice: perdiamo la nostra fortuna, ci dispiace e piangiamo; incontriamo un orso, ci spaventiamo e scappiamo; veniamo insultati da un rivale, ci arrabbiamo e colpiamo. L'ipotesi che qui si intende difendere sostiene che questo ordine sequenziale sia errato, che uno stato mentale non sia immediatamente indotto dall'altro, che le manifestazioni corporee

debbano prima interporsi, e che l'affermazione più razionale sia che ci dispiace perché piangiamo, ci arrabbiamo perché colpiamo, abbiamo paura perché tremiamo, e non che piangiamo, colpiamo o tremiamo perché ci dispiace, ci arrabbiamo o abbiamo paura, a seconda dei casi. Senza gli stati corporei che seguono la percezione, quest'ultima sarebbe puramente cognitiva nella forma, pallida, incolore, priva di calore emotivo.

Attorno a questa ipotesi si è sviluppata una letteratura molto vasta. La storia della sua vittoria sulle critiche precedenti e le sue difficoltà con il lavoro sperimentale moderno di Sherrington e Cannon sono ben narrate da James R. Angell in un articolo intitolato "A Reconsideration of James's Theory of Emotion in the Light of Recent Criticisms"*. In questo articolo Angell difende la teoria di James e, sebbene io parli con una certa timidezza su una questione di cui ho poca competenza, mi sembra che la sua difesa sia nel complesso efficace.

* "Psychological Review", 1916.

Sherrington, attraverso esperimenti sui cani, dimostrò che molti dei segni tipici delle emozioni erano presenti nel loro comportamento anche quando, sezionando il midollo spinale nella regione cervicale inferiore, i visceri venivano isolati da ogni comunicazione con il cervello, ad eccezione di quella avvenuta attraverso alcuni nervi cranici. Egli menziona i vari segni che "contribuivano a indicare l'esistenza di un'emozione vivida come quella che l'animale ci aveva mai mostrato prima dell'intervento chirurgico al midollo spinale".* Ne deduce che la condizione fisiologica dei visceri non può essere la causa dell'emozione manifestata in tali circostanze e conclude: "Siamo costretti a tornare alla probabilità che l'espressione viscerale dell'emozione sia SECONDARIA all'azione cerebrale che si verifica con lo stato psichico... Possiamo, come James, accettare le sensazioni viscerali e organiche, nonché i ricordi e le associazioni ad esse correlati, come elementi che contribuiscono all'emozione primitiva, ma dobbiamo considerarli come elementi di rinforzo piuttosto che di innesco della psicosi".*

* Citato da Angell, loc. cit.

Angell suggerisce che la manifestazione delle emozioni in questi casi possa essere dovuta a esperienze passate, che generano abitudini che richiederebbero solo la stimolazione degli archi riflessi cerebrali. La rabbia e alcune forme di paura, tuttavia, secondo lui, potrebbero esprimersi senza il

coinvolgimento del cervello. La rabbia e la paura sono state studiate in particolare da Cannon, il cui lavoro è di fondamentale importanza.

I suoi risultati sono riportati nel suo libro "Cambiamenti corporei in caso di dolore, fame, paura e rabbia" (D. Appleton and Co., 1916).

La parte più interessante del libro di Cannon consiste nell'indagine sugli effetti prodotti dalla secrezione di adrenalina. L'adrenalina è una sostanza secreta nel sangue dalle ghiandole surrenali. Queste appartengono alle ghiandole endocrine, le cui funzioni, sia in ambito fisiologico che in relazione alle emozioni, sono state scoperte solo in tempi recenti. Cannon scoprì che dolore, paura e rabbia si manifestavano in circostanze che influenzavano la produzione di adrenalina e che un'iniezione artificiale di adrenalina poteva, ad esempio, produrre tutti i sintomi della paura. Studiò gli effetti dell'adrenalina su diverse parti del corpo; scoprì che provoca la dilatazione delle pupille, l'erezione dei peli, la costrizione dei vasi sanguigni e così via. Questi effetti si manifestavano anche se le parti in questione venivano rimosse dal corpo e mantenute artificialmente in vita.*

* Il lavoro di Cannon non è estraneo a quello di Mosso, il quale sostiene, in seguito a numerose ricerche sperimentali, che "la sede delle emozioni risiede nel sistema nervoso simpatico". Una descrizione del lavoro di entrambi si trova in "Psychology of the Normal and Sub-normal" di Goddard.
(Kegan Paul, 1919), cap. vii e appendice.

La principale argomentazione di Cannon contro James è, se ho ben capito, che sensazioni viscerali simili possono accompagnare emozioni diverse, in particolare la paura e la rabbia. Diverse emozioni ci fanno piangere, e quindi non può essere vero affermare, come fa James, che "ci dispiace perché piangiamo", dato che a volte piangiamo anche quando siamo felici. Questa argomentazione, tuttavia, non è affatto conclusiva contro James, perché non si può dimostrare che non vi siano differenze viscerali per emozioni diverse, ed è anzi improbabile che sia così.

Come afferma Angell (loc. cit.): "Sia la paura che la gioia possono causare palpitazioni cardiache, ma in un caso si riscontra un elevato tono muscolare scheletrico, nell'altro rilassamento e una sensazione generale di debolezza."

La conclusione di Angell, dopo aver discusso gli esperimenti di Sherrington e Cannon, è: "Pertanto, ritengo che, per quanto riguarda i suggerimenti critici di questi due psicologi, le tesi essenziali di James non ne risentano in modo sostanziale". Se fossi costretto a prendere posizione su

questa questione, sarei d'accordo con questa conclusione; ma credo che la mia tesi sull'analisi delle emozioni possa essere sostenuta senza giungere a una conclusione probabilmente prematura sugli aspetti dubbi del problema fisiologico.

Secondo le nostre definizioni, se James ha ragione, un'emozione può essere considerata come implicante una percezione confusa dei visceri coinvolti nella sua causalità, mentre se Cannon e Sherrington hanno ragione, un'emozione implica una percezione confusa del suo stimolo esterno. Ciò deriva da quanto affermato nella Lezione VII. Lì abbiamo definito una percezione come l'apparizione, per quanto irregolare, di uno o più oggetti esterni al cervello. E affinché si tratti dell'apparizione di uno o più oggetti, è sufficiente che l'evento in questione sia connesso ad essi da una catena continua e che vari quando questi vengono variati a sufficienza. Pertanto, la questione se un evento mentale possa essere definito percezione dipende dalla possibilità di inferire qualcosa da esso riguardo alle sue cause esterne al cervello: se tale inferenza è possibile, l'evento in questione rientrerà nella nostra definizione di percezione. E in tal caso, secondo la definizione della Lezione VIII, i suoi elementi non mnemonici saranno sensazioni. Di conseguenza, sia che le emozioni siano causate da cambiamenti nei visceri o da oggetti sensibili, esse contengono elementi che sono sensazioni secondo la nostra definizione.

Un'emozione nella sua interezza è, ovviamente, qualcosa di molto più complesso di una semplice percezione. Un'emozione è essenzialmente un processo, e solo ciò che si potrebbe definire una sezione trasversale dell'emozione costituirà una percezione, di una condizione corporea secondo James, o (in certi casi) di un oggetto esterno secondo i suoi oppositori. Un'emozione nella sua interezza contiene elementi dinamici, come impulsi motori, desideri, piaceri e dolori. Desideri, piaceri e dolori, secondo la teoria adottata nella Lezione III, sono caratteristiche dei processi, non ingredienti separati. Un'emozione – la rabbia, ad esempio – sarà un certo tipo di processo, costituito da percezioni e (in generale) movimenti corporei. I desideri, i piaceri e i dolori coinvolti sono proprietà di questo processo, non elementi separati di cui è composta l'emozione. Gli elementi dinamici di un'emozione, se la nostra analisi è corretta, non contengono, dal nostro punto di vista, ingredienti al di là di quelli contenuti nei processi considerati nella Lezione III. Gli ingredienti di un'emozione sono soltanto sensazioni, immagini e

movimenti corporei che si susseguono secondo un determinato schema. Con questa conclusione possiamo abbandonare le emozioni e passare alla considerazione della volontà.

La prima cosa da definire quando si parla di Volontà è il MOVIMENTO VOLONTARIO. Abbiamo già definito i movimenti vitali e abbiamo sostenuto che, da un punto di vista comportamentista, è impossibile distinguere quali tra questi movimenti siano riflessi e quali volontari. Tuttavia, una distinzione esiste certamente. Quando al mattino decidiamo che è ora di alzarci, il movimento che ne consegue è volontario. Il battito cardiaco, d'altra parte, è involontario: non possiamo né provocarlo né impedirlo con una nostra decisione, se non indirettamente, ad esempio tramite farmaci. La respirazione si colloca a metà strada tra i due: normalmente respiriamo senza l'aiuto della volontà, ma possiamo modificarla o interromperla se lo desideriamo.

James ("Psicologia", cap. xxvi) sostiene che l'unica caratteristica distintiva di un atto volontario è che esso implica un'idea del movimento da eseguire, costituita da immagini mnestiche delle sensazioni cinestetiche che abbiamo provato quando lo stesso movimento si è verificato in precedenza. Sottolinea che, secondo questa prospettiva, nessun movimento può essere compiuto volontariamente se non è stato precedentemente eseguito involontariamente.*

* "Psicologia", vol. II, pp. 492-3.

Non vedo alcun motivo per dubitare della correttezza di questa visione. Diremo dunque che i movimenti accompagnati da sensazioni cinestetiche tendono ad essere causati dalle immagini di tali sensazioni e, quando così causati, vengono chiamati
VOLONTARIO.

La volontà, nel senso enfatico del termine, implica qualcosa di più del semplice movimento volontario. Il caso a cui penso è quello di una decisione presa dopo una deliberazione. I movimenti volontari ne fanno parte, ma non ne costituiscono la totalità. Oltre a questi, vi è un giudizio: "Questo è ciò che farò"; vi è anche una sensazione di tensione durante il dubbio, seguita da una sensazione diversa al momento della decisione. Non vedo alcun motivo per supporre che vi sia un ingrediente specificamente nuovo; sensazioni e immagini, con le loro relazioni e leggi causali, forniscono tutto ciò che

sembra necessario per l'analisi della volontà, unitamente al fatto che le immagini cinestetiche tendono a causare i movimenti a cui sono connesse. Il conflitto di desideri è ovviamente essenziale nella causalità della volontà di tipo enfatico: per un certo periodo di tempo si avranno immagini cinestetiche di movimenti incompatibili, seguite dall'immagine esclusiva del movimento che si dice essere voluto. Pertanto, la volontà non sembra aggiungere alcun nuovo ingrediente irriducibile all'analisi della mente.

LEZIONE XV. CARATTERISTICHE DEI FENOMENI MENTALI

Al termine del nostro percorso, è tempo di tornare alla domanda da cui siamo partiti, ovvero: cosa caratterizza la mente in contrapposizione alla materia? O, per riformulare la domanda in altri termini: in che modo la psicologia si distingue dalla fisica? La risposta provvisoriamente suggerita all'inizio della nostra indagine era che psicologia e fisica si distinguono per la natura delle loro leggi causali, non per il loro oggetto di studio. Allo stesso tempo, sostenevamo che esiste un certo oggetto di studio, ovvero le immagini, al quale si applicano solo le leggi causali psicologiche; questo oggetto di studio, pertanto, lo abbiamo attribuito in esclusiva alla psicologia. Ma non abbiamo trovato alcun modo per definire le immagini se non attraverso la loro causalità; nella loro natura intrinseca, sembravano non possedere alcun segno universale che le distinguesse dalle sensazioni.

In quest'ultima lezione mi propongo di passare in rassegna diversi metodi proposti per distinguere la mente dalla materia. Traccerò poi brevemente la natura di quella scienza fondamentale che ritengo essere la vera metafisica, in cui mente e materia sono viste come costituite da una sostanza neutra, le cui leggi causali non presentano la dualità della psicologia, ma costituiscono il fondamento su cui si basano sia la fisica che la psicologia.

Nella ricerca della definizione di "fenomeni mentali", partiamo dalla "coscienza", che spesso viene considerata l'essenza della mente. Nella prima lezione ho presentato diverse argomentazioni contro la tesi che la coscienza sia fondamentale, ma non ho tentato di definirla. Dobbiamo trovarne una definizione, se vogliamo essere sicuri di poter affermare che non è fondamentale. Ed è proprio per dimostrare che non è fondamentale che ora dobbiamo sforzarci di definirla.

La "coscienza", per coloro che la considerano fondamentale, è intesa come una caratteristica diffusa in tutta la nostra vita mentale, distinta da sensazioni e immagini, ricordi, credenze e desideri, ma presente in tutti questi.* Il dottor Henry Head, in un articolo che ho citato nella Lezione III, distinguendo le sensazioni dagli eventi puramente fisiologici, afferma: "La sensazione, nel senso stretto del termine, richiede l'esistenza della coscienza". Questa affermazione, a prima vista, è una a cui ci sentiamo inclini ad acconsentire,

ma credo che ci sbagliamo se lo facciamo. La sensazione è qualcosa di cui POSSIAMO essere consapevoli, ma non qualcosa di cui DOBBIAMO essere consapevoli. Nel corso della nostra indagine siamo stati indotti ad ammettere credenze e desideri inconsci. Non esiste, per quanto ne so, alcuna categoria di eventi mentali o di altro tipo di cui siamo sempre consapevoli quando accadono.

* Cfr. Lezione VI.

La prima cosa da notare è che la coscienza deve riguardare qualcosa. In quest'ottica, definirei la "coscienza" in termini di quella relazione tra l'immagine di una parola e un oggetto che abbiamo definito, nella Lezione XI, come "significato". Quando una sensazione è seguita da un'immagine che ne è una "copia", credo si possa affermare che l'esistenza dell'immagine costituisce la coscienza della sensazione, a condizione che sia accompagnata da quel tipo di credenza che, riflettendoci sopra, ci fa percepire l'immagine come un "segno" di qualcosa di diverso da sé stessa. Questo è il tipo di credenza che, nel caso della memoria, abbiamo espresso con le parole "questo è accaduto"; o che, nel caso di un giudizio di percezione, ci fa credere in qualità correlate alle sensazioni presenti, come ad esempio le qualità tattili e visive. L'aggiunta di un elemento di credenza sembra necessaria, poiché la mera immaginazione non implica la coscienza di nulla, e non può esistere coscienza che non riguardi qualcosa. Se le sole immagini costituissero la coscienza dei loro prototipi, tali immagini immaginarie, che effettivamente possiedono dei prototipi, implicherebbero la coscienza di questi ultimi; poiché ciò non avviene, nella definizione di coscienza è necessario aggiungere un elemento di credenza alle immagini. La credenza deve essere di quel tipo che costituisce un riferimento oggettivo, passato o presente. Un'immagine, unitamente a una credenza di questo tipo che la riguarda, costituisce, secondo la nostra definizione, la coscienza del prototipo dell'immagine.

Ma quando passiamo dalla consapevolezza delle sensazioni alla consapevolezza degli oggetti della percezione, emergono ulteriori punti che richiedono un'aggiunta alla nostra definizione. Un giudizio di percezione, potremmo dire, consiste in un nucleo di sensazione, insieme alle immagini associate, con la credenza nell'esistenza presente di un oggetto a cui sensazione e immagini si riferiscono in un modo difficile da analizzare. Forse potremmo dire che la credenza non risiede fondamentalmente in un'esistenza

PRESENTE, ma ha la natura di un'aspettativa: ad esempio, quando vediamo un oggetto, ci aspettiamo che determinate sensazioni ne derivino se procediamo a toccarlo. La percezione, quindi, consisterà in una sensazione presente insieme ad aspettative di sensazioni future. (Questa, naturalmente, è un'analisi riflessiva, non una descrizione del modo in cui la percezione appare a un'introspezione incontrollata.) Ma tutte queste aspettative sono suscettibili di essere errate, poiché si basano su correlazioni che sono usuali ma non invariabili. Qualsiasi correlazione di questo tipo può trarci in inganno in un caso particolare, ad esempio, se proviamo a toccare un riflesso in uno specchio con l'impressione che sia "reale". Poiché la memoria è fallibile, una difficoltà simile si pone per quanto riguarda la coscienza degli oggetti passati. Sembrerebbe strano dire che possiamo essere "coscienti" di una cosa che non esiste o non è esistita. L'unico modo per evitare questa goffaggine è aggiungere alla nostra definizione la clausola secondo cui le credenze implicate nella coscienza devono essere
VERO.

In secondo luogo, si pone la questione se possiamo essere consapevoli delle immagini. Se applichiamo la nostra definizione a questo caso, sembra che essa richieda immagini di immagini. Per esempio, per essere consapevoli dell'immagine di un gatto, secondo la lettera della definizione, avremmo bisogno di un'immagine che sia una copia della nostra immagine del gatto e che abbia quest'ultima come prototipo. Ora, a livello di osservazione, sembra alquanto improbabile che esistano immagini di immagini, a differenza delle immagini di sensazioni. Possiamo affrontare questa difficoltà in due modi: o negando categoricamente la consapevolezza delle immagini, oppure trovando un senso in cui, per mezzo di una diversa credenza concomitante, un'immagine, anziché significare il suo prototipo, possa significare un'altra immagine dello stesso prototipo.

La prima alternativa, che nega la coscienza delle immagini, è già stata discussa quando abbiamo trattato l'introspezione nella Lezione VI. Abbiamo quindi concluso che, in un certo senso, deve esistere una coscienza delle immagini. Ci rimane quindi la seconda ipotesi per affrontare la conoscenza delle immagini. Secondo questa seconda ipotesi, possono esistere due immagini dello stesso prototipo, tali che una di esse significhi l'altra, anziché significare il prototipo stesso. Ricordiamo che abbiamo definito il significato per associazione: una parola o un'immagine significa un oggetto, abbiamo

detto, quando ha le stesse associazioni dell'oggetto. Ma questa definizione non deve essere interpretata in modo troppo assoluto: una parola o un'immagine non avrà TUTTE le stesse associazioni dell'oggetto che rappresenta. La parola "gatto" può essere associata alla parola "tappeto", ma non accadrebbe, se non per puro caso, che un gatto venga associato a un tappeto. Allo stesso modo, un'immagine può avere certe associazioni che il suo prototipo non avrà, ad esempio un'associazione con la parola "immagine". Quando queste associazioni sono attive, un'immagine significa un'immagine, anziché significare il suo prototipo. Se ho avuto più volte immagini di un determinato prototipo, posso identificarne una in particolare, in contrapposizione alle altre, ricordando il momento e il luogo o qualsiasi altra associazione distintiva di quell'occasione. Questo accade, ad esempio, quando un luogo ci richiama alla mente un pensiero che abbiamo avuto in precedenza in quel luogo, cosicché ricordiamo un pensiero anziché l'evento a cui si riferiva. Possiamo quindi affermare che pensiamo a un'immagine A quando abbiamo un'immagine simile B associata a ricordi di circostanze connesse ad A, ma non al suo prototipo o ad altre immagini dello stesso prototipo. In questo modo diventiamo consapevoli delle immagini senza bisogno di un nuovo deposito di contenuti mentali, semplicemente grazie all'aiuto di nuove associazioni. Questa teoria, per quanto mi è possibile constatare, risolve i problemi della conoscenza introspettiva, senza richiedere misure eroiche come quelle proposte da Knight Dunlap, le cui tesi abbiamo discusso nella Lezione VI.

Secondo quanto abbiamo detto, la sensazione in sé non è un esempio di coscienza, sebbene lo sia il ricordo immediato che tende a succederle. Una sensazione che viene ricordata diventa oggetto di coscienza non appena inizia ad essere ricordata, il che normalmente avviene quasi immediatamente dopo il suo verificarsi (se avviene); ma finché esiste non è un oggetto di coscienza. Se, tuttavia, fa parte di una percezione, ad esempio di una persona familiare, possiamo dire che la persona percepita è un oggetto di coscienza. In questo caso, infatti, la sensazione è un SEGNO dell'oggetto percepito, in modo molto simile a come un'immagine mnemonica è un segno di un oggetto ricordato. La funzione pratica essenziale di "coscienza" e "pensiero" è quella di consentirci di agire in riferimento a ciò che è distante nel tempo o nello spazio, anche se al momento non stimola i nostri sensi. Questo riferimento a oggetti assenti è possibile attraverso l'associazione e l'abitudine. Le

sensazioni attuali, di per sé, non sono casi di coscienza, perché non introducono questo riferimento a ciò che è assente. Ma il loro legame con la coscienza è molto stretto, sia attraverso la memoria immediata, sia attraverso le correlazioni che trasformano le sensazioni in percezioni.

Spero di aver detto abbastanza per dimostrare che la coscienza è troppo complessa e accidentale per essere considerata la caratteristica fondamentale della mente. Abbiamo visto che sia la credenza che le immagini ne fanno parte. La credenza stessa, come abbiamo visto in una lezione precedente, è complessa. Pertanto, se la nostra analisi della coscienza suggerisce una qualche definizione di mente, le immagini sono ciò che naturalmente emergerebbe. Ma poiché abbiamo scoperto che le immagini possono essere definite solo causalmente, non possiamo occuparci di questa ipotesi, se non in relazione alla differenza tra leggi causali fisiche e psicologiche.

Passo ora ad analizzare le caratteristiche dei fenomeni mentali che derivano dalla causalità mnestica. La possibilità di agire in riferimento a ciò che non è sensibilmente presente è una delle caratteristiche che si potrebbero attribuire alla mente. Prendiamo innanzitutto un esempio molto elementare. Supponiamo che vi troviate in una stanza familiare di notte e che improvvisamente la luce si spenga. Riuscirete a trovare la porta senza troppa difficoltà grazie all'immagine della stanza che avete nella mente. In questo caso, le immagini visive svolgono, seppur in modo imperfetto, la stessa funzione che altrimenti avrebbero le sensazioni visive. Lo stimolo alla produzione di immagini visive è il desiderio di uscire dalla stanza, che, come abbiamo visto nella Lezione III, consiste essenzialmente in sensazioni presenti e impulsi motori da esse provocati. Allo stesso modo, le parole udite o lette vi permettono di agire in riferimento agli oggetti di cui forniscono informazioni; anche in questo caso, uno stimolo sensibile presente, in virtù di abitudini consolidate nel passato, vi permette di agire in modo appropriato a un oggetto che non è sensibilmente presente. L'essenza stessa dell'efficacia pratica del "pensiero" risiede nella sensibilità ai segni: la presenza sensibile di A, che è segno dell'esistenza presente o futura di B, ci permette di agire in modo appropriato a B. Le parole ne sono l'esempio supremo, poiché i loro effetti come segni sono prodigiosi, mentre il loro interesse intrinseco come eventi sensibili di per sé è solitamente molto limitato. L'azione dei segni può essere accompagnata o meno dalla coscienza. Se uno stimolo sensibile A evoca un'immagine di B, e noi agiamo quindi in riferimento a B, abbiamo

quella che si potrebbe definire coscienza di B. Ma l'abitudine può permetterci di agire in modo appropriato a B non appena A appare, senza mai avere un'immagine di B. In tal caso, sebbene A operi come segno, opera senza l'ausilio della coscienza. In linea generale, un segno molto familiare tende ad operare direttamente in questo modo, e l'intervento della coscienza indica un'abitudine imperfettamente consolidata.

La capacità di acquisire esperienza, che caratterizza uomini e animali, è un esempio della legge generale secondo cui, nella causalità mnemonica, l'unità causale non è un singolo evento in un dato momento, ma due o più eventi in due o più momenti diversi. Un bambino ustionato teme il fuoco, ovvero la vicinanza del fuoco ha un effetto diverso su un bambino che ha già provato la sensazione di bruciatura rispetto a uno che non l'ha provata. Più correttamente, l'effetto osservato quando un bambino ustionato viene avvicinato al fuoco non è dovuto semplicemente alla vicinanza del fuoco, ma alla combinazione di quest'ultima con la precedente ustione. La formula generale, quando un animale ha acquisito esperienza attraverso un evento A, è che, quando B si verifica in un momento futuro, l'animale a cui è accaduto A si comporta in modo diverso da un animale a cui A non è accaduto. Pertanto, A e B insieme, e non separatamente, devono essere considerati la causa del comportamento dell'animale, a meno che non si tenga conto dell'effetto che A ha avuto nell'alterare il tessuto nervoso dell'animale, un aspetto non evidente all'osservazione esterna se non in circostanze molto particolari. Con questa possibilità, torniamo alle leggi causali e all'ipotesi che molte cose che sembrano essenzialmente mentali siano in realtà neurali. Forse sono i nervi ad acquisire esperienza, piuttosto che la mente. In tal caso, la possibilità di acquisire esperienza non può essere utilizzata per definire la mente.*

* Cfr. Lezione IV.

Considerazioni molto simili si applicano alla memoria, se considerata come l'essenza della mente. Un ricordo è suscitato da qualcosa che sta accadendo nel presente, ma è diverso dall'effetto che l'evento presente avrebbe prodotto se non si fosse verificato. Ciò può essere spiegato dall'effetto fisico dell'evento passato sul cervello, che lo rende uno strumento diverso da quello che sarebbe risultato da un'esperienza diversa. Le peculiarità causali della memoria potrebbero quindi avere una spiegazione fisiologica. Con ogni particolare classe di fenomeni mentali, questa

possibilità si ripresenta. Se la psicologia deve essere una scienza a sé stante, dobbiamo cercare una base più ampia per la sua separazione rispetto a quelle che abbiamo considerato finora.

Abbiamo constatato che il termine "coscienza" è troppo ristretto per caratterizzare i fenomeni mentali e che la causalità mnemonica è troppo generica. Passo ora a una caratteristica che, sebbene difficile da definire, si avvicina molto di più a ciò di cui abbiamo bisogno, vale a dire la soggettività.

La soggettività, quale caratteristica dei fenomeni mentali, è stata considerata nella Lezione VII, in relazione alla definizione di percezione. In quell'occasione abbiamo stabilito che i particolari che costituiscono il mondo fisico possono essere raggruppati in due modi: il primo raggruppa tutti quei particolari che rappresentano le apparenze di una data cosa da luoghi diversi, mentre il secondo raggruppa tutti quei particolari che rappresentano le apparenze di cose diverse da un dato luogo. Un insieme di quest'ultimo tipo, in un dato momento, è chiamato "prospettiva"; considerato nell'arco di un periodo di tempo, è chiamato "biografia". La soggettività è la caratteristica delle prospettive e delle biografie, la caratteristica di offrire una visione del mondo da un determinato luogo. Nella Lezione VII abbiamo visto che questa caratteristica non implica nessuna delle altre caratteristiche comunemente associate ai fenomeni mentali, come la coscienza, l'esperienza e la memoria. Abbiamo constatato, infatti, che essa si manifesta in una lastra fotografica e, in senso stretto, in qualsiasi particolare considerato insieme a quelli che occupano lo stesso luogo "passivo" nel senso definito nella Lezione VII. I particolari che costituiscono una prospettiva sono collegati tra loro principalmente dalla simultaneità; quelli che costituiscono una biografia, principalmente dall'esistenza di relazioni temporali dirette tra di loro. A queste si aggiungono le relazioni derivabili dalle leggi della prospettiva. In tutto ciò, è chiaro che non ci troviamo nel campo della psicologia, come comunemente intesa; tuttavia, difficilmente ci troviamo anche nel campo della fisica. E la definizione di prospettive e biografie, sebbene non produca ancora nulla che verrebbe comunemente definito "mentale", è presupposta nei fenomeni mentali, ad esempio nella causalità mnemonica: l'unità causale nella causalità mnemonica, che dà origine all'engramma di Semon, è l'intera prospettiva, non di una prospettiva qualsiasi, ma di una prospettiva in un luogo in cui è presente tessuto nervoso, o comunque tessuto vivente di qualche tipo. Anche la percezione, come abbiamo visto, può essere definita

solo in termini di prospettive. Pertanto, il concetto di soggettività, cioè del luogo "passivo" di un particolare, pur non essendo sufficiente da solo a definire la mente, è chiaramente un elemento essenziale nella definizione.

Nel corso di queste lezioni ho sostenuto che i dati della psicologia non differiscono, nella loro natura intrinseca, dai dati della fisica. Ho affermato che le sensazioni sono dati sia per la psicologia che per la fisica, mentre le immagini, che in un certo senso possono essere dati esclusivamente psicologici, si distinguono dalle sensazioni solo per le loro correlazioni, non per ciò che sono in sé. Ora, tuttavia, è necessario esaminare la nozione di "dato" e, se possibile, ottenere una definizione di tale nozione.

Il concetto di "dato" è diffuso in ambito scientifico e viene solitamente trattato dagli scienziati come se fosse perfettamente chiaro. Gli psicologi, al contrario, incontrano notevoli difficoltà nella sua concezione. I "dati" sono naturalmente definiti in termini di teoria della conoscenza: sono quelle proposizioni di cui si conosce la verità senza bisogno di dimostrazione, in modo che possano essere utilizzate come premesse per dimostrare altre proposizioni. Inoltre, quando una proposizione che è un dato afferma l'esistenza di qualcosa, diciamo che anche quel qualcosa è un dato, oltre alla proposizione che ne afferma l'esistenza. Pertanto, si dice che siano dati quegli oggetti della cui esistenza acquisiamo certezza attraverso la percezione.

Esiste una certa difficoltà nel collegare questa definizione epistemologica di "dati" con la nostra analisi psicologica della conoscenza; ma finché tale collegamento non sarà stabilito, non abbiamo il diritto di utilizzare il concetto di "dati".

Innanzitutto, è chiaro che non può esistere alcun dato separato da una credenza. Una sensazione che semplicemente va e viene non è un dato; diventa tale solo quando viene ricordata. Analogamente, nella percezione, non abbiamo un dato a meno che non abbiamo un GIUDIZIO di percezione. Nel senso in cui gli oggetti (a differenza delle proposizioni) sono dati, sembrerebbe naturale affermare che quegli oggetti di cui siamo consapevoli siano dati. Ma la coscienza, come abbiamo visto, è una nozione complessa, che coinvolge credenze, così come fenomeni mnemonici quali quelli necessari per la percezione e la memoria. Ne consegue che nessun dato è teoricamente indubitabile, poiché nessuna credenza è infallibile; ne consegue

anche che ogni dato ha un grado maggiore o minore di vaghezza, poiché c'è sempre una certa vaghezza nella memoria e nel significato delle immagini.

I dati non sono quelle cose di cui la nostra coscienza è più antica. In ogni fase della vita, dopo aver acquisito la capacità di pensare, alcune delle nostre convinzioni derivano dall'inferenza, mentre altre no. Una convinzione può passare da una di queste categorie all'altra e può quindi diventare, o cessare di essere, una convinzione che fornisce un dato. Quando, nel seguito, parlo di dati, non intendo le cose di cui siamo certi prima dell'inizio dello studio scientifico, ma le cose che, quando una scienza è ben sviluppata, appaiono come fondamenti per altre parti della scienza, senza essere di per sé credute su alcuna base se non l'osservazione. Presuppongo, cioè, un osservatore esperto, dotato di attenzione analitica, che sappia cosa cercare e cosa sarà importante. Ciò che osserva è, allo stadio scientifico raggiunto, un dato per la sua scienza. È tanto sofisticato ed elaborato quanto le teorie che vi si basano, poiché solo abitudini consolidate e molta pratica consentono a un uomo di fare il tipo di osservazione che sarà scientificamente illuminante. Tuttavia, una volta osservata, la credenza in essa non si basa su inferenze e ragionamenti, ma semplicemente sull'averla vista. In questo modo il suo statuto logico si differenzia da quello delle teorie che vengono dimostrate per mezzo di essa.

In qualsiasi scienza diversa dalla psicologia, il dato è principalmente una percezione, in cui solo il nucleo sensoriale costituisce in ultima analisi e in teoria un dato, sebbene alcune aggiunte che trasformano la sensazione in percezione siano praticamente inevitabili. Ma se postuliamo un osservatore ideale, questi sarà in grado di isolare la sensazione e di trattare solo questa come dato. C'è, quindi, un senso importante per cui possiamo affermare che, se analizziamo a fondo la questione, i nostri dati, al di fuori della psicologia, consistono in sensazioni che includono in sé determinate relazioni spaziali e temporali.

Applicando questa osservazione alla fisiologia, vediamo che i nervi e il cervello, in quanto oggetti fisici, non sono veri e propri dati; nella struttura ideale della scienza, dovrebbero essere sostituiti dalle sensazioni attraverso le quali il fisiologo li percepisce. Il passaggio da queste sensazioni ai nervi e al cervello come oggetti fisici appartiene in realtà alla fase iniziale della teoria della fisica e dovrebbe essere collocato nella parte razionale, non in quella che si presume essere osservata. Dire che vediamo i nervi è come dire che

sentiamo l'usignolo; entrambe sono espressioni comode ma imprecise. Sentiamo un suono che crediamo sia causalmente connesso all'usignolo e vediamo qualcosa che crediamo sia causalmente connesso a un nervo. Ma in entrambi i casi è solo la sensazione che, in senso stretto, dovrebbe essere chiamata dato. Ora, le sensazioni sono certamente tra i dati della psicologia. Pertanto, tutti i dati delle scienze fisiche sono anche dati psicologici. Resta da chiedersi se tutti i dati della psicologia siano anche dati delle scienze fisiche, e in particolare della fisiologia.

Se la nostra analisi della mente è stata corretta, i dati ultimi della psicologia sono solo sensazioni e immagini e le loro relazioni. Credenze, desideri, volizioni e così via, ci sono apparsi come fenomeni complessi costituiti da sensazioni e immagini variamente interrelate. Pertanto (a parte certe relazioni) gli eventi che sembrano più distintamente mentali e più lontani dalla fisica, sono, come gli oggetti fisici, costruiti o dedotti, non parte del patrimonio originario di dati della scienza perfezionata. Da entrambi i punti di vista, quindi, la differenza tra dati fisici e psicologici risulta attenuata. In definitiva, non c'è alcuna differenza, o le immagini rimangono irriducibilmente ed esclusivamente psicologiche? Alla luce della definizione causale della differenza tra immagini e sensazioni, ciò ci porta a una nuova domanda, ovvero: le leggi causali della psicologia sono diverse da quelle di qualsiasi altra scienza, o sono in realtà fisiologiche?

Prima di poter affrontare adeguatamente la questione, è necessario chiarire alcune ambiguità.

Innanzitutto, va fatta una distinzione tra leggi approssimative e leggi che appaiono precise e generali. Tornerò sulle prime tra poco; è delle seconde che desidero parlare ora.

La materia, come definita alla fine della Lezione V, è una finzione logica, inventata perché offre un modo conveniente per enunciare leggi causali. Tranne nei casi di perfetta regolarità delle apparenze (di cui non possiamo avere esperienza), le apparenze reali di un oggetto di materia non appartengono a quel sistema ideale di apparenze regolari che viene definito come la materia in questione. Ma la materia, dopotutto, viene dedotta dalle sue apparenze, che vengono utilizzate per VERIFICARE le leggi fisiche. Pertanto, nella misura in cui la fisica è una scienza empirica e verificabile, essa deve presupporre o dimostrare che l'inferenza dalle apparenze alla

materia sia, in generale, legittima, e deve essere in grado di dirci, più o meno, quali apparenze aspettarci. È attraverso questa questione di verificabilità e applicabilità empirica all'esperienza che giungiamo a una teoria della materia come quella che propongo. Dall'analisi di questa questione emerge che la fisica, in quanto scienza empirica e non fantasia logica, si occupa di particolari dello stesso tipo di quelli che la psicologia considera come sensazioni. Le leggi causali della fisica, così interpretate, differiscono da quelle della psicologia solo per il fatto che collegano un particolare ad altre apparizioni nella stessa porzione di materia, piuttosto che ad altre apparizioni nella stessa prospettiva. Vale a dire, raggruppano i particolari che hanno lo stesso posto "attivo", mentre la psicologia raggruppa quelli che hanno lo stesso posto "passivo". Alcuni particolari, come le immagini, non hanno un posto "attivo" e pertanto appartengono esclusivamente alla psicologia.

Possiamo ora comprendere la distinzione tra fisica e psicologia. I nervi e il cervello sono materia: le nostre sensazioni visive quando li osserviamo possono essere, e credo lo siano, elementi di un sistema che costituisce manifestazioni irregolari di questa materia, ma non rappresentano l'intero sistema. La psicologia si occupa, tra l'altro, delle nostre sensazioni quando vediamo un oggetto di materia, in contrapposizione alla materia stessa che vediamo. Supponendo, come dobbiamo fare, che le nostre sensazioni abbiano cause fisiche, le loro leggi causali sono tuttavia radicalmente diverse dalle leggi della fisica, poiché la considerazione di una singola sensazione richiede la scomposizione del gruppo di cui fa parte. Quando una sensazione viene utilizzata per verificare la fisica, viene usata semplicemente come segno di un certo fenomeno materiale, ovvero di un gruppo di particolari di cui fa parte. Ma quando viene studiata dalla psicologia, viene separata da quel gruppo e inserita in un contesto completamente diverso, dove provoca immagini o movimenti volontari. È principalmente questa diversa classificazione che caratterizza la psicologia in contrapposizione a tutte le scienze fisiche, inclusa la fisiologia. Una differenza secondaria è che le immagini, che appartengono alla psicologia, non si prestano facilmente a essere incluse tra gli aspetti che costituiscono una cosa fisica o un elemento di materia.

Rimane tuttavia una questione importante, ovvero: gli eventi mentali dipendono causalmente dagli eventi fisici in un senso in cui la dipendenza

inversa non è valida? Prima di poter discutere la risposta a questa domanda, dobbiamo innanzitutto chiarire cosa intendiamo con la nostra domanda.

Quando, dato A, è possibile dedurre B, ma dato B, non è possibile dedurre A, diciamo che B dipende da A in un senso in cui A non dipende da B. In termini logici, ciò equivale a dire che, quando conosciamo una relazione molti-uno tra A e B, B dipende da A rispetto a questa relazione. Se la relazione è una legge causale, diciamo che B dipende causalmente da A. L'esempio che ci interessa principalmente è il sistema delle apparenze di un oggetto fisico. Possiamo, in linea generale, dedurre le apparenze distanti da quelle vicine, ma non viceversa. Tutti gli uomini sembrano uguali quando si trovano a un miglio di distanza, quindi quando vediamo un uomo a un miglio di distanza non possiamo dire che aspetto avrà quando sarà a solo un metro di distanza. Ma quando lo vediamo a un metro di distanza, possiamo dire che aspetto avrà a un miglio di distanza. Pertanto, la visione più ravvicinata ci fornisce informazioni più preziose, e la visione più distante dipende da essa in un modo in cui non dipende dalla visione più distante.

È questa maggiore potenza causale dell'apparenza vicina che porta la fisica a enunciare le sue leggi causali in termini di quel sistema di apparenze regolari a cui le apparenze più vicine si avvicinano sempre di più, e che le conferisce valore alle informazioni derivate dal microscopio o dal telescopio. È chiaro che le nostre sensazioni, considerate come apparenze irregolari di oggetti fisici, condividono la dipendenza causale propria delle apparenze relativamente distanti; pertanto, nella nostra vita sensoriale siamo causalmente dipendenti dalle leggi fisiche.

Questa, tuttavia, non è la parte più importante o interessante della nostra questione. Il problema cruciale è la causalità delle immagini. Abbiamo visto che esse sono soggette a causalità mnestica e che tale causalità può essere ricondotta alla normale causalità fisica nel tessuto nervoso. È su questa questione che il nostro atteggiamento deve orientarsi verso quello che potremmo definire materialismo. Un'interpretazione del materialismo è la visione secondo cui tutti i fenomeni mentali dipendono causalmente da fenomeni fisici nel senso di dipendenza causale sopra definito. Che questo sia vero o meno, non pretendo di saperlo. La questione mi sembra analoga a quella relativa alla natura ultima della causalità mnestica, che abbiamo esaminato senza giungere a una conclusione nella Lezione IV. Tuttavia,

ritengo che la maggior parte delle prove indichi la risposta materialistica come la più probabile.

Nel considerare le leggi causali della psicologia, è importante distinguere tra generalizzazioni approssimative e leggi esatte. In psicologia esistono molte generalizzazioni approssimative, non solo di quelle che regolano il nostro comportamento quotidiano reciproco, ma anche di natura più scientifica. L'abitudine e l'associazione rientrano in questa categoria. Farò un esempio del tipo di legge che si può ricavare. Supponiamo che una persona abbia sperimentato frequentemente A e B in stretta contiguità temporale: si stabilirà un'associazione, per cui A, o un'immagine di A, tenderà a causare un'immagine di B. La domanda che sorge spontanea è: l'associazione funzionerà in entrambe le direzioni, o solo dall'evento verificatosi prima a quello verificatosi dopo? In un articolo del signor Wohlgemuth, intitolato "La direzione delle associazioni" ("British Journal of Psychology", vol. V, parte IV, marzo 1913), si afferma che è stato dimostrato sperimentalmente che, per quanto riguarda la memoria motoria (cioè la memoria dei movimenti), l'associazione funziona solo dal precedente al successivo, mentre nella memoria visiva e uditiva ciò non accade, ma l'esperienza successiva tra due esperienze vicine può richiamare alla mente la precedente, così come la precedente può richiamare alla mente la successiva. Si suggerisce che la memoria motoria sia fisiologica, mentre la memoria visiva e uditiva siano più propriamente psicologiche. Ma non è questo il punto che ci interessa nell'illustrazione. Il punto che ci interessa è che una legge di associazione, stabilita da un'osservazione puramente psicologica, è una legge puramente psicologica e può servire come esempio di ciò che è possibile scoprire in termini di tali leggi. Tuttavia, rimane pur sempre una generalizzazione approssimativa, una media statistica. Non può dirci cosa risulterà da una data causa in una data occasione. Si tratta di una legge di tendenza, non di una legge precisa e invariabile come quelle che la fisica si propone di essere.

Se vogliamo passare dalla legge dell'abitudine, intesa come tendenza o media, a qualcosa di più preciso e invariabile, sembriamo essere spinti verso il sistema nervoso. Possiamo più o meno intuire come un evento produca un cambiamento nel cervello e come la sua ripetizione generi gradualmente qualcosa di analogo al letto di un fiume, lungo il quale la corrente scorre più facilmente che nei tratti adiacenti. Possiamo intuire che, in questo modo, se avessimo maggiori conoscenze, la tendenza all'abitudine attraverso la

ripetizione potrebbe essere sostituita da una descrizione precisa dell'effetto di ogni evento nel determinare una modifica del tipo da cui deriverebbe infine l'abitudine. Sono queste considerazioni che rendono gli studiosi di psicofisiologia materialisti nei loro metodi, a prescindere dalla loro metafisica. Ci sono, naturalmente, delle eccezioni, come il professor J.S. Haldane*, il quale sostiene che sia teoricamente impossibile ottenere spiegazioni fisiologiche dei fenomeni psichici, o spiegazioni fisiche dei fenomeni fisiologici. Ma credo che la maggior parte degli esperti, nella pratica, sia dalla parte opposta.

*Vedi il suo libro "La nuova fisiologia e altri scritti" (Charles Griffin & Co., 1919).

La questione se sia possibile ottenere leggi causali precise in cui le cause siano psicologiche e non materiali è oggetto di indagine approfondita. Ho fatto del mio meglio per chiarire la natura del problema, ma non credo che sia ancora possibile rispondervi con certezza. Non sembra affatto una questione irrisolvibile, e possiamo sperare che la scienza sarà in grado di fornire prove sufficienti per considerare una risposta molto più probabile dell'altra. Ma per il momento non vedo come si possa giungere a una conclusione.

Penso, tuttavia, sulla base della teoria della materia spiegata nelle Lezioni V e VII, che una spiegazione scientifica ultima di ciò che accade nel mondo, se fosse accertabile, assomiglierebbe più alla psicologia che alla fisica in quella che abbiamo riscontrato essere la differenza decisiva tra le due. Penso, cioè, che una tale spiegazione non si accontenterebbe di parlare, nemmeno formalmente, come se la materia, che è una finzione logica, fosse la realtà ultima. Penso che, se la nostra conoscenza scientifica fosse adeguata al compito, cosa che non è né è probabile che diventi, essa mostrerebbe le leggi di correlazione dei particolari che costituiscono una condizione momentanea di un'unità materiale e formulerebbe le leggi causali* del mondo in termini di questi particolari, non in termini di materia. Le leggi causali così formulate sarebbero, credo, applicabili sia alla psicologia che alla fisica in egual misura; La scienza in cui queste leggi venivano enunciate sarebbe riuscita a realizzare ciò che la metafisica ha invano tentato, ovvero una descrizione unificata di ciò che accade realmente, interamente vera anche se non rappresentativa dell'intera verità, e libera da ogni finzione di comodo o presupposto ingiustificabile di entità metafisiche. Una legge causale applicabile ai

particolari sarebbe considerata una legge della fisica se potesse essere formulata in termini di quei sistemi fittizi di apparizioni regolari che costituiscono la materia; se così non fosse, sarebbe considerata una legge della psicologia se uno dei particolari fosse una sensazione o un'immagine, cioè fosse soggetto a causalità mnemonica. Credo che la comprensione della complessità di un'unità materiale e la sua analisi in costituenti analoghi alle sensazioni siano di fondamentale importanza per la filosofia e vitali per qualsiasi comprensione delle relazioni tra mente e materia, tra le nostre percezioni e il mondo che esse percepiscono. Sono convinto che sia in questa direzione che dobbiamo cercare la soluzione di molti antichi enigmi.

* In una scienza perfezionata, le leggi causali assumeranno la forma di equazioni differenziali, o di equazioni alle differenze finite, qualora la teoria dei quanti si rivelasse corretta.

È probabile che l'intera scienza dei fenomeni mentali, soprattutto per quanto riguarda le sue definizioni iniziali, potrebbe essere semplificata dallo sviluppo di una scienza fondamentale unificante in cui si cerchino le leggi causali dei particolari, piuttosto che le leggi causali di quei sistemi di particolari che costituiscono le unità materiali della fisica. Questa scienza fondamentale renderebbe la fisica derivativa, nello stesso modo in cui le teorie sulla costituzione dell'atomo rendono la chimica derivativa della fisica; inoltre, farebbe apparire la psicologia meno singolare e isolata tra le scienze. Se abbiamo ragione, è una filosofia della materia errata ad aver causato molte delle difficoltà nella filosofia della mente, difficoltà che una filosofia della materia corretta farebbe scomparire.

Le conclusioni a cui siamo giunti possono essere riassunte come segue:

I. Fisica e psicologia non si distinguono per la materia. Sia la mente che la materia sono costruzioni logiche; i particolari da cui sono costruite, o da cui vengono dedotte, hanno diverse relazioni, alcune delle quali sono studiate dalla fisica, altre dalla psicologia. In linea generale, la fisica raggruppa i particolari in base al loro ruolo attivo, la psicologia in base al loro ruolo passivo.

II. Le due caratteristiche più essenziali delle leggi causali che verrebbero naturalmente definite psicologiche sono la SOGGETTIVITÀ e la CAUSAZIONE MNEMICA; queste non sono scollegate, poiché l'unità causale nella causalità mnemica è il gruppo di particolari che occupano un

dato posto passivo in un dato momento, ed è attraverso questo modo di raggruppamento che si definisce la soggettività.

III. Abitudine, memoria e pensiero sono tutti sviluppi della causalità mnemica. È probabile, sebbene non certo, che la causalità mnemica derivi dalla normale causalità fisica nel tessuto nervoso (e in altri tessuti).

IV. La coscienza è una caratteristica complessa e tutt'altro che universale dei fenomeni mentali.

V. La mente è una questione di grado, esemplificata principalmente dal numero e dalla complessità delle abitudini.

VI. Tutti i nostri dati, sia in fisica che in psicologia, sono soggetti a leggi causali psicologiche; ma le leggi causali fisiche, almeno nella fisica tradizionale, possono essere enunciate solo in termini di materia, che è sia dedotta che costruita, mai un dato oggettivo. Sotto questo aspetto, la psicologia è più vicina a ciò che esiste realmente.