

**UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI NAPOLI  
FEDERICO II**



SCUOLA DI DOTTORATO  
in  
**SCIENZE FILOSOFICHE**  
(XXIV CICLO)

**STRUTTURA E GENESI DEL PENSIERO  
DI RICHARD AVENARIUS**

Dottoranda  
Chiara Russo Krauss

Tutor:  
Ch.mo Prof.  
Edoardo Massimilla

Coordinatore:  
Ch.mo Prof.  
Giuseppe Di Marco



*A Ugo e Vanna.*



# INDICE

<b>INTRODUZIONE</b> .....	p. 1
<b><u>I. LA STRUTTURA DELL'ESPERIENZA</u></b>	
<b>1 Il concetto naturale di mondo</b>	
1.1 Il punto di vista empiriocritico.....	p. 15
1.2 Le parti costitutive del concetto naturale di mondo.....	p. 18
1.2.1 L'io.....	p. 18
1.2.2 L'ambiente.....	p. 19
1.2.3 Gli altri uomini.....	p. 20
1.3 I significati dell'esperienza.....	p. 23
1.3.1 Il piano dell'esperienza.....	p. 23
1.3.2 Esperire, rappresentare, trovare.....	p. 26
<b>2 L'introiezione</b>	
2.1 Lo sdoppiamento originario.....	p. 31
2.1.1 Il linguaggio.....	p. 31
2.1.2 La fusione dei punti di vista.....	p. 32
2.1.3 L'esperienza <i>nell'uomo</i> .....	p. 35
2.2 L'esperienza altrui dal punto di vista empiriocritico.....	p. 37
2.2.1 L'“esperienza”.....	p. 37
2.2.2 Le asserzioni e l'ambiente.....	p. 40
<b>3 Esperienza e dipendenza</b>	
3.1 Oltre la Scilla dell'idealismo e la Cariddi del realismo.....	p. 42
3.1.1 La mia esperienza dal punto di vista empiriocritico.....	p. 44
3.1.2 L'esperienza interna dell'introiezione.....	p. 46
3.1.3 L'“esperienza” altrui dal punto di vista empiriocritico.....	p. 47
3.2 Le forme di dipendenza in seno al concetto naturale di mondo.....	p. 48
3.2.1 La dipendenza logica.....	p. 48
3.2.2 La dipendenza fisica.....	p. 49
3.2.3 La dipendenza psicologica.....	p. 52
3.3 Esperienza e cervello.....	p. 55
3.4 Prospettiva assoluta e prospettiva relativa.....	p. 59
<b>4 L'esperienza pura</b>	
4.1 L'esperienza “sociale”.....	p. 66
4.2 Il concetto analitico e il concetto sintetico di esperienza pura.....	p. 69
4.3 L'esperienza come fondamento e come risultato.....	p. 72
<b><u>II. L'ANALISI PSICOFISIOLOGICA</u></b>	
<b>5 Il parallelismo psicofisico</b>	
5.1 Fisico e psichico.....	p. 76
5.2 L'oggetto della psicologia.....	p. 81
5.3 Il parallelismo.....	p. 85
<b>6 L'attività cerebrale</b>	
6.1 La conservazione dell'organismo.....	p. 87
6.1.1 Il corpo come sistema di sistemi.....	p. 87
6.1.2 Lavoro e nutrimento.....	p. 89
6.1.3 Il ruolo del cervello.....	p. 92
6.1.4 Ambiente e conservazione.....	p. 94
6.2 Il cervello.....	p. 97

6.2.1	Le oscillazioni.....	p. 97
6.2.2	Il cervello come sistema di sistemi.....	p. 98
6.2.3	L'esercizio e le variazioni di serie vitali.....	p. 100
<b>7</b>	<b>L'attività psichica</b>	
7.1	La deduzione della struttura seriale dei contenuti psichici.....	p. 105
7.2	La struttura seriale dei contenuti psichici.....	p. 107
7.3	Oscillazioni e valori base.....	p. 108
7.3.1	Elementi e caratteri.....	p. 109
7.3.2	L'esercizio.....	p. 111
7.3.3	Lo stagliarsi.....	p. 112
7.3.4	La dipendenza tra oscillazioni, elementi e caratteri.....	p. 114
<b>8</b>	<b>La dipendenza tra attività psichica e cerebrale</b>	
8.1	La composizione della serie vitale cerebrale.....	p. 117
8.2	La composizione della serie vitale psichica.....	p. 120
8.3	Necessità e regolarità nella composizione delle serie vitali.....	p. 123
8.3.1	La necessità dei fenomeni cerebrali.....	p. 124
8.3.2	La regolarità dei fenomeni cerebrali.....	p. 126
8.3.3	Necessità e regolarità dei fenomeni psichici.....	p. 128
<b>9</b>	<b>Psicologia variazionale e psicologia a mosaico</b>	
9.1	L'origine dei contenuti psichici.....	p. 131
9.2	Lo sviluppo dei contenuti psichici complessi.....	p. 132

### **III. PSICOLOGIA DELLA CONOSCENZA EMPIRICA**

<b>10</b>	<b>Conoscenza e attività cerebrale</b>	
10.1	Le serie vitali di ordine superiore.....	p. 136
10.2	L'esercizio delle serie vitali.....	p. 139
10.3	I caratteri della conoscenza.....	p. 141
10.3.1	Caratteri e linguaggio.....	p. 141
10.3.2	Gli epicaratteri dialettici.....	p. 145
10.3.3	I caratteri e la serie vitale psichica.....	p. 146
<b>11</b>	<b>La teoria dei multiponibili</b>	
11.1	I multiponibili.....	p. 148
11.1.1	I multiponibili cerebrali.....	p. 148
11.1.2	I multiponibili psichici.....	p. 150
11.2	La funzione dei multiponibili.....	p. 153
11.2.1	Stati originari ed esercizio.....	p. 155
11.2.2	Multiponibili ed appercezione.....	p. 156
11.3	L'applicazione dei multiponibili.....	p. 158
11.3.1	Restituzione.....	p. 159
11.3.2	Sostituzione: patrocinio.....	p. 160
11.3.3	Sostituzione: acquisizione.....	p. 162
11.3.4	Sostituzione: scambio.....	p. 163
11.4	Piano logico e piano psicologico.....	p. 167
11.4.1	I multiponibili tra logica e psicologia.....	p. 167
11.4.2	Problematizzazione e deproblematizzazione individuali.....	p. 171
11.4.3	<i>L'Haltbarkeit</i> .....	p. 174
11.5	L'evoluzione dei multiponibili.....	p. 176
11.5.1	I momenti intermedi come mediazioni perfette.....	p. 176
11.5.2	Gli stati del sistema come costanti perfette.....	p. 179
11.5.3	I multiponibili psichici come costanti perfette.....	p. 183
11.5.4	Comunità umana e sviluppo dei multiponibili.....	p. 188

11.5.5	Il principio dell'eliminazione progressiva.....	p. 193
11.6	L'ideale conoscitivo.....	p. 194
11.6.1	Il sistema delle conoscenze.....	p. 194
11.6.2	Il minimo di diversità.....	p. 196
<b>12</b>	<b>L'esperienza</b>	
12.1	La coincidenza dei due concetti di esperienza pura.....	p. 203
12.1.1	Il concetto sintetico di esperienza pura.....	p. 203
12.1.2	Il concetto analitico di esperienza pura.....	p. 205
12.1.3	Possibilità della coincidenza dei due concetti di esperienza pura....	p. 211
12.2	La purificazione dell'esperienza.....	p. 214
12.2.1	Esperienza ed evoluzione.....	p. 214
12.2.2	Esperienza e conservazione.....	p. 216
12.2.3	Esperienza ed interindividualità.....	p. 218
12.3	I limiti dell'esperienza.....	p. 219
12.3.1	Esperienza e pensiero.....	p. 219
12.3.2	L'inesperibile.....	p. 220

#### **IV. STORIA EVOLUTIVA DEL CONCETTO DI MONDO**

<b>13</b>	<b>Il concetto umano di mondo</b>	
13.1	Caratteristiche del concetto di mondo.....	p. 224
13.2	Evoluzione del concetto di mondo.....	p. 224
13.3	Il concetto di mondo tra <i>critica</i> e <i>sistema</i> dell'esperienza pura.....	p. 230
13.4	L'evoluzione dei caratteri del concetto di mondo.....	p. 232
13.4.1	La fase empirico-ingenua.....	p. 232
13.4.2	La fase critico-ingenua.....	p. 234
13.4.3	La fase empiriocritica.....	p. 236
13.5	Il concetto universale.....	p. 239
<b>14</b>	<b>Dall'animismo all'empiriocriticismo</b>	
14.1	Il concetto naturale di mondo.....	p. 242
14.2	L'animismo.....	p. 244
14.2.1	La comprensione analogica dell'uomo primitivo.....	p. 244
14.2.2	Introiezione e animismo.....	p. 246
14.2.3	Il mondo empirico degli spiriti.....	p. 249
14.2.4	Il mondo sovraempirico.....	p. 252
14.2.5	Sensazioni pure e facoltà sovraempiriche.....	p. 254
14.2.6	Problematizzazione del concetto di “oggetto di esperienza del mondo esterno”.....	p. 257
14.2.7	Inconservabilità del concetto idealistico di mondo.....	p. 260
14.3	La restituzione del concetto naturale di mondo.....	p. 263
14.3.1	La differenziazione tra io e ambiente.....	p. 263
14.3.2	La differenziazione tra io e altri uomini.....	p. 265
14.3.3	Il concetto empiriocritico di mondo.....	p. 268
14.3.4	Il concetto empiriocritico di mondo come concetto universale.....	p. 270
<b>15</b>	<b>La preistoria della coscienza</b>	
15.1	L'altro uomo e i componenti dell'ambiente.....	p. 276
15.2	I potenziali membri centrali.....	p. 277

#### **V. ORIGINI DEL PENSIERO DI AVENARIUS**

<b>16</b>	<b>Annotazioni preliminari.....</b>	<b>p. 284</b>
<b>17</b>	<b>La teoria dell'evoluzione della filosofia</b>	

17.1	Il compito della filosofia.....	p. 287
17.1.1	Dal problema del mondo al problema del pensare del mondo.....	p. 287
17.1.2	La teoria filosofica dell'evoluzione.....	p. 288
17.1.3	La teoria della problematizzazione e la teoria della comprensione.	p. 290
17.2	Le funzioni conoscitive.....	p. 293
17.2.1	Il principio della minima quantità di forza.....	p. 293
17.2.2	L'appercezione.....	p. 296
17.2.3	Evoluzione ed esperienza pura.....	p. 297
17.3	La filosofia.....	p. 300
17.3.1	Il pensare del mondo secondo il principio della minima quantità di forza.....	p. 300
17.3.2	Movimento e sensazione.....	p. 303
<b>18</b>	<b>L'analisi quantitativa della conoscenza</b>	
18.1	Il principio della minima quantità di forza tra fisica, fisiologia e psicologia.....	p. 307
18.1.1	Possibilità di una psicologia non fisiologica.....	p. 307
18.1.2	Minima quantità di forza e legge di inerzia.....	p. 310
18.2	Dalla minima quantità di forza al minimo tempo di variazione.....	p. 317
18.2.1	La minima grandezza di variazione.....	p. 317
18.2.2	Il minimo tempo di variazione.....	p. 320
18.3	L'analisi dei sistemi priorali.....	p. 322
18.3.1	Il prius.....	p. 322
18.3.2	Prius e contenuti di coscienza.....	p. 326
18.3.3	L'evoluzione del prius.....	p. 328
<b>19</b>	<b>La definizione del punto di vista empiriocritico</b>	
19.1	La scoperta dello scambio dei punti di vista.....	p. 331
19.1.1	L'assunto dei valori di tipo $\psi$ .....	p. 331
19.1.2	La duplicazione dell'esperienza.....	p. 332
19.2	Il punto di vista gnoseologico generale.....	p. 335
19.2.1	Osservatore ed <i>alter ego</i> .....	p. 335
19.2.2	La definizione del sistema empiriocritico.....	p. 337
<b>20</b>	<b>Conclusioni.....</b>	<b>p. 344</b>
	<b><u>BIBLIOGRAFIA</u>.....</b>	<b>p. 346</b>

# INTRODUZIONE

1. Nella storia della filosofia è convenzione adoperare il termine “empiriocriticismo” per riferirsi al pensiero di due autori: Ernst Mach e Richard Avenarius. Per tale ragione, la storia della ricezione del pensiero di Avenarius, della sua “fortuna” e “sfortuna”, è legata indissolubilmente alla figura di Ernst Mach e, in particolare, ad alcuni equivoci sul loro legame intellettuale.

Per chiarire che cosa si intenda o, meglio, che cosa si sia inteso e cosa si dovrebbe intendere quando si parla di “empiriocriticismo”, può essere utile iniziare con il considerare che il termine è stato coniato da Avenarius per caratterizzare alcuni punti cardine del proprio pensiero. L'espressione “empiriocriticismo” non nasce pertanto con la funzione di indicare l'insieme delle idee di Avenarius, ma compare in primo luogo sotto forma di aggettivo, associata ad alcuni concetti chiave contenuti nei suoi testi. Nella *Kritik der reinen Erfahrung* (1888-1890) e nel *Menschliche Weltbegriff* (1891) si parla infatti di un «punto di vista empiriocritico», di «assiomi empiriocritici», etc.

È solo alcuni anni più tardi rispetto alla stesura delle suddette opere di Avenarius che vediamo per la prima volta l'autore impiegare il termine “empiriocriticismo” per definire il proprio sistema di pensiero. Siamo nel 1894 e Avenarius scrive una nota ad un articolo di un suo allievo, Rudolph Willy, per rispondere – come tentava di fare l'articolo stesso – ad alcune critiche che venivano mosse alla sua filosofia da parte di Wilhelm Schuppe. In questa nota Avenarius parla esplicitamente di “empiriocriticismo”, sottolineando inoltre come esso «non debba essere confuso con il comune “empirismo”, come pure accade ai più»<sup>1</sup>. Maggiori dettagli sulla nascita di questa etichetta li fornisce un altro allievo di Avenarius, Friedrich Carstanjen, il quale racconta di come «la denominazione “empiriocriticismo” nacque solo diverso tempo dopo l'uscita della *Kritik der reinen Erfahrung* e in particolare a livello colloquiale, attorno al 1893, nella cerchia di amici e allievi [di Avenarius], dopo che erano state fatte altre proposte tutte scartate»<sup>2</sup>.

Se quindi l’“empiriocriticismo” in senso stretto è un termine che ha origine nelle e per le pagine di Avenarius, il suo significato è stato poi esteso fino ad abbracciare anche il pensiero di Ernst Mach. Questa estensione di significato, che ha portato a riunire sotto una denominazione comune i due autori, ha un suo innegabile fondamento nei rapporti che intercorsero tra Mach e Avenarius. È però necessario non fermarsi al mero riconoscimento dell'esistenza di questi rapporti, indagandone invece più nel dettaglio l'estensione e i limiti, così da ottenere un quadro che indichi fino a che

<sup>1</sup> R. Avenarius, *Anmerkung zu der Abhandlung von R. Willy*, in «Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie», XVIII (1894), pp. 29-31, p. 31.

<sup>2</sup> F. Carstanjen, *Der Empiriokritizismus: zugleich eine Erwiderung auf W. Wundts Aufsätze “Über naiven und kritischen Realismus”*, in «Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie», XXII (1898), pp. 45-95, pp. 190-214, pp. 267-293, p. 54.

punto si può procedere a tale accostamento.

I primi contatti epistolari tra Avenarius e Mach risalgono al 1882. È solo in quell'anno, infatti, che i due scoprono la loro affinità intellettuale, entrando in possesso delle rispettive opere sino ad allora pubblicate, ossia *Philosophie als Denken der Welt gemäss dem Princip des kleinsten Kraftmasses: Prolegomena zu einer Kritik der reinen Erfahrung* (1876) di Avenarius e *Die Geschichte und die Wurzel des Satzes von der Erhaltung der Arbeit* (1872) di Mach. Felicitandosi per l'incontro con qualcuno che condivide il suo punto di vista, Avenarius scrive a Mach: «questa mia gioia non è sminuita dal fatto di esser venuto a conoscenza dei Suoi scritti solo *dopo* la composizione e pubblicazione del mio lavoro, e anche dopo la messa a punto delle basi per la mia opera principale»<sup>3</sup>. Un anno più tardi, nella prefazione a *Die Mechanik in ihrer Entwicklung historisch-kritisch dargestellt*, anche Mach si rallegra per la scoperta dei punti di contatto tra le proprie riflessioni e quelle del filosofo: «Oggi non sono più il solo a sostenere la mia idea fondamentale che la scienza sia essenzialmente una *economia di pensiero* [...]. Infatti concetti molto simili ha trattato, a suo modo, R. Avenarius, e con ciò mi ha procurato molta soddisfazione.»<sup>4</sup>.

Come ci si può rendere conto dalla lettura delle opere pubblicate dai due autori prima della loro conoscenza reciproca, e come testimoniato anche dalle parole di Mach, in questa prima fase l'affinità intellettuale tra Mach e Avenarius si concentra su un tema in particolare: l'interpretazione del procedere del pensiero umano conformemente al principio di economia o, per usare la formulazione avenariusiana, del minor dispendio di forze.

Alla scoperta di questa affinità non fece però subito seguito una collaborazione, nonostante le insistenze di Avenarius, intenzionato a coinvolgere Mach nella redazione dei «*Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie*», la rivista da lui fondata e diretta a partire dal 1877. In una lettera del 1895, dopo cioè che Mach aveva ottenuto una cattedra di filosofia a Vienna, osserviamo Avenarius scrivere al collega per complimentarsi del nuovo incarico e per rinnovare una richiesta di collaborazione a lungo avanzata: «Adesso che Lei è giunto “tra i filosofi” e che – per la gioia dei Suoi ammiratori – si è deciso a dedicarsi in un modo o nell'altro al lavoro filosofico, quelle condizioni da cui a suo tempo aveva fatto dipendere la Sua collaborazione dovrebbero essere soddisfatte»<sup>5</sup>.

La riluttanza di Mach ad accettare di collaborare con una rivista che si occupava di filosofia, anche se “scientifica”, unita all'insistenza nel ribadire che non esiste una filosofia machiana<sup>6</sup>, sono

---

<sup>3</sup> Lettera di Avenarius a Mach del 10 giugno 1882, pubblicata in J. Thiele (a cura di), *Briefe deutscher Philosophen an Ernst Mach*, in «Synthese», XVIII (1963), p. 287.

<sup>4</sup> E. Mach, *Die Mechanik in ihrer Entwicklung historisch-kritisch dargestellt*, Leipzig, 1883, pp. VI e VII; tr. it. a cura di A. D'Elia, *La meccanica nel suo sviluppo storico-critico*, Torino, 2008, p. 28.

<sup>5</sup> J. Thiele (a cura di), *Briefe deutscher Philosophen an Ernst Mach*, cit., p. 289.

<sup>6</sup> Si veda la prefazione di *Conoscenza ed errore*, in cui Mach – parlando del libro di Richard Höningwald *Zur Kritik*

solo alcune delle numerose manifestazioni della diffidenza nutrita da Mach verso il mondo filosofico. Tale diffidenza è sicuramente uno dei motivi che spingono il fisico austriaco a frenare le identificazioni troppo frettolose delle sue idee con quelle di un filosofo in senso stretto qual è Avenarius. Proprio sollecitato dai confronti che venivano istituiti tra il suo pensiero e quello del fondatore dell'empiriocriticismo, nella seconda edizione dell'*Analyse der Empfindungen* (pubblicata nel 1900, a quattro anni dalla scomparsa di Avenarius) Mach inserisce un capitolo intitolato "I miei rapporti con R. Avenarius e con altri ricercatori" volto a fare chiarezza sulle affinità e differenze con l'ormai defunto filosofo. Non mancando di sottolineare di non aver mai conosciuto il collega di persona<sup>7</sup>, Mach riconosce che «nei confronti di Avenarius l'affinità è così stretta come può essere fra due individui che hanno avuto un'evoluzione diversa e hanno lavorato in campi diversi e che sono in generale assolutamente indipendenti l'uno dall'altro»<sup>8</sup>. Le stesse pagine testimoniano anche di come, nel giudizio su Avenarius, alla diffidenza congenita nei confronti della filosofia si aggiunge una critica alla «terminologia un po' ipertrofica» propria delle opere mature dell'autore. Mach arriva infatti a dire che «è chiedere troppo a un uomo già avanti negli anni di imparare, oltre alle molte lingue dei popoli, anche la lingua di un *singolo*»<sup>9</sup>.

Nonostante questa volontà di marcare una linea distintiva tra il proprio lavoro e quello di Avenarius, nel paragrafo in questione Mach afferma anche di «attribuire il più grande valore alla concordanza [tra il suo pensiero e quello di Avenarius] nella concezione del rapporto tra l'ambito fisico e quello psichico»; concordanza di cui però Mach specifica di essersi convinto «solo attraverso la lettura del suo articolo sulla psicologia»<sup>10</sup>, ossia *Bemerkungen zum Begriff des Gegenstandes der Psychologie*, che costituisce l'ultima pubblicazione di Avenarius, essendo uscito sui «Vierteljahrsschrift» nel 1894-1895, poco prima della sua scomparsa, avvenuta nel 1896.

Un'ulteriore circostanza significativa è data dal fatto che, quando nel paragrafo in questione Mach deve concretamente soffermarsi sui temi che lo avvicinano ad Avenarius, egli delega l'incarico alle parole che un altro allievo di Avenarius, Rudolf Wlassak, scrive per l'occasione. Anche questa scelta testimonia di come fossero principalmente gli altri, e in particolare i seguaci dell'empiriocriticismo, ad accostare le idee Avenarius a quelle di Mach, tanto che quest'ultimo non

---

*der Machschen Philosophie* (1903) – scrive «non esiste una filosofia di Mach, ma al massimo una metodologia scientifica e una psicologia della conoscenza» (E. Mach, *Erkenntnis und Irrtum*, Leipzig, 1905, p. VII in nota; tr. it. a cura di S. Barbera, *Conoscenza ed errore*, Torino, 1982, p. XXXVII in nota). In alternativa si osservi il fervore dimostrato da Mach in uno dei paragrafi aggiunti a partire dalla quinta edizione de *L'analisi delle sensazioni*, quando afferma lapidario: «Ancora una volta: non esiste una filosofia machiana!» (E. Mach, *Die Analyse der Empfindungen und das Verhältniss des Physischen zum Psychischen*, Jena, 1922<sup>9</sup>, p. 300; tr. it. a cura di L. Sosio, *L'analisi delle sensazioni e il rapporto fra fisico e psichico*, Milano, 1975, p. 312).

<sup>7</sup> E. Mach, *Die Analyse der Empfindungen und das Verhältniss des Physischen zum Psychischen*, Jena, 1900<sup>2</sup>, p. 37; tr. it. cit., p. 72.

<sup>8</sup> E. Mach, *Die Analyse der Empfindungen*, cit., p. 35; tr. it. cit. p. 70.

<sup>9</sup> E. Mach, *Die Analyse der Empfindungen*, cit., pp. 35-36; tr. it. cit. p. 72.

<sup>10</sup> E. Mach, *Die Analyse der Empfindungen*, cit., p. 38; tr. it. cit. p. 73. Traduzione modificata.

si sbilancia nemmeno ad esporre quali dovrebbero essere le basi di tale accostamento, preferendo che a farlo siano proprio coloro che lo sostengono.

Ad ogni modo abbiamo visto che Mach riconosce un'affinità con Avenarius nel modo di intendere i rapporti tra fisico e psichico. Entrambi erano infatti mossi dal desiderio di «dimostrare nei particolari che ogni comportamento teorico e pratico è determinato da modificazioni del sistema nervoso centrale»<sup>11</sup>, rifiutando al contempo di sposare quelle prospettive secondo cui il cervello è «dimora, sede, generatore, strumento od organo, veicolo o substrato, ecc. del pensiero», o secondo cui il pensiero è «un abitatore o governatore, un'altra metà o parte», «un prodotto», «una funzione fisiologica o anche solo uno stato in generale del cervello»<sup>12</sup>.

Dopo aver riconosciuto tale punto di contatto, Mach ne ridimensiona però il significato, lasciando intendere nella chiusa del paragrafo che le affinità tra le proprie idee e quelle di Avenarius sono dovute principalmente alla loro relativa ovvietà, quel tipo di ovvietà su cui si basano tutte le scienze e che fa sì che tali idee accomunino non tanto Mach e Avenarius, quanto «chiunque si sia liberato dall'oppressione “delle sopravvivenza della filosofia primitiva”, come si esprime Tylor»<sup>13</sup>.

Questo rapido *excursus* dei rapporti tra Ernst Mach e Richard Avenarius ci permette di avanzare una prima risposta al precedente interrogativo sull'*estensione* e i *limiti* dell'utilizzo del termine “empiriocriticismo” quale etichetta comune. L'uso di questa denominazione risulterebbe infatti legittimo fintanto che con essa si volesse sottolineare: 1) la teorizzazione condivisa di un impulso “economico” o di una tendenza al risparmio di forze come fondamento del pensiero umano e 2) la convergenza sul modo di concepire i rapporti tra fisico e psichico. Ciò nonostante, l'uso estensivo del termine non può prescindere dal riconoscere che: 3) l'espressione “empiriocriticismo” è stata coniata da Avenarius per la propria prospettiva filosofica, cui Mach non aderì mai e che 4) i due autori svilupparono le loro idee in completa indipendenza e autonomia, così che eventuali somiglianze sono da considerarsi “accidentali” – per quanto possano essere accidentali le somiglianze tra due pensatori che sono cresciuti ed hanno sviluppato le proprie riflessioni in uno stesso retroterra culturale, formandosi su quei libri che costituivano il canone di riferimento dell'epoca per tutti gli studiosi dei rapporti tra psicologia, fisiologia e teoria della conoscenza.

Il primo di questi punti ora evidenziati necessita però di un breve approfondimento. Come

---

<sup>11</sup> E. Mach, *Die Analyse der Empfindungen*, cit., p. 37; tr. it. cit. p. 73.

<sup>12</sup> R. Avenarius, *Der menschliche Weltbegriff*, Leipzig, 1891<sup>1</sup>; 1905<sup>2</sup> (d'ora in poi *Weltbegriff*), p. 76, citato in E. Mach, *Die Analyse der Empfindungen*, cit., p. 19 in nota; tr. it. cit. p.56 in nota. L'edizione del *Weltbegriff* da me utilizzata è la seconda, che differisce dalla prima solo per la correzione di alcuni errori di stampa e per l'aggiunta dal parte del curatore Joseph Petzoldt di una nota finale, contenente la definizione di “introiezione” fornita da Avenarius nelle *Bemerkungen zum Begriff des Gegenstandes der Psychologie*, in «Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie», XVIII (1894), pp. 137-161, pp. 400-420; XIX (1895), pp. 1-18; pp.129-145, XVIII (d'ora in poi *Bemerkungen*), pp. 151 sgg.

<sup>13</sup> E. Mach, *Analyse der Empfindungen*, cit., p. 42; tr. it. cit. p. 77.

abbiamo visto, il riconoscimento della somiglianza che intercorre tra il tema dell'economia di pensiero in Mach e il principio del minor dispendio di forza in Avenarius avviene prima della stesura delle opere principali da parte dei due autori. Se però negli scritti successivi Mach sviluppa proprio la questione del carattere riassuntivo e strumentale delle scienze, non si può non considerare che né la *Kritik*, né il *Menschliche Weltbegriff* di Avenarius fanno più menzione del principio del risparmio di forze. Ragion per cui, ammesso che il tema dell'economicità del pensiero accomunasse entrambi gli autori all'epoca delle loro prime riflessioni teoretiche, non è detto che ciò valga anche in seguito, così che l'elezione dell'economia di pensiero a tema comune, e quindi a tratto fondamentale dell'empiriocriticismo, è quanto meno problematica.

La questione dell'economia di pensiero non costituisce però solo un nucleo problematico nella definizione dell'empiriocriticismo. Proprio l'individuazione di questo tema come di uno dei tratti distintivi di tale corrente filosofica ha infatti condotto ad alcune distorsioni interpretative del pensiero di Avenarius. Basandosi sull'idea ormai consolidata che l'economia di pensiero sia uno dei tratti fondamentali dell'empiriocriticismo, si è cioè finito con il sopravvalutare il ruolo del principio del minor dispendio di forza all'interno delle riflessioni avenariusiane. Se è vero, come è vero, che tale principio compare solo nei *Prolegomena*, un'opera che precede di dieci anni gli scritti “maturi” dell'autore, e rispetto alla quale «la *Kritik der reinen Erfahrung*, percorrendo strade diverse, giunge anche in parte a risultati diversi»<sup>14</sup>, non è possibile fare del risparmio di forza una questione centrale del pensiero di Avenarius. Ciò nonostante, piuttosto di cercare negli scritti di Avenarius quali fossero i tratti fondamentali dell'empiriocriticismo, si è guardato a quelli che erano ormai stati recepiti dalla vulgata come i tratti fondamentali dell'empiriocriticismo per comprendere in base a essi gli scritti di Avenarius. Essendo però tali presunti tratti fondamentali ricalcati essenzialmente sulle idee di Mach, si è finito con l'adoperare il fisico austriaco come una chiave interpretativa per poter accedere al pensiero di Avenarius, così da superare le numerose difficoltà che le opere di questo autore presentano sia dal punto di vista strettamente linguistico che da quello contenutistico.

Questa applicazione strumentale delle concezioni machiane alle idee di Avenarius dimentica quello che abbiamo evidenziato come uno dei limiti dell'uso della qualifica di “empiriocriticisti” per i due studiosi, ovvero il carattere autonomo e indipendente delle loro riflessioni, il quale esige che si comprendano i rispettivi sistemi di pensiero nella loro individualità e specificità prima di poter

---

<sup>14</sup> R. Avenarius, *Kritik der reinen Erfahrung*, 2 voll., Leipzig, 1888-1890<sup>1</sup>; 1907-1908<sup>2</sup> (d'ora in poi *Kritik*), vol. I, p. XXIV. Nella seconda edizione della *Kritik*, di cui mi servo, sono state recepite alcune modifiche apportate da Avenarius sulla sua copia personale dell'opera, che egli adoperava durante le lezioni. Tali modifiche consistono sostanzialmente in riformulazioni (che non incidono sui contenuti esposti), correzioni dei refusi ed aggiunte al registro dei nomi e dei temi trattati. Queste variazioni rispetto alla prima edizione si trovano pubblicate anche in O. Krebs (a cura di), *Avenarius' Berichtigungen zur Kritik der reinen Erfahrung*, in «Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie», XX (1896), pp. 392-405.

procedere ad un eventuale confronto.

Se per la sua intrinseca difficoltà, e per la minore fama di cui gode, il pensiero di Avenarius nella sua recezione ha subito le conseguenze più gravi di questa commistione impropria, ciò non significa che un'analisi delle sue opere, volta a ricostruirne il pensiero nella sua autonomia e coerenza interna, vada a beneficio solo di un recupero della filosofia avenariusiana; tali studi costituiscono infatti anche la *condicio sine qua non* per una nuova e più profonda comprensione dell'empiriocriticismo come movimento culturale che abbraccia tanto Avenarius quanto Mach.

La nostra critica non è pertanto rivolta alla consuetudine manualistica di collocare i due autori sotto un'etichetta comune, ma alle conseguenze di un accostamento acritico e frettoloso, che ha portato a credere – sulla base di un'affinità solo supposta – di poter trovare nel pensiero e nelle opere di Mach una strada per penetrare nella filosofia di Avenarius, se non per poterla addirittura aggirare, assumendo che quel che è contenuto nelle opere di questo autore non può comunque distaccarsi più di tanto da ciò che il fisico austriaco sostiene in forma chiara e accessibile a tutti.

Se si vuole continuare a parlare di “empiriocriticismo” per Mach e Avenarius, la somiglianza tra le loro riflessioni non può essere il *presupposto* del confronto, ma solo la *conseguenza* di studi condotti preliminarmente in forma separata sui due. Pertanto, se fino ad oggi la figura di Mach, grazie anche al suo collocarsi all'incrocio tra numerosi campi del sapere, è stata frequentemente analizzata e approfondita, una conoscenza effettiva ed una ridefinizione criticamente accorta dell'empiriocriticismo non può più fare a meno di uno studio che tenti di ricostruire il pensiero di Avenarius nella sua autonomia e specificità.

2. L'utilizzo del termine “empiriocriticismo” preso finora in considerazione è, come detto, quello convenzionalmente adoperato dalla storia della filosofia per designare insieme il pensiero di Ernst Mach e Richard Avenarius. Abbiamo anche avuto modo di mostrare come tale impiego costituisca un'estensione, accettabile a certe condizioni, della sfera d'uso di un termine coniato originariamente da Avenarius per definire il proprio pensiero.

V'è però un altro uso possibile del termine “empiriocriticismo”, allo stesso tempo più ristretto e più esteso. Più ristretto, in quanto con esso non ci si riferirebbe più a delle dottrine sviluppate autonomamente e indipendentemente rispetto a quelle di Avenarius, come sono quelle di Mach, ma solo a forme di riflessione nate sotto l'influenza diretta del filosofo di Zurigo; più esteso, perché sotto di esso non cadrebbero più solo due autori, ma tutti quegli allievi di Avenarius che, soprattutto dopo la prematura morte del maestro, si impegnarono a diffondere e talvolta a sviluppare in maniera originale ed autonoma la filosofia *strictu sensu* empiriocritica.

Da questa prospettiva è dunque possibile parlare di “empiriocriticismo” per indicare quella

“scuola” cui Avenarius dette vita dalla cattedra di filosofia induttiva dell'università di Zurigo, ereditata da Windelband nel 1877. Già diversi anni prima che il suo sistema di pensiero trovasse espressione nella *Kritik der reinen Erfahrung*, Avenarius aveva infatti cominciato ad esporre le sue idee in alcuni corsi<sup>15</sup>. A dispetto della presenza, già in queste prime fasi di trasmissione “orale” delle sue riflessioni, di quel lessico innovativo e di quella rigida struttura argomentativa tipici del complesso filosofare avenariusiano, quei corsi attirarono le attenzioni di un gruppo piccolo ma fedele di giovani studiosi. Furono proprio questi primi allievi di Avenarius a sollecitare la pubblicazione della *Kritik*, come riporta lo stesso autore nella prefazione dell'opera: «La decisione di dare finalmente alle stampe le seguenti ricerche è stata in verità tutt'altro che facile. C'era da superare non solo un'intensa resistenza soggettiva, ma anche molte e grandi considerazioni oggettive! Se dei giovani studiosi, divenuti edotti e simpatizzanti delle opinioni qui raccolte attraverso le mie lezioni, non mi avessero fatto capire in modo sempre più pressante che non si trattava più della *possibilità* per me di servirmene, quanto di un *dovere* da adempiere nei loro confronti – devo ammettere, avrei preferito rimandare ancora – chissà per quanto – questo lavoro, delle cui numerose lacune nessuno può essere più convinto di me»<sup>16</sup>.

Come riferisce Maximilian Klein, che si fregiava di essere «uno dei primi allievi di Avenarius»<sup>17</sup>, «dopo la pubblicazione [della *Kritik*]» il pensiero del fondatore dell'empiriocriticismo «venne condiviso da sempre più persone e spesso anche apertamente sostenuto, come da Rudolf Willy, Joseph Petzoldt, Rudolf Wlassak, Josepha Kodis, Friedrich Carstanjen, [...] etc., senza considerare gli occasionali riconoscimenti di filosofi che adottavano altri punti di vista»<sup>18</sup>. Studiosi come quelli appena citati trovarono nella rivista fondata e diretta da Avenarius un luogo dove approfondire le idee del maestro. Come risultato, i *Vierteljahrsschrift* fecero «registrare in modo sempre più evidente la presenza dell'“empiriocriticismo” tra i loro collaboratori»<sup>19</sup>, non mancando numero in cui non fossero presenti almeno uno o più contributi degli allievi di Avenarius.

Alla sua morte, avvenuta nel 1896, Avenarius lasciò un gruppo di studiosi decisi a farsi sentire all'interno del mondo filosofico-scientifico per difendere e diffondere il pensiero empiriocritico,

---

<sup>15</sup> Si veda ad esempio la *Vorlesung* tenuta nel semestre invernale 1884-1885 e intitolata *Einleitung in der Entwicklungstheorie der Philosophie*, contenuta nel *Nachlass* di Avenarius, presso l'*Handschriftenabteilung* della *Staatsbibliothek zu Berlin – Preussischer Kulturbesitz*, *Kasten* 10. Dal momento che delle 18 *Kästen* di cui consta tale *Nachlass* solo 10 sono inventariate, considerando inoltre che le buste in cui sono a loro volta raccolti alcuni scritti non sempre recano dei titoli, e a volte recano titoli non congruenti con il materiale effettivamente contenuto, e tenuto conto infine del fatto che la numerazione delle pagine dei manoscritti – ove presente – è complicata da lacune, riscritture, aggiunte, interventi postumi degli allievi di Avenarius, etc., nel fare riferimento agli scritti del *Nachlass* mi limiterò a riportare il numero delle *Kästen* in cui si trova il materiale citato.

<sup>16</sup> *Kritik*, vol I, p. XVIII.

<sup>17</sup> M. Klein, *Die Philosophie der reinen Erfahrung*, in «Naturwissenschaftliche Wochenschrift», IX (1894), pp. 1-6, X (1895), pp. 453-462, XI (1896) pp. 377-382, pp. 389-394, vol. IX, p. 1.

<sup>18</sup> M. Klein, *Richard Avenarius*, in «Naturwissenschaftliche Wochenschrift», XI (1896), pp. 425-430, p. 427.

<sup>19</sup> M. Klein, *Richard Avenarius*, cit., p. 427.

così che sempre più autori si trovarono a fare i conti con le idee portate avanti dagli esponenti di tale corrente. È indicativo a tal proposito quel che scrive Heinrich Grünbaum, in uno scritto dove analizza e critica le diverse posizioni in campo nel dibattito sul problema della causalità, quando introduce le tesi dell'empiriocriticismo: «Col tempo non si può più nascondere che tra i sistemi filosofici contemporanei non se ne trovano che continuo su discepoli più numerosi e più convinti di quello di Avenarius. Nessun altro ha saputo fare “scuola” in così breve tempo e nello stesso modo»<sup>20</sup>.

Dalla morte di Avenarius a tutto il primo decennio del secolo successivo i seguaci della scuola empiriocritica rimasti attivi si dedicarono alla stesura di articoli e monografie che riprendevano il pensiero del maestro tentando di costruire una via d'accesso alla sua filosofia, per evitare che le asperità della *Kritik* condannassero l'opera e le idee in essa contenute ad un precoce oblio. L'efficacia di queste “introduzioni”, così come la capacità di infondere in esse anche sviluppi inediti, in grado di apportare nuova linfa all'empiriocriticismo, dipendono – come è logico che sia – in gran parte dalla levatura intellettuale degli artefici di questi tentativi. Se talvolta ci si trova di fronte a delle mere “traduzioni” della *Kritik*, che poco hanno da offrire sia per la comprensione che per l'approfondimento delle opere di Avenarius<sup>21</sup>, altri testi contengono invece anche contributi originali, meritevoli di attenzione indipendentemente dai chiarimenti e dagli arricchimenti delle idee del filosofo di Zurigo che essi forniscono. È il caso degli scritti di Joseph Petzoldt, il quale, riprendendo alcune riflessioni avenariusiane sul rapporto tra possibilità, effettività e necessità, tenta di sviluppare il principio della «legge dell'evidenza [*Gesetz der Eindeutigkeit*]]»<sup>22</sup> in sostituzione del concetto classico di causalità; oppure delle opere di Hans Cornelius, in cui è possibile trovare sia un approfondimento dell'analisi del giudizio di esistenza – ricondotto all'aspettativa e alla funzione economica da questa esercitata – che un tentativo di riavvicinare le riflessioni dell'empiriocriticismo a dei punti di vista più prossimi al criticismo kantiano<sup>23</sup>.

Ad ogni modo non è nostra intenzione portare avanti una ricostruzione delle diverse incarnazioni che l'empiriocriticismo ha assunto oltre la figura del suo fondatore. Si vuole qui unicamente mettere in risalto come la riduzione di questa corrente di pensiero ai soli Mach e Avenarius sia non solo

---

<sup>20</sup> H. Grünbaum, *Zur Kritik der modernen Causalanschauungen. V. Der Empiriokriticismus*, in «Archiv für systematische Philosophie», V (1898), pp. 379-419, p. 379.

<sup>21</sup> F. Carstanjen, *Richard Avenarius' Biomechanische Grundlegung der neuen allgemeinen Erkenntnistheorie*, München, 1894; F. Raab, *Die Philosophie von Richard Avenarius. Systematische Darstellung und immanente Kritik*, Leipzig, 1912.

<sup>22</sup> J. Petzoldt, *Maxima, Minima und Ökonomie*, in «Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie», XIV (1890), pp. 206-239, pp. 354-366, pp. 417-442; Id., *Das Gesetz der Eindeutigkeit*, in «Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie», XIX (1895), pp. 146-203; Id., *Die Notwendigkeit und Allgemeinheit des psychophysischen Parallelismus*, in «Archiv für systematische Philosophie», (1902), pp. 281-337, in part. p. 305; Id., *Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung*, Leipzig, 1900, pp. 34 sgg.

<sup>23</sup> H. Cornelius, *Einleitung in die Philosophie*, Leipzig, 1903.

problematica, ma anche decisamente limitata. Se una nuova e maggiore conoscenza storiografica e filosofica dell'empiriocriticismo deve necessariamente prendere le mosse da un rinnovato studio delle opere del suo primo interprete, una volta che questa nuova comprensione della filosofia di Avenarius avrà fornito un quadro più chiaro dei temi portanti di questa corrente di pensiero, sarà auspicabile anche un maggiore approfondimento degli sviluppi e delle diverse declinazioni che tali temi hanno visto nei suoi seguaci.

Fino ad oggi l'unico tentativo di fornire una ricostruzione delle opinioni dei diversi rappresentanti della scuola empiriocritica si deve a Oskar Ewald, che nell'ultimo capitolo di *Richard Avenarius als Begründer der Empiriokritizismus* (1905) presenta una rapida carrellata dei seguaci di tale movimento, soffermandosi sui contributi più interessanti prodotti da alcuni di questi, senza sottrarsi però dal criticare gli atteggiamenti più dogmatici di certi allievi. Tuttavia il testo di Ewald, risalendo a quegli stessi anni in cui si concentrarono le attività degli empiriocriticisti, può costituire tutt'al più un *documento* per lo studio di tale scuola, ma non risponde all'esigenza di comprendere il ruolo da questa detenuto nella storia della filosofia.

**3.** Dopo l'importante numero di opere e articoli sulla filosofia di Avenarius che videro la luce nel primo decennio del ventesimo secolo a firma dei suoi seguaci ma non solo, l'attenzione sul fondatore dell'empiriocriticismo andò rapidamente scemando. Certo non si assistette ad una cancellazione della sua figura dalla storia della cultura filosofica tedesca di fine '800 o ad una sottovalutazione del ruolo da egli giocato nel dibattito tra filosofia e psicologia dell'epoca. Anche solo considerando l'importanza che la rivista da lui fondata e diretta ebbe in quegli anni, quale punto di riferimento di un insieme di pensatori provenienti dagli ambiti culturali più diversi, una tale sottovalutazione sarebbe stata semplicemente impossibile. Dal secondo decennio del 1900 fino a giorni nostri il nome di Avenarius continua a comparire e a circolare nel mondo della filosofia: viene spesso citato in studi dedicati a pensatori a lui contemporanei o successivi, per riferire dei legami presenti tra i loro lavori e quelli del fondatore dell'empiriocriticismo; così come non mancano le voci a lui dedicate nella manualistica di vario livello. Ciò che scompare praticamente del tutto sono invece le ricerche specialistiche a lui dedicate: libri, capitoli, articoli che accrescano, o per lo meno mantengano viva, una conoscenza storico-critica del pensiero di Avenarius e dell'empiriocriticismo.

Le eccezioni a questo stato di cose si limitano infatti a due. La prima è costituita da un articolo dal contenuto emblematico a firma di Wolfram Swoboda e Friedrich Hobek, comparso nel 1975 sulla rivista «Conceptus». Nelle pagine in questione, dopo aver riassunto brevemente la storia personale e culturale di Avenarius, e dopo aver ricordato l'importanza da egli rivestita nella filosofia

di fine '800, i due autori mettono in luce lo stato assolutamente lacunoso in cui versano le ricerche sul fondatore dell'empiriocriticismo, augurandosi con il loro articolo – corredato di una ricca e accurata bibliografia – di fornire uno stimolo e alcuni strumenti per la ripresa degli studi su un personaggio tanto significativo quanto trascurato.

La seconda eccezione è invece costituita da un testo del 1985 su *Husserl und der frühe Positivismus*, in cui Manfred Sommer analizza i legami e le affinità tra le idee del fondatore della fenomenologia e quelle di Mach e Avenarius. L'esposizione dei legami tra questi autori diviene per Sommer l'occasione per ricostruire in maniera concisa ma sicuramente efficace e interessante il pensiero di Avenarius. Così, anche se quest'ultimo non costituisce l'oggetto primario della attenzioni dell'autore, il libro rappresenta comunque un esempio lampante da un lato della diversa comprensione che si può avere delle tesi di Avenarius osservandole da una giusta distanza temporale e da un mutato orizzonte culturale, e dall'altro della ricchezza di temi su cui ci sarebbe da lavorare se si volesse affrontare ravvicinatamente la filosofia del fondatore dell'empiriocriticismo. Sono ancora tutti da scoprire, infatti, non solo i suoi rapporti con autori precedenti (Sommer ad esempio mette in risalto le radici herbartiane e steinthaliane del pensiero di Avenarius), ma anche la sua influenza sulla filosofia di inizio novecento, Husserl e fenomenologia *in primis*.

Preso atto dello stato comatoso in cui versano gli studi avenariusiani nasce spontaneo il bisogno di interrogarsi sulle ragioni di una tale, clamorosa lacuna. Gli stessi Hobek e Swoboda nell'articolo citato cercano di fornire delle risposte a questa domanda, di costruire delle ipotesi. Sicuramente viene istintivo assegnare la colpa principale all'ostica terminologia dell'autore, la quale ha senza dubbio costituito una forma di resistenza opposta dalle opere di Avenarius alla lettura e alle ricerche. Anche la precoce dipartita del filosofo, a soli cinquantatré anni, può aver fatto sì che il suo pensiero non avesse modo di rafforzarsi, di dispiegarsi, o di trovare il modo per tradursi in forme più accessibili, permettendogli così di penetrare più a fondo nelle maglie della cultura filosofica dell'epoca.

Se la prima di queste spiegazioni ha un innegabile fondamento, l'idea che l'oblio del pensiero avenariusiano risieda nella scarsa rilevanza del ruolo da egli rivestito in vita e negli anni successivi alla scomparsa appare meno sostenibile, considerando appunto che quel che manca non è il riconoscimento della sua importanza o della sua influenza, quanto la presenza di studi che facciano seguito a tale riconoscimento, dato che tutti quelli che per un motivo o per l'altro toccano la figura di Avenarius ne sottolineano il ruolo, ma non traggono da ciò occasione per approfondire il suo profilo filosofico.

Un'ulteriore ipotesi in grado di spiegare sia la conservazione della memoria di Avenarius che l'assenza di studi critici sul suo pensiero può essere ricercata nei rapporti tra questi ed Ernst Mach.

Il fatto che un personaggio così noto e così studiato come il fisico austriaco abbia visto legato il proprio nome al movimento filosofico fondato da Avenarius, se da un lato ha permesso di preservare la fama dell'“empiriocriticismo” e conseguentemente anche del suo iniziatore, dall'altro ha fatto sì che la figura di Mach – certamente più rilevante dal punto di vista *culturale*, considerando i legami con il neopositivismo, la fisica moderna, Einstein, etc. – oscurasse anche dal punto di vista più strettamente *filosofico* quella di Avenarius, al quale, almeno in questo campo, andrebbe riconosciuta una maggiore levatura rispetto al suo più noto collega. A consolidare il risultato di questo processo che ha prima ricondotto Mach all'empiriocriticismo, e poi ridotto quest'ultimo al pensiero machiano, ha certamente contribuito un libro di successo come *Materialismo ed empiriocriticismo* di Lenin (1909). Con tale testo, che adoperava il termine coniato da Avenarius per riferirsi principalmente alle opinioni di Mach e dei pensatori che a lui si rifacevano, è stata sancita definitivamente quell'identificazione tra empiriocriticismo e machismo, su cui si è poi innestata l'abitudine di cercare negli scritti del fisico austriaco un surrogato più accessibile della filosofia di Avenarius.

4. Dal quadro che ho cercato di fornire dello stato degli studi avenariusiani risulta chiaro perché il compito che mi sono posta sin dall'inizio della mia ricerca sia stato quello di operare una ricostruzione organica della filosofia di Richard Avenarius. Le introduzioni all'empiriocriticismo forniteci dai suoi allievi, infatti, collocandosi a ridosso dell'epoca in cui venne elaborato questo sistema di pensiero, non hanno la distanza necessaria per giudicare nel complesso i risultati cui pervenne Avenarius. Per questo motivo, se da un lato esse rimangono troppo fedeli all'esposizione del maestro, dall'altro, proprio nel tentativo di seguire pedissequamente le sue argomentazioni, finiscono per smarrirsi nell'analisi di elementi marginali, perdendo di vista quello che è il quadro complessivo del sistema empiriocritico.

Questa lacuna di fondo delle varie ricostruzioni del pensiero di Avenarius redatte dai suoi allievi discende però anche dalle difficoltà che le opere di questo autore pongono agli interpreti, e con ciò non mi riferisco solo al famigerato lessico in cui esse sono scritte. Se si vogliono afferrare le idee di Avenarius l'ostacolo principale non è costituito dalla sua terminologia o, per lo meno, essa è un ostacolo solo nella misura in cui contribuisce ad occultare l'articolata struttura concettuale che caratterizza il pensiero empiriocritico. Quando ci si avvicina alla filosofia di Avenarius bisogna considerare che essa è innanzitutto, e nel senso più proprio del termine, una filosofia *sistematica*, all'interno della quale ogni momento è inserito in un percorso in cui, partendo da determinati presupposti, si procede passo dopo passo alla costruzione della soluzione cercata. Purtroppo lo stile espositivo adottato da Avenarius, per quanto anch'esso a suo modo sistematico, invece di mettere in

risalto questa struttura in cui bisogna inquadrare i diversi elementi della filosofia empiriocritica, tende a nasconderla in un complesso di minuziose analisi secondarie. Per avere un'idea di quale sia lo stile espositivo adottato nella *Kritik*, e in misura minore anche nel *Weltbegriff*, possiamo paragonare il sistema di pensiero empiriocritico a un edificio. Ebbene Avenarius si comporta come chi volesse descrivere questo edificio un mattone alla volta, partendo dal primo nell'angolo in basso e procedendo poi fila dopo fila fino al tetto. Tale scelta espositiva è certo sistematica, anzi si potrebbe persino affermare che un simile metodo sia il più sistematico di tutti, ma difficilmente chi fosse interessato a comprendere l'architettura dell'edificio in questione riuscirebbe a farsi un'idea di quale sia il suo aspetto complessivo, la sua struttura portante, l'equilibrio tra le parti, etc. grazie a una descrizione siffatta.

Per poter fornire una ricostruzione della filosofia di Avenarius che metta in evidenza gli aspetti di essa finora non ancora adeguatamente analizzati è stato dunque necessario per prima cosa operare una *decostruzione* delle sue opere, così da individuare i componenti fondamentali del sistema di pensiero empiriocritico e i loro rapporti reciproci. Quest'opera di decostruzione e ricostruzione si basa in primo luogo sul presupposto che le tre opere pubblicate a partire dal 1888, ovvero la *Kritik der reinen Erfahrung*, il *Menschliche Weltbegriff* e le *Bemerkungen zum Begriff des Gegenstandes der Psychologie*, pur con le loro differenze, vanno considerate come tre momenti dell'esposizione dei contenuti della filosofia empiriocritica da parte di Avenarius. Tali opere costituiscono cioè tre facce o, se si vuole, tre vie d'accesso al pensiero di Avenarius, che si integrano e si sorreggono a vicenda. Pertanto, nel procedere alla mia ricostruzione delle idee avenariusiane, ho ritenuto di potermi rapportare a queste opere come a un tutto omogeneo, che può essere smontato e rimontato avendo di mira l'unità del sistema avenariusiano, piuttosto che quella delle singole opere.

Il secondo presupposto su cui si basa la mia ricostruzione della filosofia di Avenarius è che questa non era stata ancora adeguatamente compresa perché non è mai stato dato il giusto risalto al ruolo che in essa riveste il tema del linguaggio. L'importanza di questo tema risulta peraltro ulteriormente accresciuta se si pensa che esso non costituisce solo uno degli snodi principali su cui si regge l'empiriocriticismo, ma rappresenta anche una delle tracce da seguire tanto per risalire alle origini del pensiero di Avenarius quanto per osservare l'influenza che esso ha esercitato nella storia della filosofia. Il tema del linguaggio rimanda infatti da un lato alla *Sprachphilosophie* di Steinthal, nei confronti della quale Avenarius fu fortemente debitore, e dall'altro al neopositivismo del primo Novecento, rispetto al quale l'empiriocriticismo possiede diversi tratti anticipatori.

5. La mia ricostruzione dell'architettura del pensiero di Avenarius si apre con un'analisi delle fondamenta su cui si basa la filosofia empiriocritica. Il primo capitolo, intitolato “La struttura

dell'esperienza”, si pone infatti l'obiettivo di stabilire qual è il punto di vista da cui muove Avenarius e quali sono i contenuti che vengono trovati a partire da esso. La prospettiva di partenza è quella dell'esperienza “ingenua”, del semplice e quotidiano guardarsi attorno, mentre i contenuti che da essa si trovano sono principalmente due: l'io e l'ambiente. Ad essi si aggiunge però un terzo elemento, gli altri uomini. Questi si presentano come dei peculiari componenti dell'ambiente, caratterizzati dal fatto che ai loro movimenti (gesti, etc.) non viene attribuita solo una valenza “meccanica”, ma anche un significato linguistico.

Poiché le diverse dottrine filosofiche si basano tutte più o meno consapevolmente sull'esperienza, esse non possono che differenziarsi a partire dal modo in cui determinano i rapporti tra gli elementi che compongono ogni esperienza, ovvero i già citati io, ambiente ed altri uomini. Il nucleo della filosofia avenariusiana è quindi costituito dal tentativo di mostrare quali sono i corretti rapporti tra questi e come invece tali rapporti vengano falsificati nel corso della storia del pensiero umano. In particolare, tanto la corretta quanto la scorretta determinazione delle relazioni tra io, ambiente e altri uomini ruotano attorno al modo in cui viene interpretata l'essenza del linguaggio, ovvero la significatività dei movimenti altrui. Il principale pericolo è infatti costituito dalla tendenza a fare dei contenuti asseriti dagli altri uomini qualcosa che è collocato *dentro* di loro, in una misteriosa dimensione interiore. Per ovviare a questo rischio Avenarius ritiene che si debbano considerare in modo diverso i contenuti psichici dell'io e quelli degli altri, perché laddove i primi sono un *vissuto*, i secondi sono – e devono restare – un qualcosa di semplicemente *asserito*.

Stabilito come si configurano in generale i rapporti tra io, ambiente e altri uomini, il secondo capitolo, intitolato l’“Analisi psicofisiologica”, ha il compito di definire più nel dettaglio i rapporti tra questi ultimi due, con lo scopo di chiarire in che modo i contenuti psichici o, meglio, le *asserzioni* degli altri uomini dipendono dai componenti dell'ambiente. Poiché la dipendenza dei contenuti di asserzione dai componenti dell'ambiente è mediata dall'attività del cervello, il capitolo in questione si occupa di ripercorrere le teorie di Avenarius circa il funzionamento del sistema nervoso e il parallelo dispiegarsi dell'attività psichica.

Risolto *in generale* il problema della dipendenza dei contenuti psichici dall'attività cerebrale, il terzo capitolo, “Psicologia della conoscenza empirica”, passa ad occuparsi dell'analisi di quei *peculiari* contenuti psichici che sono le nostre conoscenze. In particolare, poiché i contenuti psichici dipendono dal cervello, e poiché questo si evolve adattandosi all'ambiente, le nostre conoscenze si sviluppano parallelamente a questo processo di adattamento del cervello all'ambiente, diventando anch'esse sempre più conformi alla realtà che ci circonda. In base a questa *adequatio intellectus et rei* declinata in senso biologico-evolutivo le nostre conoscenze procedono in direzione di una sempre maggiore stabilità (intesa come minore variabilità da caso a caso, e tra uomo e uomo, e

quindi come tendenza del nostro sapere ad una crescente immutabilità ed universalità) e di una progressiva purificazione dagli elementi non empirici.

Illustrato il processo di evoluzione delle nostre conoscenze in generale, il quarto capitolo, dedicato alla “Storia evolutiva del concetto di mondo” rivolge l'attenzione a quella particolare conoscenza che è volta alla totalità dell'esistente, ovvero al cosiddetto “mondo”. Applicando al concetto di mondo le sue tesi circa lo sviluppo dei contenuti psichici, Avenarius fornisce una ricostruzione su basi psicofisiologiche del modo in cui si è evoluto e ancora si evolve questo concetto nel corso del tempo. In particolare, tendendo anch'esso ad una condizione di crescente stabilità e alla purificazione dagli elementi non empirici, il concetto di mondo si muove da una iniziale condizione animistica per arrivare, attraverso una serie di fasi intermedie, alla sua configurazione definitiva, rappresentata dalla conquista dell'esperienza pura operata dall'empiriocriticismo stesso. Al termine del suo percorso il sistema empiriocritico arriva così a comprendere in sé anche se stesso, interpretandosi come l'inizio della fase conclusiva della storia del pensiero umano.

Terminata con il quarto capitolo l'esposizione del sistema filosofico disegnato dal fondatore dell'empiriocriticismo nelle sue opere principali, nel quinto capitolo lo sguardo viene rivolto retrospettivamente alla “Genesi del pensiero di Avenarius”. Nell'occuparmi delle prime fasi dell'attività filosofica di Avenarius mi pongo due obiettivi: innanzitutto intendo fornire un breve resoconto del contenuto dei suoi primi scritti, così da mettere in risalto l'influenza su di essi esercitata dalle opere di Heymann Steinthal; in secondo luogo voglio ricostruire come le prime idee di Avenarius si sono modificate nel corso del tempo, fino ad assumere la configurazione che incontriamo nella *Kritik* e nel *Weltbegriff*. Per far ciò mi servo di diversi manoscritti inediti contenuti nel *Nachlass* di Avenarius, che gettano luce sulla sua lunga assenza dalle pubblicazioni, che durò dal 1879 alla comparsa del primo volume della *Kritik*, avvenuta nel 1888. L'idea di fondo della mia ricostruzione della genesi del pensiero di Avenarius è che, nonostante le differenze che intercorrono tra le opere giovanili e quelle della maturità, non si possa parlare di vere e proprie cesure nell'itinerario intellettuale compiuto dal pensatore, quanto piuttosto di una costante opera di riflessione e approfondimento, la quale – procedendo nel solco di un progetto filosofico nettamente tracciato – dà vita a una continua serie di slittamenti dalle idee iniziali. Il risultato è che il sistema filosofico cui giunge Avenarius è allo stesso tempo il figlio di quel progetto originario e qualcosa di profondamente diverso da esso.

# I. LA STRUTTURA DELL'ESPERIENZA

## 1. Il concetto naturale di mondo

### 1.1 Il punto di vista empiriocritico

Il fondamento su cui si regge tutta la filosofia avenariusiana è l'assunzione del cosiddetto «punto di vista empiriocritico»<sup>24</sup>. L'esplicitazione del proprio punto di vista all'inizio della *Kritik* non va pertanto considerata come una semplice considerazione preliminare – quale può essere la volontà di dare prova di correttezza metodologica o di assicurarsi della convergenza di prospettive tra l'autore e il lettore –, ma rappresenta l'istituzione allo stesso tempo della base, del metodo e, in potenza, di tutti gli ulteriori sviluppi della filosofia empiriocritica.

Avenarius afferma di intendere il concetto di punto di vista [*Standpunkt*] in senso «del tutto letterale e spaziale»<sup>25</sup>. Assumere un punto di vista significa pertanto innanzitutto stare [*stehen*] concretamente in un posto [*Punkt*] e da lì guardarsi attorno. Vuol dire cioè, in accordo con l'uso quotidiano dell'espressione, trovarsi in un luogo da cui si osserva ciò che ci circonda. Avenarius sottolinea come «nelle ricerche che si occupano della conoscenza umana sembra esserci un misterioso impulso a scegliere il punto di vista più elevato, profondo, astratto o, quanto meno, più complicato possibile», dove egli vuole invece «provare, per una volta, a rivendicare un punto di vista modesto per la ricerca»<sup>26</sup>. Prima ancora di costituire una particolare prospettiva filosofica, il punto di vista concreto e “localizzato” adottato da Avenarius coincide dunque con lo sguardo e l'atteggiamento che gli uomini adottano spontaneamente nel corso della loro vita, nei loro affari quotidiani.

Il filosofare dell'empiriocriticismo non ha origine dalla ricerca di un fondamento indubitabile, come può essere per esempio per un filosofare di matrice cartesiana. Nell'ottica di Avenarius, infatti, una prospettiva come quella cartesiana deve comunque partire da ciò che concretamente e semplicemente si trova attorno a noi per poter poi cercare, tra questi contenuti, quelli che si ritengono indubitabili, siano essi Dio, la coscienza, la materia o quant'altro. Avenarius non è interessato a porre all'inizio delle proprie riflessioni una base certa, che funga da fondamento per il

---

<sup>24</sup> *Kritik*, vol. I, p. 40.

<sup>25</sup> *Kritik*, vol. I, p. 10.

<sup>26</sup> *Kritik*, vol. I, p. 11.

prosiegua dell'indagine, così da garantire correttezza e solidità all'intero sistema di pensiero. Cercare la certezza all'inizio delle proprie riflessioni è infatti pretendere di partire dalla fine, da qualcosa che – ammesso si possa ottenere – è comunque raggiungibile solo come *risultato* delle proprie ricerche. Ma se non è possibile avere fin dall'inizio un principio indubitabile che ci permetta di distinguere il vero dal falso, allora l'unico vero inizio di ogni ricerca non può che essere il semplice guardarsi intorno, nel modo più ingenuo possibile, per osservare ciò che c'è.

«Ciò che viene trovato da questo punto di vista effettivo e imprescindibile si può dire con poche parole: io e ciò che mi circonda [*meine Umgebung*]]<sup>27</sup>. Ovvero, secondo Avenarius, se si prova a descrivere ciò che ciascuno di noi concretamente incontra nella sua esperienza quotidiana del mondo, se si prova a descrivere ingenuamente ciò che ci si pone di fronte dal luogo spazialmente determinato che ognuno di noi occupa in ogni momento, si dovrà affermare quantomeno che la nostra esperienza si compone di noi stessi e di qualcosa che ci circonda. Tali termini sono quindi i minimi comuni denominatori di ogni esperienza concreta, nel senso che non si dà mai alcuna esperienza che manchi di uno di questi due elementi; tutt'al più si può concentrare la propria attenzione sull'uno o sull'altro, ma non è mai possibile avere l'uno *senza* l'altro. «Questa coappartenenza ed indivisibilità dell'esperienza del mio io [*Ich-Erfahrung*] e dell'esperienza di ciò che mi circonda [*Umgebungserfahrung*] in ogni esperienza [...] per cui entrambe, Io e ciò che mi circonda, appartengono nello stesso senso ad ogni esperienza» viene definita da Avenarius «coordinazione empiriocritica principale»<sup>28</sup>. In essa l'io costituisce l'«elemento centrale [*Zentralglied*]]», mentre ciò che lo circonda è definito «elemento opposto [*Gegenglied*]]»<sup>29</sup>.

Avenarius non si accontenta però di questa prima determinazione dell'esperienza naturale, ma intende fornire una descrizione più completa di ciò che può essere e viene effettivamente *trovato* (*vorgefunden*) a partire dal nostro punto di vista spazialmente determinato, vuole cioè stabilire in maniera più dettagliata cosa sia contenuto nel «referto [*Befund*] empiriocritico»<sup>30</sup>.

«Io, con tutti i miei pensieri e sentimenti, mi trovo in mezzo ad un ambiente [*Umgebung*]. Questo ambiente è costituito da numerosi componenti che si trovano gli uni con gli altri in vari rapporti di dipendenza. Di questo ambiente fanno parte anche degli uomini con le loro asserzioni, e ciò che essi dicono sta in vari rapporti di dipendenza con l'ambiente. In particolare questi uomini

---

<sup>27</sup> *Weltbegriff*, p. 79.

<sup>28</sup> *Weltbegriff*, pp. 83-84.

<sup>29</sup> *Weltbegriff*, pp. 84.

<sup>30</sup> *Ibid.* Purtroppo è impossibile trovare in italiano un termine che renda le molteplici sfumature del tedesco “*Befund*”: ovvero tanto il suo derivare dal verbo “*sich befinden*”, “trovarsi” (come noi *ci troviamo* nel nostro punto di vista); quanto la radice comune con il “*Vorgefunden*”, “ciò che è trovato”, espressione che Avenarius impiega per designare l'esperienza.

parlano e agiscono come me: rispondono alle mie domande come io alle loro; cercano o scansano i diversi componenti dell'ambiente, li modificano o provano a mantenerli come sono; e ciò che essi fanno o tralasciano lo descrivono a parole, e spiegano le ragioni e le intenzioni del loro fare e tralasciare. Tutto ciò proprio come me: per questo penso che gli altri siano come me e io come loro»<sup>31</sup>.

Questo resoconto definisce ciò che Avenarius chiama «concetto naturale di mondo»<sup>32</sup>, ovvero l'idea che ognuno di noi si fa spontaneamente della realtà in cui viviamo, la *Weltanschauung* prima, dalle cui variazioni ogni altra *Weltanschauung* ha origine. Tale resoconto non si configura quindi come una sorta di “intuizione” originaria in senso filosofico, oppure in senso cronologico (come potrebbe essere una sorta di *primo* sguardo sul mondo). Il carattere “originario” di questo concetto di mondo deriva essenzialmente dal suo contrapporsi a tutti i concetti di mondo che – essendo figli di quei già citati punti di vista elevati, profondi, astratti o complicati – *pur partendo dal concetto naturale di mondo* lo rivestono di teorie filosofiche, finendo per modificarlo a tal punto da smarrirne anche la memoria e la capacità di riadottarlo. Il concetto naturale di mondo corrisponde quindi alla comprensione o, meglio, alla *descrizione* pre-filosofica e a-teorica del mondo cui ogni teoria e ogni filosofia si deve originariamente appoggiare, dal momento che, non essendo possibile creare qualcosa dal nulla, deve necessariamente operare con dei contenuti preesistenti.

Ciò che ci interessa in questa fase non è però il modo in cui Avenarius ricostruisce lo sviluppo della storia della filosofia a partire dalle variazioni del concetto naturale di mondo. Vogliamo piuttosto osservare il ruolo che il concetto in questione ricopre all'interno del suo sistema di pensiero.

Come abbiamo sottolineato, il punto di vista empiriocritico racchiude in sé base, metodo e – in potenza – l'intero sistema di pensiero avenariusiano. Se infatti si decide di rimanere fedeli al proprio concreto, localizzato e “modesto” punto di vista, non si avranno a disposizione altri contenuti che quelli che vengono semplicemente trovati guardandoci intorno, quei contenuti – cioè – che Avenarius riassume nel referto empiriocritico. Inoltre, non potendo prendere le distanze da tale prospettiva, tutto ciò che potremo fare di questi contenuti sarà descriverli così come vengono trovati. Ciò significa che chi adotta il punto di vista empiriocritico deve far proprio il metodo della descrizione, e come oggetto della propria descrizione deve eleggere il contenuto del concetto naturale di mondo: io e ciò che mi circonda. La filosofia di Avenarius ha quindi un solo oggetto di indagine – ciò che è originariamente e ingenuamente trovato – ed un solo scopo: la descrizione di

---

<sup>31</sup> Cfr. *Weltbegriff*, pp. 4 sgg. Ho cambiato i tempi verbali del passo.

<sup>32</sup> Cfr. *Weltbegriff*, p. 6.

tale oggetto. Il referto empiriocritico con i suoi due termini – io e ciò che mi circonda – non è altro che la prima descrizione di ciò che troviamo dal nostro modesto punto di vista, e tutta l'opera di Avenarius non si sposta da questo punto di partenza, ma cerca solo di penetrare con sempre maggiore precisione in esso. Il sistema di pensiero empiriocritico rappresenta cioè un progressivo approfondimento e arricchimento di quella descrizione iniziale, condotto andando ad analizzare con sempre maggiore accuratezza ciò che il concetto di mondo racchiude. L'obiettivo non è quello di *spiegare* il nostro concetto naturale di mondo (con il rischio di falsificarlo modificandolo o aggiungendogli qualcosa che non sia già in esso), ma è quello di *sezionarlo*, individuando in modo sempre più dettagliato i suoi componenti e i rapporti che tra essi intercorrono.

## 1.2 Le parti costitutive del concetto naturale di mondo

Dopo aver stabilito cosa si trova di fronte un individuo che si volga semplicemente a considerare il mondo in cui si trova, possiamo analizzare più nel dettaglio le componenti principali del referto empiriocritico, ovvero – *in primis* – i due termini che costituiscono la coordinazione principale: l'io e l'ambiente. Considerando però che dell'ambiente fanno parte anche gli altri esseri umani, si possono estendere le parti costitutive del concetto naturale di mondo a tre: l'io, l'ambiente e gli altri uomini.

### 1.2.1 L'io

Per quel che riguarda la prima delle tre, l'io, nella *Anmerkung zu der Abhandlung von Rudolph Willy* (1896) Avenarius sottolinea come alla domanda «“cos'è l'io?”» egli sia in grado di rispondere inizialmente soltanto dicendo che “io” è «una parola», ragion per cui la domanda dovrebbe essere riformulata in tal modo: «cosa significa la parola “io”, cosa viene con essa denominato?»<sup>33</sup>. In ossequio a tale riflessione, nei suoi scritti Avenarius tende a evitare di parlare di “io” *tout court*, per utilizzare invece le espressioni «denominato come “Io”» o, in breve, «denominato-“Io”». Questa precauzione terminologica ha lo scopo di sottolineare come egli «non abbia a che fare con un “io”»<sup>34</sup>, ossia con un qualcosa che *sia* ontologicamente tale; bensì con quella parte composta del “trovato” originario che viene organizzata sotto tale denominazione. Con il termine “io” non viene infatti indicato qualcosa di assolutamente semplice, di rigidamente unitario, o di sostanzialmente delimitato, quanto piuttosto un complesso di esperienze variabili. Una risposta alla domanda su cosa

---

<sup>33</sup> R. Avenarius, *Anmerkung zu der Abhandlung von R. Willy*, cit., p. 30.

<sup>34</sup> *Ibid.*

sia l'io passerà pertanto per «la descrizione di ciò che viene denominato attraverso la parola “io”»<sup>35</sup>, ovvero per l'analisi di quella parte del referto empiriocritico che chiamiamo “io”.

Secondo l'analisi fornita da Avenarius, la parte di esperienza che è denominata “io” «si presenta come una molteplicità variamente determinata: come “corpo” [...]; come pensieri, la cui maggior parte possiede un “contenuto” che riproduce i componenti dell'ambiente in modo più o meno modificato [...]; come diversi sentimenti [*Gefühle*]]»<sup>36</sup>.

Senza voler necessariamente anticipare argomenti su cui avremo modo di dilungarci a tempo debito, possiamo già notare che l'“io” di cui parla Avenarius, così come non è identificato con alcuna sostanza, tanto meno corrisponde a delle funzioni gnoseologiche o trascendentali, né queste gli vengono attribuite. L'“io” del referto empiriocritico non ha cioè niente a che fare con il *sogetto* nel senso filosofico del termine, in quanto esso è una parte di ciò che viene *trovato* e non – per così dire – il *trovante*. Dal punto di vista empiriocritico dell'individuo che si limita a osservare la realtà così come essa si presenta «l'“io” stesso è solo un altro esperito [*ein Miterfahrenes*] – un trovato tra gli altri»<sup>37</sup>.

### 1.2.2 L'ambiente

Come abbiamo avuto modo di rilevare, il termine che Avenarius adopera per indicare l'altro versante della coordinazione empiriocritica principale è “*Umgebung*”, sostantivo del verbo “*umgeben*”, circondare. Più che di “ambiente” nel senso specifico dell'habitat naturale, l'*Umgebung* ha quindi il senso estensivo di ciò che è “dato attorno” [*um-geben*] all'io<sup>38</sup>. Parlare dell'ambiente come di ciò che è dato attorno all'io non vuol dire però introdurre concetti gnoseologici o epistemologici come quelli di «“oggetto di conoscenza”, “materia”, “cosalità”, etc.»<sup>39</sup>. Quel che Avenarius intende con l'espressione “*Umgebung*” è infatti solo l'insieme dei contenuti che l'individuo si trova di fronte dal suo punto di vista naturale e ingenuo e che egli non ascrive al

---

<sup>35</sup> *Ibid.*

<sup>36</sup> R. Avenarius, *Bemerkungen zum Begriff des Gegenstandes der Psychologie*, cit., XVIII, p. 145.

<sup>37</sup> *Weltbegriff*, p. 84.

<sup>38</sup> L'uso del termine “*Umgebung*”, oltre a rimandare a ciò che concretamente circonda l'io e all'ambiente, può anche essere inteso a partire dal tentativo di Avenarius di condurre l'analisi dei rapporti tra individuo e ambiente in termini *funzionalistici*. Nel campo dell'analisi matematica il termine “*Umgebung*” corrisponde infatti a quello che in italiano è il cosiddetto “intorno”, ovvero l'insieme dei punti “vicini” a un dato valore. Per cui, se si studia il comportamento di una funzione quando una variabile “x” tende ad un determinato valore, ad esempio lo zero, si vuole appunto vedere cosa accade a quella funzione nell'“intorno” del valore “zero”. Dunque, quando Avenarius parla dell'“*Umgebung*” si può intendere tanto l'insieme dei contenuti concreti che fanno parte della nostra esperienza originaria del mondo, quanto «la totalità di ciò che è pensato come condizione di variazione in relazione ad un determinato individuo» (*Kritik*, vol. I, p. 31) e più nel dettaglio in relazione ad un determinato sistema nervoso. In questa seconda accezione del termine, dove esso è usato con maggiore riferimento a quello che è il suo significato “funzionalistico”, fa parte dell'ambiente anche il mio stesso corpo, dal momento che esso è in grado di determinare delle variazioni nel cervello (cfr. *Weltbegriff*, p. 81).

<sup>39</sup> Cfr. *Kritik*, vol. I, p. 22.

concetto di “io”. L'ambiente corrisponde perciò a quella concreta quanto variegata esperienza di ciò troviamo attorno a noi che facciamo giorno dopo giorno. In ciò che mi circonda e nei suoi componenti rientrano quindi «piante o pietre, montagne o ruscelli, luna o sole, terra o cielo, animali o anche uomini»<sup>40</sup>.

“Ambiente” altro non è che la denominazione comune di un'esperienza che racchiude componenti diversi. Avenarius specifica in particolare come «noi assumiamo che i componenti dell'ambiente presentano differenze in primo luogo nella loro costituzione, e queste a loro volta in senso qualitativo e quantitativo; in secondo luogo nella disposizione, e queste a loro volta in senso spaziale e temporale; in terzo luogo differenze riguardo alla loro semplicità o complessità, ed in quarto luogo differenze nella frequenza o rarità, uniformità o difformità con cui essi si ripresentano nell'ambiente»<sup>41</sup>. Questi componenti dell'ambiente non sono però solo variegati, ma anche mutevoli; infatti «in corrispondenza di queste differenze dei componenti dell'ambiente, assumiamo che anche le loro variazioni riguardano la loro costituzione quantitativa o qualitativa, la loro disposizione spaziale o temporale e la loro composizione; e assumiamo che tutte queste variazioni si ripetono frequentemente o raramente, uniformemente o difformemente»<sup>42</sup>.

### 1.2.3 Gli altri uomini

Abbiamo già avuto modo di rilevare che gli altri uomini non costituiscono una terza parte costituente vera e propria del concetto naturale di mondo, quanto piuttosto una sottocategoria di ciò che ci circonda. Avenarius riconosce la problematicità insita nell'assumere che una parte dei componenti dell'ambiente venga vista come “uomini”, ovvero come esseri simili a me. O, meglio, Avenarius ammette che l'affermazione contenuta nel referto empiriocritico “per questo penso che gli altri siano come me e io come loro” si pone su un piano diverso rispetto alla semplice assunzione delle esperienze che compongono il mio io e l'ambiente. Egli sottolinea infatti che il concetto naturale di mondo «si compone di due valori dissimili da un punto di vista logico-formale: di una esperienza e di una ipotesi»<sup>43</sup>. Se «l'esperienza – il trovato – abbraccia me stesso e il mio ambiente con i suoi componenti (cui appartengono anche gli altri uomini), più determinate dipendenze tra questi»<sup>44</sup>, in cosa consiste di preciso l'ipotesi per cui una parte di questi componenti dell'ambiente sono creature simili a me? «L'ipotesi risiede nell'interpretazione che io fornisco dei movimenti (compresi quelli degli organi deputati al linguaggio [*Sprachwerkzeuge*] e dei suoni e rumori che questi producono) degli altri uomini – nell'interpretazione, dunque, secondo la quale questi

<sup>40</sup> *Kritik*, vol. I, p. 12.

<sup>41</sup> *Kritik*, vol. I, p. 13.

<sup>42</sup> *Ibid.*

<sup>43</sup> *Weltbegriff*, p. 6.

<sup>44</sup> *Weltbegriff*, p. 7.

[movimenti] sono asserzioni, ovvero si riferiscono a loro volta a suoni e rumori, o ad un sapore, o ad un volere, una sensazione, etc. esattamente come accade per le mie parole ed i miei atti»<sup>45</sup>.

L'ipotesi che i movimenti altrui abbiano un senso – che si riferiscano cioè a dei loro sentimenti, pensieri, etc. o a dei componenti dell'ambiente – non è un'ipotesi preliminare, destinata ad essere confermata o smentita da ulteriori esperienze, ricerche o riflessioni. Infatti, «dal momento che *io* non sono *un altro uomo*, l'assunto [...] non è verificabile tramite me stesso»<sup>46</sup>. Ovvero, dal momento che l'assunto nasce dall'attribuzione agli *altri* di qualcosa che *io* esperisco direttamente per *me* stesso – ovvero la relazione tra i *miei* movimenti da un lato e ciò che *mi* circonda, i *miei* pensieri, le *mie* sensazioni dall'altro –, potrei verificare la validità di questo assunto solo nel momento in cui io potessi concretamente, effettivamente, mettermi dal punto di vista dell'altro uomo per esperire ciò che egli esperisce, per constatare il rapporto tra i *suoi* movimenti ed i *suoi* pensieri, sensazioni, etc. Solo in questo modo riuscirei ad accertare se ai movimenti altrui da me interpretati corrisponda o meno il senso che gli ho attribuito. Dal momento però che non posso mai mettermi concretamente nel punto di vista dell'altro, ma posso tutt'al più supporre cosa egli esperisca dal suo punto di vista, ecco perché non posso mai essere certo della correttezza dell'assunzione di un senso dei movimenti altrui.

Avremo comunque occasione di ritornare ampiamente sul problema cruciale della fusione indebita dei due punti di vista dell'io e dell'altro; ciò che ci interessa al momento è soltanto rilevare come, per Avenarius, l'ipotesi che abbiamo rinvenuto all'interno del concetto naturale di mondo sia costitutivamente inverificabile.

Non essendo confermabile l'ipotesi sul senso dei movimenti e dei suoni degli altri uomini, si potrebbe pensare che essa vada esclusa da ogni ulteriore considerazione, al fine di assicurare alle scienze, ma anche alla costruzione del sistema empiriocritico, «uno sviluppo più sicuro»<sup>47</sup>. «Senza dubbio è pensabile un'eliminazione di quella componente ipotetica dall'osservazione scientifica degli altri uomini: io posso [...] pensare gli altri uomini come dei meri meccanismi incredibilmente complicati, senza pensieri e senza sentimenti»<sup>48</sup>. Ciò nonostante «l'assunzione di un significato meramente meccanico dei movimenti (e dei suoni) degli altri uomini si allontana dal contenuto della

---

<sup>45</sup> *Ibid.* Una specificazione del significato più che meccanico dei movimenti umani viene fornita da Avenarius nel suo ultimo scritto, la serie di articoli sulla psicologia. In questa sede Avenarius elenca tutti i contenuti dal significato «ameccanico» che noi esperiamo riguardo a noi stessi e che possiamo proiettare sui movimenti altrui. Il primo significato amecanico ascrivibile ai movimenti altrui è il loro essere allo stesso tempo «un “sentito”», ovvero il fatto che questi movimenti sono accompagnati anche dalla *sensazione* del movimento. In secondo luogo ad essi può essere attribuita la relazione con un «piacere-dispiacere», con i «pensieri», con i «bisogni e la loro “soddisfazione”» e con «componenti dell'ambiente la cui manifesta “conservazione” o “variazione” provoca i miei movimenti» (cfr. *Bemerkungen*, XVIII, pp. 148-149).

<sup>46</sup> *Weltbegriff*, p. 9. Il corsivo è mio.

<sup>47</sup> *Weltbegriff*, p. 8.

<sup>48</sup> *Ibid.*

mia esperienza più dell'assunzione di un significato non solo meccanico»<sup>49</sup>. Inoltre, anche se è possibile tanto l'ipotesi di un «significato meramente meccanico» quanto quella di un «significato non solo meccanico» dei movimenti altrui – o di un significato «ameccanico», per usare l'espressione che Avenarius adotta nel suo ultimo scritto<sup>50</sup> – «se scelgo la prima avrò a che fare esclusivamente con ciò che esperisco in prima persona [*mit Selbsterfahrenem*]]»<sup>51</sup>, non avrò cioè la possibilità di assumere nessun'altra esperienza al di fuori della mia. Se invece «quegli stessi movimenti esterni esattamente definiti che – per quel che riguarda me stesso – esperisco in determinate relazioni con sentimenti, pensieri, volizioni, etc.»<sup>52</sup> li assumo come indicativi, anche per gli altri uomini, di analoghi sentimenti, pensieri, volizioni, etc., avrò la possibilità di accedere, tramite l'interpretazione di quei movimenti altrui, alle esperienze dei miei simili.

Per quanto l'interpretazione dei gesti e dei suoni altrui costituisca in fondo solo un'ipotesi, per di più costitutivamente inverificabile, il suo far parte della nostra concezione naturale del mondo, la sua «concordanza con l'esperienza»<sup>53</sup> e la possibilità di accedere alle esperienze altrui che essa ci fornisce (o, meglio, istituisce), la mettono al riparo da ogni tentativo di rimozione. Proprio in virtù del suo carattere originario e della sua ineliminabilità Avenarius definisce tale ipotesi come l'«assunto empiriocritico fondamentale dell'essenziale affinità umana [*empiriokritische Grundannahme der prinzipielle menschliche Gleichheit*]]»<sup>54</sup>.

Ad ogni modo è bene chiarire che il significato meramente meccanico dei movimenti altrui e la loro interpretazione come asserzioni non si escludono a vicenda. Infatti, dal momento che gli altri uomini sono innanzitutto una parte della realtà che ci circonda, è possibile considerarli alla stregua di qualsiasi altro componente dell'ambiente, interpretando i loro movimenti allo stesso modo in cui interpretiamo quelli degli oggetti comuni. È possibile cioè sottoporre gli altri uomini ad una trattazione di stampo meccanicistico, che concepisce il loro agire – gesti, suoni, etc. – solamente come fenomeni *fisici*. Allo stesso tempo è però possibile interpretare quegli stessi movimenti alla luce del suddetto assunto empiriocritico fondamentale, affermando che il loro significato non si esaurisce nella mera meccanica, perché essi si riferiscono anche a qualcosa fuori di essi: pensieri, sensazioni, componenti dell'ambiente, etc.

---

<sup>49</sup> *Weltbegriff*, pp. 8-9.

<sup>50</sup> *Bemerkungen*, XVIII, p. 147.

<sup>51</sup> *Weltbegriff*, p. 9.

<sup>52</sup> *Ibid.*

<sup>53</sup> *Weltbegriff*, p. 8.

<sup>54</sup> *Weltbegriff*, p. 9.

### 1.3 I significati dell'esperienza

Il concetto di esperienza è certamente uno dei pilastri su cui si regge il sistema di pensiero avenariusiano. Ciò non toglie che definire in maniera chiara e univoca quale sia la concezione che Avenarius ha dell'esperienza e cosa egli intenda quando adopera questa espressione o quella analoga, il trovato (*das Vorgefundene*), è tutt'altro che facile. Questa difficoltà è dovuta essenzialmente alla molteplicità di accezioni diverse con cui il termine ritorna nelle pagine di Avenarius, nonché ad una certa ambiguità derivante dal fatto che egli non separa nettamente tali significati, passando spesso dall'uno all'altro. Uno degli ostacoli dei testi di Avenarius risiede proprio in tale ambiguità, che rende complicato seguire i diversi livelli su cui si sviluppa il suo argomentare.

Anche se l'individuazione di tutti questi diversi significati è possibile solo nel corso dell'intera ricostruzione del pensiero di Avenarius da noi tentata, ciò non toglie che una chiarificazione di alcune di queste accezioni del termine sia necessaria fin d'ora.

#### 1.3.1 Il piano dell'esperienza

Il primo e fondamentale significato del termine esperienza che abbiamo fin qui incontrato è quello corrispondente all'*insieme dei contenuti* che vengono trovati da chi assume *un punto di vista naturale e "localizzato"*.

In realtà, come abbiamo visto, già nell'ambito di questo primo significato sarebbe possibile rintracciare due accezioni del termine esperienza, in quanto con esso possiamo intendere tanto l'insieme costituito dalla parte "empirica" e dalla parte "ipotetica" del concetto naturale di mondo, quanto invece soltanto la parte empirica di tale concetto, astraendo dunque dall'assunto del significato non solo meccanico dei movimenti altrui. Ad ogni modo ciò che conta è che in questa prima accezione l'esperienza corrisponde alla totalità dei contenuti che ognuno di noi incontra giorno dopo giorno nel corso della propria vita. L'esperienza, in questo senso, consiste quindi nell'io con il corpo, i pensieri e i sentimenti da un lato, e nell'ambiente con tutti i suoi componenti (tra cui anche gli altri esseri umani) dall'altro. Dal momento che questi elementi fanno tutti parte dell'esperienza naturale dell'individuo che – muovendo dal suo punto di vista concreto – si guarda intorno, essi non si collocano su piani differenti. Ciò significa che all'interno di quell'insieme indissolubile costituito dall'io e dall'ambiente – o, se si vuole, dall'io, dall'ambiente e dagli altri individui – non è presente alcuno scarto di tipo ontologico, gnoseologico o trascendentale: tutti i componenti del referto empiriocritico, tutte le parti che costituiscono il concetto naturale di mondo

si trovano allo stesso livello in quanto sono degli esperiti o, meglio, in quanto fanno parte del piano dell'esperienza. Per quanto sia possibile individuar diverse “regioni” di questo piano – come appunto quelle costituite da io, ambiente e altri uomini –, i confini tra queste regioni non sono tracciati in modo netto e definito, ma sono al contrario flessibili, permeabili, sfumati. Anzi, la differenza tra queste regioni risulta tanto più evidente proprio quanto meno ci si avvicina ai loro confini, quanto meno si prova a definirle delimitandole nettamente l'una rispetto all'altra. Ad esempio la differenza apparentemente evidente tra il mio corpo e gli altri componenti dell'ambiente diventa più indistinta se penso allo scambio costante tra il mio organismo e ciò che mi circonda: la respirazione, l'assimilazione del cibo, ma anche la perdita dei capelli, etc<sup>55</sup>. Anche il confine tra il pensiero di un determinato componente dell'ambiente e quest'ultimo sembra netto, eppure possiamo immaginare infinite sfumature tra l'esperienza di una cosa e l'esperienza del suo pensiero: l'allucinazione, l'abbaglio, l'impressione, il ricordo, la fantasia, etc. Senza voler anticipare temi su cui avremo modo di soffermarci in seguito<sup>56</sup>, ciò che vogliamo qui sottolineare è che per Avenarius tra le diverse parti del piano dell'esperienza non ci sono salti; ovvero, per quanto *internamente* ad esso sia possibile rintracciare delle differenze, proprio il fatto che queste differenze ricadano al suo interno esclude ogni loro assolutizzazione. Per usare un'espressione cara ad Avenarius, sul piano dell'esperienza «ci può ben essere una dualità, ma nessun dualismo»<sup>57</sup>.

Come abbiamo già visto, la semplice descrizione di ciò che viene ingenuamente *trovato* è definita da Avenarius “concetto naturale di *mondo*”; questo perché la totalità della realtà, il mondo appunto, corrisponde alla totalità di ciò che viene trovato, ovvero all'insieme di ciò che è dato sul piano dell'esperienza. Tutto ciò che è, è solo se e in quanto viene trovato, in quanto è *esperito* o, meglio, in quanto è *esperienza*. In questo senso quell'insieme indissolubile di io e ambiente che è il piano dell'esperienza, è allo stesso tempo il piano della realtà, il piano su cui si esplica ogni possibile fenomeno, attività, pensiero, conoscenza, etc. Dunque non solo non esiste alcun dualismo *internamente* all'esperienza, ma è anche impossibile immaginare o postulare qualcosa che si collochi *fuori* dal piano dell'esperienza. Come afferma l'allievo di Avenarius Rudolph Willy: «non c'è niente che possa fare concorrenza all'interezza [*Gesamtbilde*] dell'esperienza, perché essa

<sup>55</sup> A tal proposito rimandiamo ad un intervento orale, tenuto da Avenarius per un'occasione universitaria non meglio nota, il quale è conservato nel *Nachlass* di Avenarius ed è stato pubblicato postumo a cura di Joseph Petzoldt. Nel testo in questione Avenarius affronta il tema delle “delimitazioni” in senso lato, ovvero tanto il problema di come *distinguiamo* gli oggetti l'uno dall'altro, quanto il problema di come individuiamo i *confini* tra più concetti contigui. Tra i vari casi analizzati v'è quello di ciò che consideriamo facente parte del corpo o meno: tatuaggi, capelli, barba, trucco, parrucche, e ancora: sangue, ossigeno, etc. (cfr. R. Avenarius, *Zur Terminalfunktion*, in «Zeitschrift für positivistische Philosophie», I, 1913, pp. 233-293, p. 261 e p. 275). In particolare nel testo Avenarius riprende le riflessioni sul problema dell'unità dell'individuo di Rudolf Virchow, il quale sottolineava che – almeno da un punto di vista biologico – «l'individuo umano è una comunità [*Gemeinschaft*]» (R. Virchow, *Vier Reden über Leben und Krankensein*, Berlin, 1862, p. 71, citato in R. Avenarius, *Zur Terminalfunktion*, cit., p. 272).

<sup>56</sup> Cfr. *infra*, par. 12.1.2, p. 208.

<sup>57</sup> *Weltbegriff*, pp. 12-13 e p. 64.

abbraccia tutto»<sup>58</sup>. Dal punto di vista empiriocritico, quindi, esperienza e realtà coincidono, sono la stessa cosa.

Se non esiste alcuna realtà, dimensione o funzione conoscitiva che si collochi all'infuori del piano costituito dal trovare noi stessi e ciò che ci circonda, tutto ciò che da questo piano sembra allontanarsi, tutte quelle concezioni che prevedono altri piani, altre realtà, altre forme di conoscenza, altri contenuti oltre a quelli costituiti da ciò che semplicemente ed effettivamente troviamo, devono essere in realtà riconducibili a modificazioni, variazioni e falsificazioni della nostra esperienza naturale. Non essendoci cioè niente ad eccezione di quel che si dà sul piano dell'esperienza, ogni teoria e ogni filosofia, per avere un contenuto, deve necessariamente nutrirsi del nostro naturale esperito, anche se tenta di spacciarlo per qualcos'altro, anche se lo modifica e lo snatura fino a renderlo irricognoscibile. Per questo motivo, se parliamo di “esperienza” per l'insieme dei contenuti ottenuti semplicemente guardandoci intorno dal luogo in cui concretamente stiamo, parimenti dobbiamo parlare di “esperienze” anche per quegli insiemi di contenuti che, nascendo da elaborazioni della nostra esperienza originaria, mettono capo a dei concetti di mondo diversi da quello naturale.

Abbiamo con ciò ottenuto anche una terza accezione del concetto di esperienza come insieme dei contenuti trovati. L'esperienza può infatti essere intesa: 1) come insieme dei contenuti trovati dal punto di vista empiriocritico *compresa* la parte ipotetica di questa esperienza; 2) come insieme dei contenuti trovati dal punto di vista empiriocritico *esclusa* la parte ipotetica di questa esperienza; 3) e infine come insieme dei contenuti trovati da un *qualsiasi* punto di vista, dunque sia che questo sia quello ingenuo e “senza pretese” proprio dell'empiriocriticismo, sia che esso corrisponda a uno di quei punti vista “elevati” o “astratti” propri del pensiero filosofico e scientifico tradizionale. Questa estensione del significato del termine “esperienza” è in effetti possibile solo in quanto essa è una falsa estensione, dal momento che questi punti di vista “elevati” o “astratti” sono comunque figli del punto di vista “localizzato”, dal momento che essi continuano, loro malgrado, a muoversi sul piano dell'esperienza naturale, dovendo mutuare da essa i loro contenuti.

Questi tre modi di intendere l'esperienza sono però soltanto diverse sfaccettature del concetto di *esperienza* come piano su cui si colloca tutta la realtà. Infatti, che i contenuti siano strettamente empirici o ipotetici (come nel caso delle asserzioni altrui), che essi siano naturali e originari oppure modificati, falsati ed erronei, resta il fatto che essi *sono* in quanto sono delle esperienze, in quanto si trovano sul piano dell'esperienza. Per comprendere il significato di questa frase bisogna però comprendere cosa significa essere delle esperienze, trovarsi sul piano dell'esperienza.

---

<sup>58</sup> R. Willy, *Der Empiriokritizismus als einzig wissenschaftliche Standpunkt*, in «Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie», XX, (1896), pp. 55-86, pp. 191-225, pp. 261-301, p. 261.

### 1.3.2 Esperire, rappresentare, trovare

Se nel paragrafo precedente ci interessava l'esperienza in quanto piano che abbraccia tutta la realtà, l'esperienza come totalità dei *contenuti* esperiti, ciò che vogliamo adesso mettere in luce è il significato di questo *essere esperiti*, ovvero quella caratteristica fondamentale che appartiene tanto alla totalità dell'esperienza, quanto a ognuno dei suoi singoli contenuti, e che fa sì che essi siano – appunto – *esperienze*.

Se parlando di “esperienza” in questo senso Avenarius intende il piano su cui si dà tutta la realtà, è ovvio che egli non intende riferirsi all’«esperienza come “mezzo conoscitivo” nel senso delle teorie (particolari) della conoscenza imperanti e intimamente del tutto metafisiche»<sup>59</sup>, né all’«esperienza come “percezione” impelagata nell'opposizione – intimamente altrettanto metafisica – tra “esterno” ed “interno”»<sup>60</sup>. Il tratto distintivo dell'esperienza in questo senso non è dunque l'essere percepito, la conoscenza sensoriale. L'esperienza non è quella specifica modalità con cui il nostro corpo, e in particolare alcuni suoi organi, entrano in rapporto con ciò che ci circonda, con l’“esterno”, ma corrisponde a quello che un immanentista come Wilhelm Schuppe – vicino alle posizioni di Avenarius e Mach – definisce «il mero avere nella coscienza [*das bloÙe im Bewusstsein Haben*]]»<sup>61</sup>. Anche volendo, Avenarius non può impiegare simili espressioni a causa della loro ambiguità, dovuta essenzialmente alla preposizione “nella”. Infatti, se il tratto distintivo di tutto ciò che si colloca sul piano dell'esperienza viene caratterizzato nei termini di un essere o avere *nella* coscienza, tale coscienza si presenta come qualcosa che non è a sua volta su questo piano, ma a cui questo piano appartiene. In effetti lo stesso Schuppe – pur sottolineando di intendere con l'espressione «mero avere nella coscienza» solo «l'effettivo e concreto vissuto [*das wirklich und tatsäclich Erlebte*]]»<sup>62</sup>, e pur rimarcando che «si commette un errore quando si intende la proposizione secondo cui il mondo è nell'io [...] come se l'io fosse un recipiente all'interno dei cui confini il mondo si troverebbe»<sup>63</sup> – dovette assistere al fraintendimento in senso idealistico della sua filosofia. Tale circostanza doveva sicuramente costituire un motivo in più per Avenarius (che preferiva «non essere capito affatto, piuttosto che essere capito male»<sup>64</sup>) per evitare ogni espressione che chiamasse in causa la coscienza o simili termini facilmente equivocabili<sup>65</sup>.

<sup>59</sup> *Bemerkungen*, XVIII, p. 401. Le «teorie particolari della conoscenza» sono «tutte le teorie che in misura maggiore o minore si basano solo sulla determinazione, o sulla *fondazione* di ciò che l'autore o la scuola a cui egli si rifà intendono con “conoscenza». A queste Avenarius oppone la propria filosofia come «teoria generale della conoscenza», «che ha per oggetto il conoscere secondo il suo concetto generale» (cfr. *Kritik*, vol. I, p. 7).

<sup>60</sup> *Bemerkungen*, XVIII, p. 401.

<sup>61</sup> W. Schuppe, *Erkenntnistheoretische Logik*, Bonn, 1878, p. 143.

<sup>62</sup> *Ibid.*

<sup>63</sup> W. Schuppe, *Die Bestätigung des naive Realismus. Offener Brief an Herrn Prof. Dr. Richard Avenarius*, in «Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie», III (1893), pp. 365-388, p. 371. Cfr. Id. *Erkenntnistheoretische Logik*, cit., p. 72.

<sup>64</sup> *Kritik*, vol. I, p. XXV.

<sup>65</sup> Ad ogni modo la differenza tra il pensiero di Avenarius e quello degli immanentisti come Schuppe non è solo

Ma al di là delle cautele necessarie per non essere frainteso, la difficoltà nel definire o anche semplicemente nel nominare, quel che secondo Avenarius è il tratto fondamentale dell'esperienza è ad esso intrinseca. Infatti, se quel che si vuole mettere in evidenza è qualcosa che appartiene a tutti i contenuti che sono sul piano dell'esperienza, ovvero a tutta la realtà e ad ogni conoscenza, questo “qualcosa” non è un vero e proprio tratto *distintivo*, in quanto non esisterebbe nessun contenuto che non sia dotato di tale tratto. Se per Avenarius è un principio fondamentale del linguaggio – il «principio del contrasto»<sup>66</sup> – il fatto che ogni contenuto «è ciò che è solo in contrapposizione ad uno differente, e che è tanto più decisamente ciò che è, quanto più contrasta con l'altro»<sup>67</sup>, è naturale che qualcosa che non contrasti con nulla, come il modo d'essere dell'esperienza in generale, non venga notato, tanto da non avere nemmeno una denominazione propria. Per questo motivo, quand'anche si voglia indicare e nominare tale carattere generale proprio di ogni contenuto, esso risulta praticamente indefinibile, così che riusciamo a descriverlo solo tangenzialmente, impiegando espressioni spurie ed ambigue, nate per indicare qualcos'altro e dotate di una molteplicità di significati differenti, com'è appunto il termine “esperienza”.

Già nelle pagine precedenti, parlando del concetto naturale di mondo, avevamo avuto modo di vedere come la totalità di ciò che viene esperito dal concreto punto di vista empiriocritico sia chiamata “il trovato” (*das Vorgefundene*). Più in generale, nelle sue opere Avenarius adotta frequentemente le diverse declinazioni del verbo “*vorfinden*” in alternativa o assieme a quelle del verbo “*erfahren*”, esperire. Pertanto riflettere sul significato di questo “trovare” ci può aiutare a comprendere più nel dettaglio cosa sia l'esperienza per Avenarius.

Già a un primo sguardo l'espressione “*vorfinden*” richiama alla mente un altro termine tipico del linguaggio filosofico, ovvero “*vorstellen*”, “rappresentare”. I due lemmi condividono infatti la proposizione “*vor*” – che significa “davanti”, “di fronte” –, mentre si differenziano per i due verbi ad essa correlati: “trovare” [*finden*] nel primo caso e “porre” [*stellen*] nel secondo.

L'affermazione che l'esperienza, la realtà, è ciò che *troviamo di fronte* a noi, non sembra tanto

---

terminologica, perché dietro le diverse scelte lessicali si nascondono comunque concezioni diverse. Infatti nel già citato articolo *Die Bestätigung des naive Realismus* Schuppe da un lato ribadisce continuamente l'affinità delle sue idee con quelle di Avenarius, ma dall'altro gli imputa di non avere messo nella giusta luce il significato dell'io e della coscienza, intesi non come l'io individuale, ma come «il momento generico della coscienza in assoluto [*das generische Moment des Bewusstseins überhaupt*]», che è «contenuto» ed «operante» in ogni io individuale (W. Schuppe, *Die Bestätigung des naive Realismus*, cit., p. 379). Questo appunto mosso da Schuppe al fondatore dell'empiriocriticismo non poteva non provocare una replica da parte di Avenarius, che infatti risponde dalle pagine della sua rivista in modo conciso ma non per questo meno efficace. O l'“io” di cui parla Schuppe è un determinato contenuto dell'esperienza, e allora, se non è compreso nella concezione del mondo dell'empiriocriticismo, questo significa tutt'al più che la descrizione che l'empiriocriticismo fa dell'io non è completa (cosa che non aspira ad essere), e che possibile integrarla, senza mutarla nella sostanza. Oppure l'“io” di cui parla Schuppe è un valore sovraempirico e in quanto tale è destinato ad incorrere nella stessa eliminazione cui vanno incontro tutti i contenuti metafisici nel corso del tempo. Cfr. R. Avenarius, *Anmerkung zu der Abhandlung von R. Willy*, cit., pp. 30-31.

<sup>66</sup> *Kritik*, vol. II, p. 76.

<sup>67</sup> *Ibid.*

diversa dall'affermazione che essa è ciò che è *posto di fronte* a noi. Ed in effetti possiamo pensare che Avenarius avrebbe anche potuto esprimersi dicendo che la realtà corrisponde alla totalità dell'esperienza nel senso che essa è l'insieme delle nostre rappresentazioni, delle nostre "*Vorstellungen*". L'ostacolo a questo modo di esprimersi era però costituito dalla piega presa dal concetto di rappresentazione nel corso della storia della filosofia. Tra i numerosi sistemi di pensiero cui Avenarius si oppone, quello che possiamo considerare il principale contraltare polemico dell'empiriocriticismo è infatti la filosofia di Arthur Schopenhauer e la sua concezione del mondo come rappresentazione, come *Vorstellung*<sup>68</sup>.

Avenarius sente il bisogno di contrapporsi non tanto all'idea che il carattere generale dell'esperienza sia il rappresentare nel senso dell'avere di fronte, quanto piuttosto ad un certo modo di intendere questo rappresentare, questo avere di fronte. L'affermazione che il mondo è rappresentazione, infatti, si accompagna spesso alla specificazione che esso è *mera* rappresentazione<sup>69</sup>. Il problema consiste cioè nel far passare nel concetto di rappresentazione – in particolare tramite l'attributo "mera", "*bloße*" – l'idea che la nostra esperienza sia qualcosa di solamente apparente, soggettivo, interiore, il frutto di una creazione delle facoltà umane, dell'immaginazione, dietro cui si nasconderebbe qualcosa come la "vera realtà" oltre l'apparenza.

Il rischio nel parlare di "rappresentazione" per quel che riguarda l'esperienza è quindi la possibilità che questo termine rechi con sé l'immagine per cui i contenuti esperiti sarebbero come un velo *posto di fronte* ai nostri occhi ad occultarci la vista di ciò che dovremmo cercare di conoscere, o di ciò che – pur costituendo la "vera realtà" – non sarebbe mai conoscibile.

La decisione di non ricorrere ai termini "*vorstellen*" e "*Vorstellung*" da parte di Avenarius è dunque comprensibile innanzitutto in opposizione all'idea che il nostro avere a che fare sempre e solo con esperienze, con esperiti, implichi una sorta di svalutazione, interiorizzazione o psichizzazione del mondo e della realtà empirica come qualcosa che sarebbe appunto "solo"

---

<sup>68</sup> Si veda specialmente *Weltbegriff*, pp. 72 sgg. e pp. 121 sgg. In particolare Avenarius rivolge le sue critiche all'applicazione del concetto di causalità alle nostre esperienze portata avanti da Schopenhauer ne *La quadruplici radice del principio di ragione sufficiente* (1813), opera cui Avenarius dedicò anche la *Vorlesung* del semestre invernale 1883-1884 (cfr. *Nachlass, Kasten 10*). L'applicazione del concetto di causa all'esperienza conduce infatti all'idea che le nostre sensazioni sarebbero l'*effetto* dell'azione del mondo esterno sui nostri organi di senso, e che – in quanto tali – esse sarebbero localizzate *nei* nostri organi di senso. Una volta collocate le nostre sensazioni all'interno degli organi di senso, l'esperienza risulta qualcosa di "interno" e soggettivo, che deve essere proiettato all'"esterno" per costruire la nostra esperienza del mondo. La necessità del meccanismo di "proiezione" di queste sensazioni dall'"interno" della nostra esperienza all'"esterno" del mondo che ci circonda, che Schopenhauer costruisce sempre a partire dalla categoria intellettuale della causalità, per Avenarius nasce quindi solo a partire dall'errore originario costituito dall'applicazione del concetto di "causa" al rapporto tra fisico e psichico, il quale conduce necessariamente alla localizzazione delle esperienze *nell'uomo* (cfr. *Weltbegriff*, p. 65). L'uso dei termini *vorstellen* e "*Vorstellung*" è dunque compromesso dal legame con l'impostazione causale del problema, che fa sì che la "*Vorstellung*" si presenti come un contenuto "interno" e soggettivo, che verrebbe proiettato all'esterno in modo da nascondere piuttosto che svelare il mondo nella sua effettività, il quale *di per sé* rimarrebbe sconosciuto e inconoscibile.

<sup>69</sup> Cfr. *Weltbegriff*, p. 50.

rappresentato e non effettivamente esistente<sup>70</sup>.

Stabilito dunque che l'esperire è un trovare di fronte e non un “mero” rappresentare o inventare, possiamo cercare un'ulteriore caratterizzazione di questo “trovare” nei passi che Avenarius dedica alla differenza tra la prospettiva cosiddetta “assoluta” e quella “relativa”. Se in precedenza abbiamo detto che è impossibile ottenere una determinazione generale dell'esperienza confrontandola con ciò che non è esperienza, perché l'esperienza abbraccia tutta la realtà, l'unica strada percorribile sembra risiedere nella possibilità di confrontare l'esperienza in generale con qualcosa di più limitato internamente ad essa. In questo modo il carattere dell'esperienza verrebbe definito, per così dire, non tramite la sua differenza con un altro *genere* di realtà, di conoscenza, etc., ma tramite la contrapposizione tra esso e una sua *specificazione*. Ed è proprio in questo senso che possiamo leggere i passi del *Menschliche Weltbegriff* in cui Avenarius delinea la differenza tra prospettiva assoluta e prospettiva relativa. In realtà il discorso che riguarda queste due prospettive viene sviluppato da Avenarius quando si tratta di descrivere i diversi modi di considerare i componenti dell'ambiente. Ciò non toglie che qualsiasi contenuto del piano dell'esperienza – dunque anche i sentimenti, pensieri, e più in generale tutto ciò che rientra sotto l'“io” – possa essere visto sia da una prospettiva assoluta che da una relativa.

Ecco dunque come Avenarius descrive le due prospettive. Nella prima, l'assoluta, «io osservo esclusivamente un componente dell'ambiente, o due – nel caso voglia determinare questi due e i loro rapporti reciproci –, e li considero (loro e i loro rapporti) *come qualcosa di assoluto*, che io “afferro” [*nehme*] semplicemente così come si “dà”, e che “descivo” così come “trovo” [*vorfinde*]. In questo caso l'“io” non viene preso in considerazione ed il componente dell'ambiente non è in relazione con me, l'osservante e il descrivente»<sup>71</sup>. Nella seconda prospettiva, invece, «osservando il componente dell'ambiente, io rifletto allo stesso tempo sulla natura dell'io che è “coinvolto” in questa osservazione e osservo il componente dell'ambiente non più “in sé e per sé”, ma “in sé e per me” – *come qualcosa di relativo*, che devo “afferrare” come parte di una relazione, di cui l'individuo, il così detto io, costituisce l'altro membro, e che io non posso più descrivere come qualcosa che si possa “dare” al di fuori di questa relazione»<sup>72</sup>.

Quel che bisogna immediatamente mettere in chiaro è che dal punto di vista di Avenarius è *la prospettiva relativa a presupporre l'assoluta e non viceversa*. Ovvero, la prospettiva assoluta non nasce nel momento in cui, partendo da una prospettiva relativa, si *astragga* dal soggetto, ma è la prospettiva relativa a svilupparsi da quella assoluta nel momento in cui ad essa si *aggiunge* la considerazione del soggetto. Avremo tempo e modo di approfondire in che termini si verifichi tale

<sup>70</sup> Cfr. *infra*, par. 14.2.7, p. 261.

<sup>71</sup> *Weltbegriff*, p. 15. Il corsivo è mio.

<sup>72</sup> *Ibid.* Il corsivo è mio.

“aggiunta” del soggetto. Ciò che ci interessa in questa sede è riflettere su questo “darsi” ed “essere trovato” dei componenti dell'ambiente (ma il discorso vale, come detto, per qualsiasi contenuto del piano dell'esperienza) *come qualcosa di assoluto*.

Dire che i componenti dell'ambiente, e più in generale gli elementi dell'esperienza, vengono trovati come qualcosa di *assoluto* vuol dire affermare che essi non rimandano oltre se stessi, che non rimandano cioè né a degli *oggetti* che verrebbero *trovati*, né a un *soggetto* che di questi oggetti sarebbe il *trovante*. Proprio perché il carattere fondamentale dell'esperienza è il darsi al di là di ogni riferimento a un soggetto e a un oggetto, in una pagina Avenarius afferma che sarebbe preferibile parlare di «trovamento [*Vorfindung*]» piuttosto che di «trovato [*Vorgefunden*]»<sup>73</sup>, dal momento che quest'ultimo termine dà appunto l'impressione che ci sia un oggetto che viene *trovato* e, conseguentemente, un soggetto che *trova* tale oggetto.

Se quindi in precedenza abbiamo determinato l'esperienza come ciò che viene trovato in opposizione a ciò che verrebbe “solo” rappresentato, adesso possiamo determinare ulteriormente questo “trovare” nel senso che l'esperienza non è solo ciò che viene trovato, ma è anche qualcosa che si esaurisce nel suo essere trovato, in quanto non rimanda ad un soggetto o a un oggetto che siano oltre, al di là o accanto l'insieme dei contenuti che costituisce la “*Vorfindung*”.

Riassumendo, ciò che caratterizza l'intero piano dell'esperienza e tutti i diversi contenuti che si danno in esso, e che fa sì che tanto l'intera esperienza quanto le singole esperienze siano appunto degli esperiti, non è la determinazione specifica dell'essere percepiti ma il tratto assolutamente generale che corrisponde al fatto stesso che questi contenuti *si diano*, al di là di ogni ulteriore rimando ad un soggetto esperiente o ad un oggetto che verrebbe esperito; è il loro essere trovati e non “solo” rappresentati.

---

<sup>73</sup> Cfr. *Weltbegriff*, p. 119.

## 2. L'introiezione

### 2.1 Lo sdoppiamento originario

Nel capitolo precedente abbiamo cercato di fissare i concetti cardine su cui si regge il sistema di pensiero avenariusiano. Abbiamo quindi messo in luce il punto di vista proprio dell'empiriocriticismo, i contenuti fondamentali che si ottengono da questa prospettiva, nonché le prime accezioni che il termine esperienza assume in tale orizzonte. Per addentrarci più a fondo nella filosofia di Avenarius, per capire come si rapportano tra loro i concetti fin qui individuati, così da afferrare il complesso equilibrio interno al sistema di pensiero empiriocritico, è ora necessario introdurre il contrappunto polemico di tale pensiero. È necessario cioè chiarire qual'è la via che, partendo dal nostro quotidiano punto di vista, conduce l'uomo a smarrirsi tra le nebbie filosofiche; quali sono gli errori e le incomprensioni che inducono a falsificare i componenti del concetto naturale di mondo e a rovesciare i loro rapporti reciproci.

Per Avenarius i principali sbagli che la filosofia e, più in generale, il pensiero umano hanno compiuto nel corso della loro storia sono attribuibili ad una radice comune, ad un “peccato originale” che ci ha portato ad abbandonare l'ingenua consapevolezza dell'unità della nostra esperienza. Compito dell'empiriocriticismo è quindi rintracciare il momento in cui la consapevolezza di tale unità è stata smarrita, risalendo allo «sdoppiamento originario [*Urverdoppelung*]»<sup>74</sup> da cui si dipartono le innumerevoli fratture che ormai percorrono o sembrano percorrere il piano un tempo unitario della nostra esperienza.

#### 2.1.1 Il linguaggio

Se ogni essere umano condivide originariamente la concezione naturale del mondo, se non vi è altra realtà e altra conoscenza che quella costituita dal piano dell'esperienza, bisogna comprendere dove si annidino in questa concezione e su questo piano i germi di quella patologia del pensiero che per Avenarius è la storia della filosofia.

L'anello debole della nostra naturale esperienza, come si può immaginare, non è dato da ciò che noi effettivamente troviamo – l'insieme di io e ambiente – ma dal fattore ipotetico che si inserisce su questo trovato: «il pericolo di determinare l'esperienza in senso duplice [*doppelsinnig*] e contraddittorio [*widersinnig*] [...] nasce per l'appunto solo con l'assunto dei contenuti di asserzione

---

<sup>74</sup> *Weltbegriff*, p. 41.

in relazione agli altri individui»<sup>75</sup>. Sin d'ora possiamo quindi osservare come Avenarius non esiti a individuare nel tema del linguaggio la questione fondamentale che bisogna dirimere per venire a capo dei problemi filosofici.

Come abbiamo già visto quando abbiamo parlato degli altri uomini, Avenarius non intende però rigettare l'ipotesi contenuta nel concetto naturale di mondo in virtù del suo carattere ipotetico, della sua inverificabilità. Il problema, infatti, non è «l'assunto secondo il quale i movimenti (e suoni) del mio prossimo per me significano *qualcos'altro* che non semplici movimenti»; il problema è piuttosto che «questa assunzione generale di un *qualcos'altro* in relazione al mio prossimo può essere portata avanti in diverse forme particolari»<sup>76</sup>. Non è il linguaggio in sé a minare l'esperienza naturale, ma sono le conclusioni a cui conduce un'interpretazione errata dell'essenza del linguaggio che trasformano questa esperienza in quel labirinto nel quale la filosofia si è cacciata e da cui non riesce più a uscire. È per questo che «la determinazione di questo rapporto [quello tra asserzioni e individuo] può essere descritta, in un certo senso, come il compito filosofico *κατ'ἐξοχήν*»<sup>77</sup>.

### 2.1.2 La fusione dei punti di vista<sup>78</sup>

Come abbiamo avuto modo di riportare, l'interpretazione secondo cui i movimenti altrui sono asserzioni consiste nel considerare che essi “si riferiscono a loro volta a suoni e rumori, o ad un sapore, o ad un volere, una sensazione, etc. *esattamente come accade per le mie parole ed i miei atti*”<sup>79</sup>.

Avenarius afferma che «l'ipotesi delle asserzioni diviene problematica quando il contenuto di

---

<sup>75</sup> *Weltbegriff*, p. 64. Nella citazione in questione, e in ogni altra occorrenza, ho sostituito alla dicitura “valori E” (*E-Werte*) il corrispettivo “contenuti di asserzione”. Avenarius scrive infatti che «ogni valore passibile di descrizione, fintanto che esso viene assunto come contenuto di un'asserzione di un altro individuo umano, lo indichiamo semplicemente con E» (*Kritik*, vol. I, p. 15). Con “valori E” Avenarius non intende quindi niente di diverso dai “contenuti di asserzioni”. Considerando ciò, la mia decisione di riportare l'espressione “valori E” al suo significato originario è dovuta principalmente alla necessità di evitare che il ricorso a queste formule faccia perdere di vista ciò di cui si sta effettivamente parlando. Questa necessità è tanto più forte nel caso dell'espressione “valori E” perché il venir meno del riferimento alle “asserzioni” tende ad occultare il fatto che il discorso di Avenarius si muove costantemente attorno allo snodo fondamentale costituito dal linguaggio umano. Dal momento che uno degli obiettivi di questa tesi è proprio mettere in rilievo questa centralità del tema del linguaggio nella filosofia empiriocritica, per mantenere l'attenzione sul fatto che i “valori E” sono i “contenuti di asserzione”, senza appesantire il discorso ricordando continuamente questo loro significato, ho ritenuto preferibile sostituire direttamente un'espressione con l'altra.

<sup>76</sup> *Weltbegriff*, p. 26.

<sup>77</sup> *Weltbegriff*, p. 67.

<sup>78</sup> Anche se il problema della fusione dei punti di vista viene tematizzato in maniera estesa solo nel *Menschliche Weltbegriff*, una sua anticipazione si può trovare già nella *Kritik der reinen Erfahrung*, in una delle prime note del secondo volume. Cfr. *Kritik*, vol. II, pp. 426 sgg. Oltre alle due pubblicazioni principali di Avenarius, la prova del ruolo cardine che il problema dei punti di vista assume nella definizione dell'empiriocriticismo come sistema di pensiero si trova anche negli ultimi appunti stesi da Avenarius prima della scrittura della *Kritik* (cfr. *Nachlass*, *Kasten* n. 8), nonché nella *Vorlesung* tenuta da Avenarius nel semestre invernale 1884-1885, che costituisce la prima elaborazione compiuta delle tematiche empiriocriticiste dopo i numerosi tentativi di stesura portati avanti negli anni tra il '79 e l'83. Cfr. R. Avenarius, *Nachlass*, *Kasten* n. 10.

<sup>79</sup> Cfr. *supra*, par. 1.2.3, p. 21.

questa ipotesi diviene *qualcosa di essenzialmente diverso dal contenuto della nostra esperienza riferito ad un secondo individuo*<sup>80</sup>. Questo significa che, se da un lato, per assumere che i movimenti altrui abbiano un significato non solo meccanico, io devo proiettare su questi individui ciò che vale per me stesso, dall'altro lato io non posso attribuire ad essi niente di più e niente di diverso di ciò che vale per me stesso: ovvero lo stesso rapporto che c'è tra i miei gesti e i miei pensieri, sentimenti, etc.; la stessa struttura dell'esperienza; lo stesso legame che sussiste tra me e gli altri elementi del concetto naturale di mondo; etc.

Come sappiamo, la mia esperienza naturale è formata da tre costituenti fondamentali: l'io,

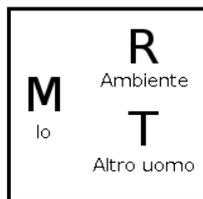


fig. 1

l'ambiente e gli altri uomini. Tali costituenti vengono simboleggiati da Avenarius rispettivamente con le lettere M, R e T<sup>81</sup>. Pertanto, considerando un caso semplificato, *dal mio punto di vista* io trovo: me stesso (M), un qualsivoglia componente dell'ambiente (R) ed un altro uomo (T) (fig. 1)<sup>82</sup>.

Ora, assumere che i movimenti di questo individuo T hanno un significato non solamente meccanico, significa assumere che T sia simile a me, ovvero che ciò che vale per me dovrà valere anche per lui. Far valere ciò che vale per me anche per l'altro vuol dire, per Avenarius, immaginarmi al posto dell'altro, così che quella che è la *mia* esperienza – «ovvero l'esperienza a cui appartiene il mio io»<sup>83</sup> – diviene la *sua* esperienza – ovvero l'esperienza a cui appartiene il *suo* io. Quando io voglio vedere l'altro uomo T come simile a me stesso mi sposterò quindi idealmente *con il mio punto di vista* al posto di T. In questo modo, però, l'io non sarà più M, ma T; viceversa l'altro uomo non sarà più T, ma M; e più in generale l'esperienza, ciò che viene trovato da questo *punto di vista traslato*, non sarà più costituita da M, R e T, ma da T, R ed M (fig. 2). In tal modo l'esperienza, pur essendo stata “tragheggiata” da M a T, ha mantenuto il suo contenuto naturale,

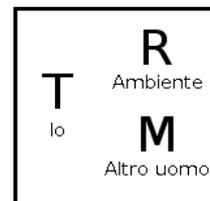


fig. 2

<sup>80</sup> *Weltbegriff*, p. 65. Il corsivo è mio.

<sup>81</sup> Cfr. *Weltbegriff*, p. 23. Non è chiaro perché Avenarius adoperi queste lettere per simboleggiare l'io, l'ambiente e gli altri uomini. Per quel che riguarda l'ambiente, negli appunti che precedono la *Kritik* e il *Weltbegriff* esso compare spesso indicato con la lettera “U” di *Umgebung*. Il fatto che nelle stesure definitive delle sue opere Avenarius abbia adottato invece la lettera “R” può essere interpretato come una abbreviazione o del tedesco “*Reiz*”, “stimolo”, (cfr. *Nachlass*, *Kasten* 10), o del latino “*res*”, cosa (cfr. *Nachlass*, *Kasten* 8). Più complesso è il discorso che riguarda la scelta delle lettere “M” e “T” per l'io e gli altri uomini. Un'ipotesi è che esse siano l'abbreviazione dei termini italiani “me” e “te”. Avenarius, infatti, veniva spesso nel Belpaese per le vacanze e per rimettersi dai numerosi malanni che lo affliggevano, ed è forse proprio nel corso di questi viaggi che aveva appreso la lingua (nel *Nachlass* è contenuta anche una sua poesiola composta in italiano). Molti dei termini coniatati da Avenarius per le sue opere più che latinismi appaiono proprio italianismi, così che non appare troppo azzardato rimandare all'italiano per spiegare anche il significato dei simboli “M” e “T”.

<sup>82</sup> Le immagini esplicative che proponiamo sono una nostra sintesi e rielaborazione di diverse figure che Avenarius adopera per visualizzare lo scambio dei punti di vista. Si vedano ad esempio l'immagine in *Weltbegriff*, p. 69 o le formule usate per esprimere sinteticamente le diverse coordinazioni empiriocritiche in *Weltbegriff*, pp. 86 sgg., nonché i già citati appunti contenuti nella *Kasten* 8 del *Nachlass*, dove Avenarius disegna schematicamente il rapporto tra «osservatore», «res» e «alter ego».

<sup>83</sup> Cfr. *Weltbegriff*, p. 83.

la sua struttura originaria; è stato cioè rispettato l'imperativo di non assumere *qualcosa di essenzialmente diverso dal contenuto della nostra esperienza in riferimento ad un altro individuo*.

Come abbiamo detto, l'assunto del significato non solo meccanico dei movimenti altrui può però essere declinato in più forme. In particolare, l'altra forma che prende tale assunto nasce dall'errore di volersi calare nel punto di vista dell'altro mantenendo al contempo il proprio. Nasce cioè dal tentativo di vedere l'altro *allo stesso tempo* come un io e come un altro uomo. Ma cosa accade concretamente quando si cerca di conciliare queste due prospettive per Avenarius inconciliabili? Come nel caso precedente, quando con il proprio punto di vista ci si cala nei panni di un altro uomo, la nostra esperienza diviene l'esperienza dell'altro; ovvero come noi troviamo noi stessi, l'ambiente e gli altri uomini, così anche quest'altro uomo trova se stesso, l'ambiente e gli altri uomini. Il

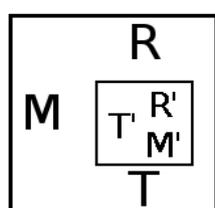


fig. 3

problema fondamentale è però che, mentre questa esperienza viene proiettata su T, mentre questi acquisisce un proprio punto di vista, egli resta allo stesso tempo una *parte* della nostra esperienza, qualcosa che viene trovato dal *nostro* punto di vista. In questo modo non accade più che la *mia esperienza* diviene la *sua esperienza*, ma accade che *all'interno della mia esperienza* si sviluppa un'altra

esperienza (fig. 3). Per usare le parole di Friedrich Raab: «quando M intende esperire ciò che viene trovato da T si sposta al punto di vista di quest'ultimo restando però in parte al proprio, lasciando [...] l'individuo T all'interno del suo, di M, ambiente originario; in questo modo M unisce le parti costitutive di due esperienze che non sono mai esperibili insieme e si trova così a dover cercare di conciliare queste [esperienze], e lo fa mettendole l'una dentro l'altra»<sup>84</sup>.

Invece di riferire il contenuto della nostra esperienza ad un secondo individuo, come accadeva nel caso precedente, adesso la nostra stessa esperienza viene falsificata introducendo in essa qualcosa che in effetti noi non *esperiamo* mai, ovvero l'esperienza dell'altro. Della *sua* esperienza – ovvero di quell'esperienza cui l'altro appartiene come io – io non ho infatti nessuna esperienza, l'unico modo in cui posso pensarla è mettendomi al suo posto, proiettando la *mia* esperienza su di lui. Ma se non appena mi pongo dal suo punto di vista la *mia* esperienza diviene la *sua* esperienza, non potrò mai avere le due esperienze insieme, né tanto meno l'una dentro l'altra. Quel che accade grazie all'indebita fusione dei due punti di vista – il mio personale per cui io trovo me stesso, l'ambiente e l'altro uomo, e quello dell'altro uomo per cui egli, *pur restando un altro*, una parte della mia esperienza, trova a sua volta se stesso, l'ambiente e gli altri uomini – è invece proprio la compresenza di più esperienze e, con ciò, il già citato «sdoppiamento originario»<sup>85</sup> dell'esperienza. Adesso, infatti, non ho più a che fare con un piano dell'esperienza unitario, perché al suo interno si è

<sup>84</sup> F. Raab, *Die Philosophie von Richard Avenarius*, cit., p. 60.

<sup>85</sup> *Weltbegriff*, p. 41.

sviluppato *un altro piano* dell'esperienza – anzi, tanti piani dell'esperienza quanti sono gli altri uomini – tramite una vera e propria «creazione dal nulla»<sup>86</sup>.

La confusione tra i punti di vista non si limita però soltanto al modo in cui io vedo gli altri uomini. Dopo che il tentativo di assumere allo stesso tempo il mio punto di vista e quello di un altro ha falsificato la mia esperienza, introducendo al suo interno un'esperienza – per così dire – di secondo livello, adesso – in virtù dell'assunto della somiglianza che sussiste tra me e gli altri uomini

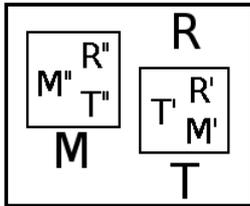


fig.4

– quei contenuti falsati che si sono generati in relazione agli altri uomini vengono applicati anche alla mia stessa esperienza, anche a me stesso; «così quel che potrebbe ancora esser valido per M riguardo a T e per T riguardo a M, vale anche per M e T riguardo a se stessi»<sup>87</sup>. Ovvero, se per M potrebbe ancora essere sensato affermare che l'esperienza di T (T', R', M') è una parte

della sua (di M) esperienza, quel che sembrerebbe inconcepibile, ma che pur accade, è che M inizia a considerare anche la *propria* esperienza, soltanto come una parte di qualcosa di più ampio. Nel momento in cui M si interpreta in analogia con T, piuttosto che interpretare T in analogia con se stesso, la sua (di M) esperienza non coincide più con il piano su cui si esplica tutta la realtà (M, R, T), ma è costituita anch'essa da una sorta di esperienza di secondo livello (M'', R'', T'') che rispecchia tale piano, duplicandolo (fig. 4). Questo significa che attraverso lo scambio dei punti di vista noi non assumiamo solo *qualcosa di essenzialmente diverso dal contenuto della nostra esperienza in riferimento ad un altro individuo*, perché invece di interpretare l'altro a partire da noi stessi interpretiamo noi stessi a partire da una falsa comprensione dell'altro, e così giungiamo al paradosso di assumere *qualcosa di essenzialmente diverso dal contenuto della nostra esperienza* anche in riferimento a noi stessi, alla nostra esperienza.

### 2.1.3 L'esperienza nell'uomo

Come risultato della confusione dei punti di vista abbiamo quindi ottenuto che a delle *parti* (M e T) dell'originario piano dell'esperienza viene attribuito un *altro* piano dell'esperienza, un “trovato” di secondo livello. Ma in che senso questa nuova esperienza viene attribuita ai due individui M e T? Che rapporto c'è tra questi e ciò che essi trovano?

Scrivono Avenarius: «nella misura in cui la voce di T viene dal suo interno, ed egli stesso localizza determinati sentimenti in organi del suo corpo che in generale appartengono al suo interno – M trasferisce i contenuti delle asserzioni che attribuisce a T in qualche parte nel suo [di T] interno; e tutto ciò tanto più facilmente in quanto essi in effetti non sono trovabili all'esterno di T»<sup>88</sup>. Il modo

<sup>86</sup> *Bemerkungen*, XVIII, p. 159.

<sup>87</sup> *Weltbegriff*, p. 30.

<sup>88</sup> *Weltbegriff*, p. 28.

in cui viene originariamente spiegato il presentarsi tramite le asserzioni di un'altra esperienza sul piano della mia esperienza naturale è dunque una localizzazione di questa esperienza di secondo livello *nel* prossimo. «Adesso M mette – inconsapevolmente, istintivamente, indifferentemente – dentro l'altro uomo T la percezione delle cose empiriche da lui (M) trovate, così come il pensare, il sentimento e la volontà; e – dal momento che tutto ciò è quel che chiamiamo esperienza o conoscenza – anche l'esperienza e la conoscenza in generale»<sup>89</sup>. «Il tratto distintivo e caratterizzante» di questo punto di vista «si lascia dunque riassumere in due parole: “in noi”»<sup>90</sup>.

Proprio per sottolineare come il sorgere di un'altra esperienza all'interno del piano naturale dell'esperienza si presenti come una «introduzione [*Einlegung*]» di tale esperienza *nell'*altro, Avenarius designa questo sdoppiamento originario con il termine «introiezione [*Introjektion*]»<sup>91</sup>. «È questa introiezione che in generale fa del “davanti a me” un “in me”, del “trovato” [*Vorgefundenen*] un “rappresentato” [*Vorgestellt*], dei “componenti dell'ambiente (reale)” i “componenti di un pensare (ideale)”, dell’“albero” con la sua energia meccanica un “fenomeno” fatto della stessa materia di cui sono fatti i sogni»<sup>92</sup>.

In virtù dell'introeiezione quella che era l'esperienza originaria viene dunque introdotta prima dentro l'altro uomo e poi in me stesso. Le conseguenze di questa introduzione dell'esperienza nell'individuo sono molteplici. Innanzitutto «dopo che M grazie all'introeiezione ha dato [*geschaffen*] a T un mondo interiore [T', R', M'], quest'ultimo si trova contrapposto al mondo empirico trovato da M [M, R, T] – il mondo dell'esperienza – quale mondo esterno; così per M vale l'affermazione: l'individuo T ha un mondo esterno che egli percepisce, esperisce, conosce, ed un mondo interiore che è costituito dalle sue percezioni, esperienze, conoscenze»<sup>93</sup>. Quello che è ed era il mondo dell'esperienza di M, in particolare l'ambiente (R), si trova quindi ad essere l'esperito di T, l'*oggetto* che viene riprodotto nell'esperienza interna di T (R'). In seguito allo “sdoppiamento originario” T si presenta inoltre come punto di congiunzione tra due piani contrapposti, quello della sua esperienza interna e quello costituito dall'esperienza originaria di M. L'individuo T si trova cioè ad essere il tramite tra il mondo esteriore ed il mondo interiore, l'*esperiente* grazie al quale ciò che è *esperito* (R) trapassa nell'*esperienza* (R'). Così facendo T, e di riflesso anche M, non sono più soltanto delle esperienze, dei componenti del concetto naturale di mondo tra gli altri, ma *hanno* un'esperienza, sono coloro che esperiscono, sono i *soggetti* dell'esperienza. Dunque «attraverso l'introeiezione l'unità naturale del mondo empirico viene divisa in due direzioni: in un mondo esterno e in un

---

<sup>89</sup> *Weltbegriff*, p. 27.

<sup>90</sup> *Bemerkungen*, XVIII, p. 150.

<sup>91</sup> *Weltbegriff*, p. 27.

<sup>92</sup> *Bemerkungen*, XVIII, p. 154.

<sup>93</sup> *Weltbegriff*, p. 28.

mondo interno, nell'oggetto e nel soggetto»<sup>94</sup>. Dal momento che – in analogia con T – anche ad M viene attribuito un “mondo interno”, si assiste al paradosso per cui invece «di “dedurre” il significato non solo meccanico dei movimenti altrui dal significato non solo meccanico dei propri movimenti si verifica il contrario: si deduce il significato “idealistico” di ciò che mi circonda a partire dal significato non solo meccanico dei movimenti altrui – e così facendo invece di ricondurre l’“ignoto” al “noto”, si riconduce il “noto” all’“ignoto”»<sup>95</sup>.

L'introiezione non riguarda comunque soltanto le diverse filosofie della conoscenza che nel corso dei secoli si sono arrovelate sul problema dei rapporti tra soggetto e oggetto, nonché tra mondo interno ed esterno, ma anche «la psicologia imperante»: «in questo caso il vago “in noi” viene immediatamente identificato – come c'è da aspettarsi – con quella parte del corpo umano che ha già servito da “sede dell'anima” – con il cervello: così quell'ameccanico che è ancora da accertare viene interpretato come “sensazioni in noi”, che hanno il loro “luogo” nel cervello»<sup>96</sup>. Ma in questo modo i movimenti altrui e ciò che di essi è “ameccanico” (ovvero il loro significato linguistico) invece di essere chiariti sono resi del tutto incomprensibili, perché non si riesce ad afferrare in che modo ciò che essi significano possa trovarsi *nel* cervello. Nel campo della psicologia l'introiezione rende dunque «l'ameccanico, che nel trovato si manifesta libero e chiaro, qualcosa che si trova misteriosamente nel sistema nervoso centrale, un “localizzato” in modo assolutamente oscuro»<sup>97</sup>.

## 2.2 L'esperienza altrui dal punto di vista empiriocritico

### 2.2.1 L’“esperienza”

Se l'unità della mia esperienza si incrina a partire da una comprensione errata del modo di concepire l'esperienza altrui, e se l'introiezione ha tra le sue principali conseguenze l'istituzione dei rapporti tra individuo ed esperienza nei termini di una relazione tra soggetto esperiente ed oggetto esperito, è necessario spiegare che rapporto ci sia, per Avenarius, tra l'individuo e la *propria* esperienza da un lato e tra gli *altri* individui e la *loro* esperienza dall'altro, o – in generale – che rapporto ci sia tra individuo ed esperienza.

Come abbiamo visto, attribuire un significato ai movimenti altrui significa in primo luogo che con l'immaginazione posso spostarmi nel punto di vista di questi individui proiettando su di loro ciò

---

<sup>94</sup> *Weltbegriff*, p. 29.

<sup>95</sup> *Bemerkungen*, XVIII, p. 153.

<sup>96</sup> *Bemerkungen*, XVIII, p. 151.

<sup>97</sup> *Bemerkungen*, XVIII, p. 154.

che esperisco direttamente per me stesso. In questo modo la relazione che nella *mia* esperienza sussiste tra alcuni componenti di questa – ovvero i movimenti del *mio* corpo da un parte e i *miei* pensieri, sentimenti, così come ciò che *mi* circonda dall'altra – viene trasferita all'altro uomo, così che i gesti e le parole di costui – considerato come io – sono allo stesso modo in relazione con i *suoi* pensieri e sentimenti e con ciò che *lo* circonda.

Tutto ciò accade quando mi immagino nel punto di vista dell'altro. Ma questa esperienza dell'altro è appunto solo un'immaginazione, la proiezione in riferimento a un individuo terzo di ciò che io esperisco riguardo a me stesso. «Quando M, con le sue asserzioni, crede di descrivere il trovato di T» quel che accade è che M «si sostituisce [*verwechseln*] a T»<sup>98</sup>, per cui il contenuto dell'esperienza di T è in realtà quello di M. Dunque, quel che c'è di vero, reale ed effettivo nella presunta esperienza dell'altro, dipende e deriva dalla verità, realtà ed effettività della *mia* esperienza; perché è quest'ultima che costituisce il fondamento e il contenuto di quella proiezione. Per tale motivo non esiste una vera e propria conoscenza dell'esperienza dell'altro intesa come esperienza *dal* suo punto di vista, o *del* suo punto di vista, come l'esperienza di ciò che *egli* trova e cui egli appartiene in quanto io. Ogni conoscenza del genere, infatti, si rivela sempre e soltanto la conoscenza di ciò che *io* trovo dal *mio* punto di vista e che eventualmente proietto sull'altro.

In considerazione di ciò, così come del fatto che l'introiezione si sviluppa proprio a partire dal meccanismo dello scambio dei punti di vista, una prospettiva rigorosa e scientifica dovrebbe limitarsi – secondo Avenarius – a ciò che ognuno di noi concretamente esperisce. Questo non significa però che bisogna rinunciare *in toto* a parlare dell'esperienza degli altri individui, quanto piuttosto che dobbiamo rimanere fedeli al modo in cui l'esperienza altrui si presenta nella *nostra* esperienza.

Come si presenta dunque l'esperienza altrui nella nostra esperienza? Innanzitutto essa non è l'esperienza di un altro *io*, ma l'esperienza di un *altro uomo*; pertanto non bisogna cercare di immaginare cosa egli esperisce *in quanto io*, quanto piuttosto – in un certo senso – cosa egli esperisce *in quanto altro*, ovvero in quanto facente parte di quella regione della mia esperienza naturale che io chiamo ambiente, ed in particolare di quell'insieme di componenti dell'ambiente di cui io interpreto i movimenti come dotati di un significato non solo meccanico.

Quel che resta dell'esperienza altrui quando essa non viene più immaginata *in prima persona*, ma osservata, per così dire, *in terza persona* è quindi proprio l'insieme dato dai movimenti altrui e dal loro significato. Tale significato, però, non è più visto nei termini di una relazione tra i gesti e suoni dell'individuo da una parte ed i pensieri, sentimenti e componenti dell'ambiente che costituiscono la *sua* esperienza dall'altra, perché – come sappiamo – se egli è “un altro uomo” non posso attribuirgli

---

<sup>98</sup> *Weltbegriff*, p. 125.

un'esperienza *sua* senza cadere nell'introiezione. Il significare *qualcos'altro* dei movimenti di un altro uomo che fanno parte della *mia* esperienza non deve essere inteso come un *rimandare* di quei gesti e suoni a dei contenuti che fanno parte di un'*altra* esperienza, ma va inteso come un significare di quei movimenti *in sé*, come un loro essere *in sé* delle asserzioni dotate di contenuto.

Quando ho a che fare con gli altri individui nel loro essere “altri” non ho mai a che fare con la loro *esperienza*, ma solo con le loro *asserzioni*, nel senso che le parole e i gesti degli altri individui non *rimandano* alla loro esperienza ma *sono* la loro esperienza, ovvero sono l'unico modo in cui la loro esperienza si dà all'interno della mia esperienza.

È dunque per tenere fede a questa prospettiva “oggettiva” che Avenarius, in relazione agli altri individui, parla esclusivamente di «contenuti delle asserzioni», sottolineando, tramite l'uso costante delle virgolette, che egli si riferisce alle loro comunicazioni linguistiche e non a ciò che essi esperiscono in prima persona. Questa “esperienza”, riportata tra virgolette perché corrispondente alle asserzioni degli altri individui, può essere vista come un ulteriore significato che il termine esperienza assume nelle opere di Avenarius. Un significato che deve essere tenuto separato dall'esperienza nella prima accezione del termine, in quanto, se il piano dell'esperienza costituisce tutta la realtà, l'“esperienza” è solo una parte di essa.

All'inizio della nostra indagine avevamo sottolineato come la nozione di punto di vista adottata da Avenarius dovesse essere intesa in senso letterale e spaziale, ovvero come trovarsi in un luogo da cui si osserva ciò che ci sta di fronte. Adesso possiamo vedere come Avenarius, determinando in questo modo il proprio punto di vista, non voglia solo contrapporsi a tutti coloro che adottano dei punti di vista astratti e generali invece di partire dalla concretezza di ciò che è effettivamente trovato, ma come egli voglia anche sottolineare la necessità – potremmo dire – di “restare al proprio posto”, di mantenersi cioè al proprio punto di osservazione, senza cercare di spostarsi in quello degli altri individui per immaginare cosa essi esperiscano in prima persona. Stando (*stehen*) fermi al proprio posto (*Punkt*), non si dà il via al rischioso gioco dello scambio dei punti di vista, ma ci si limita a descrivere, riportare e analizzare le asserzioni altrui. Adottare e conservare il punto di vista empiriocritico significa quindi anche rifiutare tutti i punti di vista introspettivi, che – identificando l'esperienza con l'interiorità – credono che per comprendere ciò che gli altri individui dicono ed esperiscono si debba risalire a qualcosa che è *dentro* di loro. Dal punto di vista empiriocritico il significato amecanico delle asserzioni altrui non risiede in qualche luogo nascosto, ma è una parte della nostra esperienza naturale, seppur una parte ipotetica. Solo l'introiezione rende tale significato qualcosa di assolutamente inesperibile<sup>99</sup>, e tutt'al più deducibile, inferibile.

---

<sup>99</sup> Cfr. *Bemerkungen*, XVIII, p. 154.

Per questo, mentre da un'angolazione introspettiva il miglior oggetto di studio per comprendere l'esperienza sono io stesso, dal momento che solo il mio interno è dato nella mia esperienza, dalla prospettiva di Avenarius, non essendo l'esperienza qualcosa di “interno”, non c'è bisogno di ricorrere all'introspezione per capire cosa sia la mia esperienza o l'esperienza altrui. Infatti, se per conoscere l'esperienza in generale, la mia esperienza, basta guardarsi attorno dal proprio concreto punto di vista e descrivere ciò che ci troviamo di fronte (come accade nel concetto naturale di mondo), per conoscere l'esperienza altrui basta osservare quel che gli altri individui asseriscono e in particolare ciò che essi asseriscono essere “esperienza”.

### **2.2.2 Le asserzioni e l'ambiente**

Dal mio punto di vista i miei gesti e le mie parole sono, come sappiamo, in relazione tanto con ciò che mi circonda quanto con i miei sentimenti e i miei pensieri. Se guardiamo però alle asserzioni degli altri individui – considerati solo come degli “altri uomini”, ovvero come dei peculiari componenti dell'ambiente – ci rendiamo conto di come esse non possano essere in relazione con i *loro* pensieri e i *loro* sentimenti. I pensieri e sentimenti sono infatti una parte dell'io, e dal momento che nell'esperienza c'è sempre e solo *un* io, gli unici pensieri e sentimenti trovabili dal mio punto di vista sono i *miei*. Tutto ciò, comunque, non significa che gli altri non asseriscano di provare sentimenti ed avere pensieri, né che queste asserzioni non abbiano senso; ma vuol dire solo che i pensieri e le sensazioni degli altri, dal mio punto di vista, coincidono con i gesti e le parole che asseriscono quei pensieri e quelle sensazioni, perché solo i gesti e le parole degli altri si danno nella mia esperienza.

Diversa è la situazione per quel che riguarda la relazione tra le asserzioni e i componenti dell'ambiente. Se dal mio punto di vista i movimenti altrui non possono comunque riferirsi ai componenti dell'ambiente che si danno nella *loro* esperienza, nulla vieta che essi si riferiscano a componenti dell'ambiente che si danno nella *mia* esperienza; nulla vieta, cioè, che quella parte della mia esperienza che sono i movimenti altrui sia in relazione con quell'altra parte della mia esperienza che sono i vari componenti dell'ambiente. Anzi, è proprio uno dei tratti distintivi dell'ambiente il fatto che ad esso possano riferirsi non solo le mie asserzioni, ma anche quelle degli altri. Detto altrimenti, all'interno del piano dell'esperienza la regione o l'insieme dei contenuti che chiamiamo ambiente è caratterizzato, tra le altre cose, dal suo essere – in questo senso – interindividuale.

Riassumendo, si può quindi guardare ai movimenti altrui nel loro significato non solo meccanico da tre punti di vista. 1) Nel primo caso io mi calo con il mio punto di vista nella prospettiva altrui, per vedere cosa significano quelle asserzioni *in prima persona*. In questo modo i gesti dell'altro non sono più una parte della *mia* esperienza, ma sono una parte della *sua* esperienza, che è in relazione

con sentimenti, pensieri e componenti dell'ambiente che sono allo stesso modo parte della *sua* esperienza. 2) Nel secondo caso, invece, io mi calo nella prospettiva altrui mantenendo allo stesso tempo la mia. Così facendo i movimenti altrui restano i movimenti di un altro uomo che è parte della *mia* esperienza, ma vengono messi in relazione con sentimenti, pensieri e componenti dell'ambiente che sono parte di un'*altra* esperienza, la *sua*. 3) Nell'ultimo caso, infine, io mantengo il mio punto di vista per vedere cosa significano i movimenti dell'altro da una prospettiva terza, "oggettiva". In quest'ottica i gesti altrui sono una parte della *mia* esperienza che è in relazione con un'altra parte della *mia* esperienza, quella costituita dai componenti dell'ambiente.

Come è facile vedere nel secondo punto di vista, quello proprio dell'introspezione, i movimenti dell'individuo e ciò a cui essi si riferiscono si trovano su due livelli differenti, perché i gesti dell'individuo fanno parte della *mia* esperienza, mentre i sentimenti, pensieri e l'ambiente cui essi rimandano si trovano sul piano della *sua* esperienza. Nel primo e nell'ultimo caso, invece, si rimane sempre all'interno di un piano dell'esperienza unitario perché i gesti e suoni prodotti dall'individuo sono in relazione con elementi che sono al loro stesso livello. Infatti sia i movimenti del corpo che ciò con cui essi si rapportano (sentimenti, pensieri e ambiente nel primo caso, solo l'ambiente nell'ultimo) sono tutte parti di un'unica esperienza (la *sua* nel primo caso, la *mia* nell'ultimo). Abbiamo però visto che pur essendo entrambe queste prospettive valide da un punto di vista empiriocritico, solo l'ultima – mettendo da parte il contenuto immaginativo della prima – è adottabile come base per ulteriori riflessioni.

### 3 Esperienza e dipendenza

#### 3.1 Oltre la Scilla dell'idealismo e la Cariddi del realismo

Dal punto di vista empiriocritico la coincidenza dell'“esperienza” altrui con quella parte della mia esperienza che sono i movimenti degli individui nel loro significato di asserzioni (o – il che è lo stesso – l'invito a considerare il mio prossimo solo dal *mio* punto di vista, in quanto altro uomo, e non dal *suo* punto di vista, in quanto io) non deve essere vista come una limitazione. Il fatto che le asserzioni altrui non danno vita ad un *altro* piano dell'esperienza, ma costituiscono una parte della mia esperienza apre infatti la strada a tutta una serie di possibilità conoscitive che rimarrebbero precluse nel caso in cui rinunciassimo a considerare i movimenti altrui come una forma particolare di “esperienza”. Anzi, l'opportunità offerta dal linguaggio di rapportarsi all'“esperienza” altrui come a una parte determinata della mia esperienza – evitando al contempo lo sdoppiamento tipico dell'introiezione – costituisce lo snodo fondamentale attorno a cui si reggono tutti gli ulteriori sviluppi del sistema empiriocritico, e in particolare le sue proposte per superare le antinomie nelle quali si dibattevano da secoli le diverse filosofie della conoscenza e da decenni le scienze psicofisiologiche. Quelle antinomie, cioè, che in una pagina della *Kritik* Avenarius riassume nell'opposizione tra la «Cariddi “realistica” dell'“oltrepassamento della coscienza”» e la «Scilla “idealistica” del “solipsismo”»<sup>100</sup>.

Certo l'affermazione empiriocritica secondo cui tutta la realtà è esperienza sembra implicare (come spesso nella storia della filosofia) l'adozione di una prospettiva idealistica, che – negando l'esistenza di una realtà oltre l'esperienza – conduce all'impossibilità di individuare una misura oggettiva per le nostre conoscenze. Tutti i contenuti conoscitivi non avrebbero infatti un correlato reale, ma si esaurirebbero nel loro essere esperiti da parte del soggetto, il quale si ritroverebbe così ad essere ad un tempo artefice e giudice delle proprie conoscenze, della realtà. Dal momento inoltre che l'esperienza si presenterebbe in questo orizzonte come qualcosa di esclusivamente personale, l'assenza di un correlato reale significherebbe allo stesso tempo l'impossibilità dell'incontro e del confronto tra le diverse esperienze; così che l'individuo non solo non riuscirebbe mai ad andare oltre i confini della propria esperienza per commisurarla alla realtà, ma non sarebbe nemmeno in grado di superare la limitatezza della propria esperienza individuale.

Per superare i rischi di questa prospettiva in definitiva idealistica, solipsistica e scettica non

---

<sup>100</sup> *Kritik*, vol. II, p. 247.

sembrerebbe però esserci altra soluzione che cadere nell'errore opposto, quello cioè di pretendere di superare i confini della nostra esperienza per assicurare ad essa – quale misura – una realtà effettiva ed interindividuale. Tale realtà garantirebbe infatti allo stesso tempo tanto la veridicità delle nostre conoscenze quanto la possibilità di confrontare le diverse esperienze, grazie al fatto che esse avrebbero in quella realtà “esterna” la loro origine e il loro correlato comuni.

Anche se quest'ultimo punto di vista sembrerebbe in grado di introdurre una misura per le nostre conoscenze ed esperienze, permettendoci di distinguere in esse ciò che è frutto della fantasia, dell'arbitrio, dell'errore, etc. da ciò che è invece il rispecchiamento della realtà effettiva, esso non è comunque in grado di spiegare come possa qualcosa che è *oltre* l'esperienza, e che è quindi in definitiva un non-esperito, non-esperibile e non-conoscibile, essere non solo assunto e riconosciuto come reale, ma addirittura fungere da metro di ogni conoscenza. Dal punto di vista degli empiriocriticisti ogni tentativo di fissare le nostre conoscenze ancorandole a tale presunta e misteriosa realtà situata oltre l'esperienza si presenta in verità come l'opposto di un corretto processo conoscitivo; così facendo, infatti, invece di ricondurre l'ignoto al noto, si cerca di spiegare il noto – l'esperienza – riconducendolo all'ignoto – la supposta realtà effettiva.

La filosofia si trova dunque stretta tra questi due modelli, entrambe erronei: coloro i quali non si rassegnano alla Scilla idealistica del solipsismo si imbattono nella Cariddi realistica dell'oltrepassamento della coscienza, mentre chi vuole evitare la Cariddi realistica dell'oltrepassamento della coscienza si trova a fare i conti con la Scilla idealistica del solipsismo.

L'empiriocriticismo tenta invece di smarcarsi da questa antonimia, per cui, se da un lato ammette che «in alcun modo si può dare un “essente” in assoluto, una “cosa in sé”, perché anche la “cosa” e l'“essente” hanno un senso solo se c'è un individuo umano che li percepisce o li pensa»; dall'altro esso non rinuncia a cercare le «differenze di valore» tra le diverse conoscenze poste dagli uomini, non rinuncia a tentare di operare una «selezione tra le esperienze»<sup>101</sup>. La questione è quindi: come individuare dei criteri per valutare le nostre conoscenze, per “purificare” la nostra esperienza da tutto ciò che è illusorio, fittizio, erroneo, arbitrario, etc., come distinguere *in essa* il vero dal falso, il reale dall'apparente, senza abbandonare in questa ricerca l'unico orizzonte costituito dall'esperienza stessa? Come possiamo conciliare il fatto che tutti i contenuti siano pari in quanto esperiti, con la necessità di distinguere tra questi contenuti quelli veri da quelli illusori?

La risoluzione del problema fondamentale circa la possibilità e i modi di una valutazione e verifica delle esperienze passa dunque per la risposta a queste due domande. In che modo si può dare una realtà *oltre* l'esperienza senza superare l'esperienza? E in che modo posso analizzare e conoscere i processi che danno vita all'esperienza e da cui l'esperienza dipende senza risalire *al di là*

---

<sup>101</sup> R. Willy, *Der Empiriokriticismus als einzig wissenschaftliche Standpunkt*, cit., p. 60.

dell'esperienza?

Infatti, anche se si individua un qualche significato possibile dell'espressione "realtà oltre l'esperienza", non basta dire che dovremmo confrontare ad essa le nostre conoscenze per assicurarci della loro veridicità. Cosa significa infatti "confrontare" realtà ed esperienza? E cosa si dovrebbe ottenere da un "confronto" tra realtà ed esperienza? La loro "somiglianza"? Ma in che modo i nostri contenuti conoscitivi potrebbero o dovrebbero "somigliare" alla realtà?

Il problema del rapporto tra esperienza e realtà non va dunque visto nei termini di un generico "confronto"; esso consiste invece nella comprensione del modo e della misura in cui le nostre esperienze *dipendono* dalla realtà. Il fulcro attorno a cui ruota la questione della conoscenza non è se i *risultati* dei nostri processi conoscitivi "somigliano" o meno alla realtà; ma è la comprensione dei *processi conoscitivi* stessi. Per ottenere quelle "differenze di valore" interne all'esperienza dobbiamo cioè vedere in concreto come essa nasce e da cosa essa dipende, così da afferrare in che misura essa ha la propria condizione nella realtà, in che misura essa viene modificata da altri fattori, e infine quali di questi fattori contribuiscono e quali di questi fattori ostacolano la retta conoscenza. Solo comprendendo in che modo procedono esperienza e conoscenza in generale saremo in grado di dire in cosa consiste un corretto processo conoscitivo, ossia il giusto rapporto tra esperienza e realtà. Percorrendo la stessa via potremo anche comprendere quali sono gli elementi di disturbo che fanno deviare il processo conoscitivo dal suo corretto svolgimento, facendo sì che determinati contenuti esperiti non siano "veri" o "reali", ma siano invece "illusori", "erranei", etc.

Il discorso sulla validazione, legittimazione e purificazione della nostra esperienza procede dunque di pari passo con il discorso sulle origini e i meccanismi che sono alla base della nostra esperienza. Dicendo ciò abbiamo però solo ricondotto il problema del confronto realtà/esperienza al problema della dipendenza dell'esperienza dalla realtà, ma non ci siamo ancora avvicinati al nodo della questione. Resta infatti ancora da scoprire come sia possibile, all'interno di una prospettiva empiriocritica, parlare di una realtà *oltre* l'esperienza; come sia cioè possibile indagare i processi e i fattori da cui l'esperienza dipende senza risalire con ciò al di là dell'esperienza.

### **3.1.1 La mia esperienza dal punto di vista empiriocritico**

Come sappiamo il primo significato di esperienza, nella prospettiva empiriocritica, è quello che coincide con la *mia* esperienza, ovvero con quell'insieme di contenuti che io trovo immediatamente dal mio punto di vista.

Se si considera questa esperienza, è certamente impossibile sia parlare di una realtà *oltre* l'esperienza, che tentare di indagare le origini di questa esperienza. Dal mio punto di vista ogni oggetto "reale" è infatti o a sua volta un esperito (ovvero qualcosa di cui dovremmo dimostrare o

assicurare l'effettiva “realtà”), oppure qualcosa di non esperito ed esperibile (qualcosa, dunque, che non costituisce un contenuto possibile, e che pertanto – non potendo entrare in nessuna discussione – si rivela essere un mero niente). Allo stesso modo, se dal punto di vista empiriocritico la mia esperienza costituisce un tutto che non ammette che si dia niente all'infuori di esso, essa non può né entrare in relazione con qualcosa di eccedente rispetto ad essa, né dipendere da qualcosa che la preceda, logicamente o temporalmente. Anche in questo caso, infatti, ciò che verrebbe *prima* dell'esperienza si rivelerebbe comunque o un contenuto esperito, che in quanto tale dovrebbe avere a sua volta la propria condizione in qualcosa che lo precede e così all'infinito; o un non-esperito e non-conosciuto, impossibilitato sia ad entrare in un qualche discorso concreto, che – a maggior ragione – a rendere conto dell'origine della nostra esperienza.

Si potrebbe però pensare che l'esperienza non debba avere necessariamente la propria condizione in qualcosa che si situa *oltre* essa, ma che possa invece dipendere da qualcosa che è *in* essa. Si potrebbe ad esempio affermare, senza paura di incorrere in un'asserzione metafisica, che l'esperienza dipende dall'io, da ciò che lo circonda o da entrambi.

Il problema in questo caso è innanzitutto stabilire che cosa significa “dipendere”. La totalità dell'esperienza, infatti, dipende dall'io e da ciò che circonda quest'io solo nel senso che essa *consiste* di questi due elementi. L'esperienza, infatti, è sempre composta da entrambi i membri della coordinazione empiriocritica principale. Affermare che essa dipende dall'io o dall'ambiente dal momento che in mancanza di uno di questi due elementi essa non sussisterebbe, non vuol dire quindi che bisogna avere un io e un ambiente perché possa *poi* darsi l'esperienza, ma vuol dire appunto che i contenuti che formano il piano dell'esperienza corrispondono all'insieme dei contenuti che chiamiamo io e all'insieme dei contenuti che circondano tale io.

All'infuori di questo significato non è possibile accettare un altro senso per cui l'esperienza dipenderebbe dall'io, dall'ambiente o da qualsiasi altra sua parte. Da un punto di vista logico, infatti, non si vede in che modo un tutto, qual'è l'esperienza, possa dipendere da una o più delle sue parti, se non appunto nel senso che tale tutto consiste di esse.

Dal punto di vista empiriocritico se si resta alla considerazione della *propria* esperienza, ovvero a quell'insieme di io, ambiente ed altri uomini che ognuno di noi trova naturalmente di fronte a sé, sembra impossibile comprendere il funzionamento dell'esperienza e della conoscenza, da cosa esse dipendono, con che cosa vanno misurate. Sarebbe dunque che per il filosofo non vi sia altra scelta: o abbandonare il piano dell'esperienza, oppure rassegnarsi allo scetticismo e al solipsismo.

### 3.1.2 L'esperienza interna dell'introiezione

Come sappiamo, dal punto di vista dell'introiezione l'esperienza non è più quella naturale (M, R, T), ma diviene l'esperienza interna di M (M", R", T") e T (T', R', M).

Se non si volesse subito giudicare questa concezione con gli occhi propri dell'empirio-criticismo, liquidandola come uno sdoppiamento e una falsificazione dell'esperienza, si dovrebbe riconoscere quantomeno che essa, al contrario dell'empirio-criticismo, consente di sviluppare delle teorie riguardanti i meccanismi che sono alla base dell'esperienza e dei processi conoscitivi. Nell'orizzonte dell'introiezione l'esperienza interna può infatti entrare in relazione con qualcosa che è fuori di essa, ovvero da un lato l'oggettività, la realtà che ci circonda (R), e dall'altro il soggetto, l'individuo (M e T).

Ciò nonostante l'introiezione finisce per creare più interrogativi di quanti non ne risolva. Una volta che l'esperienza è stata scissa e che la realtà presenta più piani nasce infatti il problema di spiegare come si possano relazionare tale piani. Ad esempio, in che modo si rapportano il mondo esterno (R) e la nostra esperienza di esso (R' ed R")? Come fa la realtà a trapassare nella nostra coscienza, ad essere rappresentata da essa e in essa? E ancora, se il mondo esterno e l'esperienza interna sono su due piani diversi, come facciamo ad essere sicuri che la nostra esperienza interna riproduca effettivamente il mondo esterno, o che lo faccia fedelmente? Come mostra la storia della filosofia dal porsi queste domande al considerare mere illusioni o la nostra esperienza interna (in quanto non rispecchierebbe mai la realtà) o il mondo esterno (in quanto non avremmo comunque mai esperienza, e quindi conoscenza, della sua esistenza) il passo è breve.

Anche l'appello al soggetto secondo Avenarius non risolve i problemi della filosofia della conoscenza. Infatti, se il soggetto diviene quell'insieme di forme e facoltà cui si deve adattare la realtà per generare l'esperienza, resta comunque il problema dello spiegare «come possa l'oggetto dell'esperienza che si trova all'esterno adattarsi a delle forme che appartengono al “nostro” interno»<sup>102</sup>.

Dunque l'introiezione e le prospettive che da essa si sviluppano non riescono comunque ad elaborare delle teorie sull'origine dell'esperienza e il rapporto tra essa e la realtà che siano coerenti, unitarie e soprattutto *durevoli*, tali cioè da non generare costantemente al loro interno nuovi problemi, o da non risvegliare continuamente i vecchi. Una volta che sia stata infranta l'originaria unità dell'esperienza, pur essendo possibile mettere in relazione l'esperienza, ormai diventata “interna”, con qualcosa che sia fuori di essa – sia esso il soggetto, l'oggetto o entrambi –, il fatto che i diversi fattori che dovrebbero essere coinvolti per dare vita ai processi conoscitivi e all'esperienza si trovino su piani differenti rende impossibile spiegare il modo in cui essi si rapporterebbero gli uni

---

<sup>102</sup> *Weltbegriff*, p. 50.

agli altri. Quando il dualismo tra soggetto e oggetto e tra mondo interno ed esterno si sostituisce all'originaria unità dell'esperienza ogni tentativo di ricomporre i diversi termini in una prospettiva unitaria risulta artificiale, fragile, temporaneo.

### 3.1.3 L'esperienza altrui dal punto di vista empiriocritico

Dopo aver visto come la prospettiva empiriocritica della *mia* esperienza e quella introiezionistica dell'esperienza *interna* rimangono impelagate nell'alternativa tra lo scetticismo e il solipsismo di matrice “idealistica” da una lato e il superamento “realista” della coscienza dall'altro, si tratta di prendere in esame ciò che accade se si considera invece l’“esperienza” altrui dal punto di vista empiriocritico.

Come sappiamo l’“esperienza” costituita dalle asserzioni altrui non è una via d'accesso a un altro piano dell'esperienza, ma si presenta invece come una *parte*, come una serie di contenuti interni alla mia esperienza. Proprio questa sua caratteristica fa sì che essa, al pari degli altri contenuti della mia esperienza, possa essere messa in relazione con i diversi elementi che compongono la totalità di ciò che mi trovo di fronte, e in particolare con gli altri componenti dell'ambiente.

Le asserzioni che costituiscono l’“esperienza” altrui, rappresentando un determinato “trovato” all'interno della mia esperienza, possono cioè essere trattate alla stregua di ogni altro fenomeno da me esperito; posso cioè indagarne l'origine, i rapporti di dipendenza, le relazioni, la somiglianza e le differenze con gli altri fenomeni e componenti della mia esperienza. Ad esempio posso riportare ciò che gli altri individui asseriscono essere “albero” con gli alberi che sono parte del mio ambiente; o – più in generale – posso riportare ciò che gli altri individui asseriscono essere “ciò che li circonda” con l'ambiente che mi trovo di fronte; perché tanto quelle asserzioni quanto quel componente dell'ambiente o l'ambiente in generale sono parti determinate della mia esperienza. Questo significa che le asserzioni degli altri individui mi mettono in condizione di dire che la loro “esperienza” si riferisce a qualcosa all'infuori di essa, nel senso che tali asserzioni hanno come oggetto e correlato l'ambiente che mi circonda. Così facendo, infatti, non oltrepasso i confini dell'esperienza, perché tutti i contenuti che vengono messi in relazione restano sempre degli esperiti, e non infrango nemmeno l'unità dell'esperienza, perché tali contenuti si trovano comunque tutti su uno stesso piano.

Considerando le asserzioni altrui ottengo quindi un’“esperienza” di cui posso dire in senso non metafisico e non introiezionistico che ha il proprio oggetto fuori di sé, dal momento che questo “fuori di sé” non significa “su un altro piano”, ma indica soltanto una parte diversa della mia esperienza. La differenza tra l’“esperienza” altrui e la realtà cui tale “esperienza” si riferisce non comporta quindi alcun *dualismo*, ma rappresenta soltanto una *dualità* interna al piano della mia

esperienza.

Quel che è più importante riguardo all'esperienza altrui non è però la possibilità di affermare che essa ha il proprio oggetto fuori di lei. Come abbiamo visto, ciò che ad Avenarius sta a cuore, in quanto rappresenta la condizione per poter “purificare” e validare i nostri contenuti conoscitivi, è infatti la possibilità di studiare l'origine di tale “esperienza”, il modo in cui essa funziona, da cosa essa dipende, senza dover risalire, con ciò, oltre il piano costituito dall'esperienza.

## 3.2 Le forme di dipendenza in seno al concetto naturale di mondo

### 3.2.1 La dipendenza logica

Se dal punto di vista empiriocritico l'“esperienza” si presenta come un particolare fenomeno interno alla mia esperienza, e in quanto tale risulta studiabile, prima di poter affrontare tale fenomeno *particolare* bisognerà chiarire quali sono *in generale* le relazioni e i rapporti di dipendenza che legano i diversi componenti della mia esperienza.

Per Avenarius «l'aspetto comune a tutti i tipi di dipendenza tra due elementi variabili è una *relazione funzionale*: quando si modifica il primo elemento, anche il secondo si modifica»<sup>103</sup>. Questo tipo di dipendenza, che viene definita da Avenarius «logica»<sup>104</sup>, costituisce dunque la forma più generale che assume la relazione tra due componenti del referto empiriocritico. Ovvero, quando diciamo che tra due elementi qualunque del concetto naturale di mondo – quali possono essere un pensiero e un componente dell'ambiente, una parte del nostro corpo e una sensazione, due componenti dell'ambiente, etc. – è presente una relazione di dipendenza, stiamo dicendo che esiste un rapporto tra le loro variazioni<sup>105</sup> tale che, se uno dei due elementi subisce una variazione, anche il secondo varierà. Di questi due elementi variabili, quello la cui variazione è condizionata dalla variazione dell'altro è definito «dipendente», mentre l'altro è detto «condizione di variazione» o «indipendente». L'insieme delle due variabili forma invece il concetto di «sistema»<sup>106</sup>.

Il concetto di dipendenza logica non afferma niente più di quello che esprime la sua definizione, ovvero niente più del fatto che se «si modifica il primo membro, anche il secondo si modifica»<sup>107</sup>. Dunque esso non implica né che vi sia una qualche forma di “necessità” della successione, né che i due elementi debbano essere venuti in contatto, né che l'uno preceda temporalmente l'altro, né che

<sup>103</sup> *Bemerkungen*, XIX, p. 17. Il corsivo è mio. Cfr. *Kritik*, vol. I, p. 26. Cfr. *Weltbegriff*, p. 18.

<sup>104</sup> *Bemerkungen*, XIX, p. 17.

<sup>105</sup> È importante sottolineare che la relazione funzionale è una relazione tra variazioni, o tutt'al più tra variabili, e non tra “cose”, “oggetti”, etc.

<sup>106</sup> Cfr. *Kritik*, vol. I, p. 26.

<sup>107</sup> *Weltbegriff*, pp. 18-19, *Bemerkungen*, XIX, p. 17.

la relazione tra dipendente e indipendente sia della forma di uno a uno. Al contrario, la nostra concezione naturale del mondo mostra che i vari elementi dell'esperienza possono intessere numerosi rapporti di dipendenza gli uni con gli altri, che questi rapporti possono assumere forma seriale, etc. Per dirla brevemente, la nostra esperienza mostra che abbiamo a che fare principalmente con sistemi complessi di relazioni funzionali.

Dalla dipendenza logica derivano tutte le altre forme di dipendenza, le quali si caratterizzano o perché richiedono altri requisiti oltre alla semplice relazione funzionale, o perché sussistono soltanto tra determinati componenti del concetto naturale di mondo. Lasciando da parte l'analisi della «dipendenza matematica»<sup>108</sup>, che non rientra nei nostri interessi, possiamo passare direttamente alla forma di dipendenza che Avenarius definisce “fisica”.

### 3.2.2 La dipendenza fisica

Una prima specificazione della dipendenza logica è dunque costituita dalla «dipendenza fisica». La caratteristica fondamentale di questo tipo di relazione è data dal fatto che, tra le variazioni degli elementi coinvolti, non vige solo il concetto di relazione funzionale, ma vale anche la legge di conservazione dell'energia<sup>109</sup>. La definizione di questa dipendenza come “fisica” da parte di Avenarius non deve essere letta come se egli volesse intendere che tale dipendenza sussiste all'interno del “mondo fisico” o “materiale”, quanto piuttosto nel senso che il cosiddetto “mondo fisico” viene identificato proprio grazie a questa forma di dipendenza. La realtà “fisica” è dunque il *sistema* costituito da tutte le variabili i cui rapporti ricadono sotto il principio della conservazione dell'energia, vale a dire l'insieme degli elementi del concetto naturale di mondo che presentano questo tipo particolare di dipendenza.

Delle diverse parti del concetto naturale di mondo, quelle i cui elementi mostrano rapporti di dipendenza fisica sono principalmente il mio corpo e i componenti dell'ambiente, inclusi gli altri uomini. Quando Avenarius riflette sulla parte ipotetica del concetto naturale di mondo e ammette la possibilità di considerare i movimenti altrui come dotati di un significato meramente meccanico quando essi siano visti solo come componenti dell'ambiente tra gli altri, intende quindi dire che è possibile considerare le variazioni di arti, gesti e suoni degli altri uomini semplicemente dal punto di vista della loro dipendenza fisica, ossia del loro presentare relazioni funzionali che rispettano la legge di conservazione dell'energia<sup>110</sup>. Da questa prospettiva, una parola pronunciata dal mio prossimo non è un'asserzione, ma un insieme di onde sonore; un'alzata di sopracciglia non è un'espressione di stupore, ma è una sequenza di contrazioni muscolari, più in generale, ogni

<sup>108</sup> *Bemerkungen*, XIX, pp. 17 sgg.

<sup>109</sup> *Bemerkungen*, XIX, p. 17. Cfr. *Weltbegriff*, pp. 18 e 126-127.

<sup>110</sup> Cfr. *Bemerkungen*, XVIII, p. 147.

movimento del corpo altrui è solo una serie di modificazioni che, presentando rapporti che rispettano la legge di conservazione dell'energia, è inserita in quel sistema di variabili straordinariamente complesso che è la totalità del mondo fisico.

Con il concetto di dipendenza logica, ed in particolar modo con quello di dipendenza fisica, Avenarius porta a compimento quella critica del concetto di causalità che lo occupava sin dai tempi dei *Prolegomena*. Già nella sua prima opera Avenarius aveva infatti messo in luce la necessità di eliminare dal campo delle scienze tale nozione, carica di residui metafisici. Il concetto di causalità, come quello di sostanzialità, veniva accusato di essere una determinazione «che non è data insieme al materiale dell'esperienza effettiva, né è esperita insieme a ciò che è effettivamente dato, ma che viene aggiunta e costruita solo attraverso il pensiero di colui che esperisce»<sup>111</sup>.

Gli elementi sovraempirici racchiusi nella nozione di causa per Avenarius erano costituiti principalmente dai concetti di forza e di necessità della connessione; ovvero da quella rappresentazione dei fenomeni per cui in essi è presente una sorta di agente misterioso che indirizza gli eventi nella direzione preordinata dall'ordine naturale delle cose. Ma, come notava già all'epoca Avenarius, «così come non esperiamo la forza quale movente, tanto meno esperiamo la necessità di un movimento. Con la forza viene a cadere anche la necessità, poiché la forza è ciò che costringe e la necessità è la costrizione. Ciò che noi esperiamo è sempre soltanto: *che uno segue l'altro* – non esperiamo né la necessità né l'arbitrarietà della successione»<sup>112</sup>. Spogliata del concetto di necessità e

---

<sup>111</sup> R. Avenarius, *Philosophie als Denken der Welt gemäss dem Princip des kleinsten Kraftmasses: Prolegomena zu einer Kritik der reinen Erfahrung*, Leipzig, 1876 (d'ora in poi *Prolegomena*), p. 30.

<sup>112</sup> *Prolegomena*, p. 45. Il corsivo è mio. Nei *Prolegomena* Avenarius afferma che la questione su «se si possa e debba eliminare dai contenuti dell'esperienza l'aggiunta dei “concetti a priori dell'intelletto”» – nella fattispecie “sostanzialità” e “causalità” – «così da ottenere un'esperienza pura *κατ'ἐξοχήν*», a quel che ne sapeva, veniva da egli posta per la prima volta nella storia della filosofia (*Prolegomena*, p. 31). Nella sua recensione dell'opera Friedrich Paulsen faceva notare ad Avenarius che sia la posizione del problema, che la critica del concetto di causalità tramite la messa in discussione delle nozioni di “forza” e “necessità” che ne seguiva, erano state svolte per la prima volta da Hume, per essere poi fatte proprie anche da diversi autori a seguire. Scrive Paulsen: «La domanda su “se si possa e debba eliminare dai contenuti dell'esperienza l'aggiunta dei “concetti a priori dell'intelletto, così da ottenere un'esperienza pura *κατ'ἐξοχήν*, [...] per quel che riguarda l'essenziale, ci sembra che sia stata non solo posta ma anche risolta allo stesso modo da Hume; e le riflessioni di Hume, anche grazie al “salvataggio delle scienze contro lo scetticismo” operato da Kant, non sono certo stati rimossi completamente dalla faccia della terra. Le concezioni di Comte e Mill in materia di gnoseologia poggiano sulle stesse basi. Tra questi pensatori, l'autore [Avenarius] menziona il solo Hume, in particolare per dire che egli (insieme a Kant e Locke) avrebbe fornito le prove del fatto che “sostanzialità e causalità sono solo concetti a priori dell'intelletto” [*Prolegomena*, p. 30]. A noi sembra che in questo modo non venga riconosciuto il vero contributo di Hume. Certo egli dimostra che questi sono concetti puri dell'intelletto, o – in negativo – che non vi sono impressioni di cui queste idee siano riproduzioni, ma solo per dire immediatamente che questi concetti non appartengono alla comprensione scientifica delle cose. Ciò vale in particolare per quei concetti mal formulati e che rimandano a qualcosa di sostanziale, ovvero i concetti di forza e necessità. D'altro canto tali concetti mal formulati traggono comunque origine da alcuni fatti dell'esperienza: vi sono rapporti costanti di successione e rapporti costanti di coesistenza dei fenomeni, entrambi di presunta generalità. Questi [rapporti] sono le vere leggi di causalità e sostanzialità, appartenenti all'esperienza pura. Questi [rapporti] non debbono quindi essere eliminati, ma solo formulati in modo migliore, conformemente all'esperienza. E questa è anche l'opinione dell'autore [Avenarius]» (F. Paulsen, *Beurteilung a Prolegomena*, in «*Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft*», X, 1878, Berlin, pp. 105-112, p. 103). Nei *Prolegomena* Avenarius riconosceva dunque principalmente a Hume e Kant il merito di aver mostrato che la causalità è solo qualcosa che viene aggiunto col pensiero ai dati dell'esperienza; allo stesso tempo, però, egli “accusava” questi autori di non aver

della rappresentazione di una forza agente, la causalità finiva per asserire soltanto «che ogni processo sta con un determinato processo precedente in rapporto di successione», per esprimere cioè «il pensiero della *continuità dell'accadere*»<sup>113</sup>.

Ma se già nei *Prolegomena* Avenarius aveva ridotto la rappresentazione della connessione causale ai suoi minimi, empirici termini (ovvero alla successione tra due variazioni e alla continuità dell'accadere), è solo nelle sue opere mature che egli sviluppa il concetto destinato a raccogliere tale residuo positivo della nozione di causalità, prendendone il posto nelle descrizioni scientifiche dei fenomeni naturali<sup>114</sup>. Infatti la relazione funzionale e la legge della conservazione dell'energia che

---

tradotto tale consapevolezza dell'origine sovraempirica della nozione causalità nel proposito di sbarazzarsi di essa, così da ottenere un'esperienza purificata. Per questo motivo Avenarius parafrasava gli scritti kantiani, dicendo che dopo la *critica della ragion pura* v'era bisogno d'una *critica dell'esperienza pura* che eliminasse ogni residuo sovraempirico dall'esperienza, in modo da completare l'opera lasciata incompiuta dagli empiristi prima e dal filosofo di Königsberg poi (*Prolegomena*, pp. 39-40). Se questo è ciò che Avenarius pensava – non senza una certa dose di superficialità – nei *Prolegomena*, nella *Kritik* assistiamo a un deciso cambio di rotta. In apertura dell'opera Avenarius non manca infatti di fare ammenda almeno per i giudizi frettolosi espressi su Kant: «Quando scrissi i *Prolegomena* a questo libro scelsi per esso il titolo *Critica dell'esperienza pura* non senza intenzioni polemiche; oggi – divenuto un bel po' più vecchio al servizio della filosofia – riconduco la denominazione di questo libro ad un consapevole omaggio al genio di Kant» (*Kritik*, vol. I, p. XX).

Bisogna però sottolineare che nella *Kritik* Avenarius rinuncia intenzionalmente a ogni confronto diretto tra le sue idee e quelle di altri pensatori, così che, al di fuori di questo accenno iniziale al suo mutato giudizio su Kant, nel corso del testo Avenarius non entra nel merito del suo ripensamento delle opere del filosofo di Königsberg. Per lo stesso motivo non sappiamo se di questa rivalutazione fosse stato reso partecipe anche Hume.

<sup>113</sup> *Prolegomena*, p. 46. Il corsivo è mio.

<sup>114</sup> Come possiamo notare, nel criticare il concetto di causalità Avenarius sembra avere in mente principalmente il concetto *metafisico* di essa, che era ben lungi dal venire sostenuto dagli studiosi a lui coevi. Anche Wundt sottolinea questo atteggiamento nell'articolo da egli dedicato all'empiriocriticismo: «Non di rado [Avenarius] tratta il concetto di causalità come se tutti quanti intendano la causa come una qualche entità metafisica e l'effetto come un “fenomeno” che si contrappone a questa entità come a una cosa in sé. Adesso, nel linguaggio comune delle scienze odierne, la “causa” e l’“effetto” significano ovunque (che si tratti di fatti fisici o psicologici, o – tra questi ultimi – della causalità del pensiero stesso) solo degli avvenimenti effettivamente dati nell'esperienza, e con il rapporto causale si intende pertanto la connessione regolare [...] di due avvenimenti concreti» (W. Wundt, *Über naiven und kritischen Realismus. II: der Empiriokritizismus*, in «Philosophische Studien», XIII, 1898, pp. 1-105; pp. 323-433, p. 88). In realtà abbiamo due ordini di ragioni per non dover pensare che Avenarius intendesse attribuire ai suoi contemporanei una concezione della causalità carica di residui metafisici.

Quando parliamo della presenza di una critica al concetto di causa nella *Kritik* dobbiamo innanzitutto considerare che tale critica è più che altro implicita, in quanto Avenarius non si occupa in alcun luogo di spiegare perché e in che misura una certa idea dei nessi tra i fenomeni sia erronea, e vada pertanto sostituita da un diverso modo di esprimere tali nessi. Egli si limita piuttosto a costruire l'intera opera senza fare riferimento a nozioni come “causa”, “effetto”, etc., adoperando al loro posto i concetti di relazione funzionale e dipendenza logica appena citati. Nella sua opera principale Avenarius mette quindi in pratica direttamente le *conseguenze* della critica al concetto di causalità.

La scelta di Avenarius di astenersi dal criticare esplicitamente la nozione di causa può essere attribuita da una lato all'idea che tale critica fosse già stata assolta dai *Prolegomena*, e dall'altro alla consapevolezza che la presenza di elementi metafisici e sovraempirici nel concetto di causa fosse ormai un dato acquisito per la cultura filosofica e scientifica a lui coeva. Partendo dal presupposto, ormai universalmente riconosciuto, che le *origini* della nozione di causa sono metafisiche, la differenza tra le diverse scuole di pensiero sarebbe tra coloro i quali ritengono possibile continuare a servirsi di termini quali “causa” ed “effetto”, a patto di essere coscienti che il loro senso è mutato rispetto all'uso “metafisico” che ne veniva fatto, e coloro i quali ritengono invece necessario rinnovare il linguaggio filosofico e scientifico con cui vengono espresse le relazioni tra fenomeni, per evitare ogni ambiguità e per non rischiare di ricadere nei vecchi errori. Grazie alle scelte lessicali operate nella *Kritik*, Avenarius si schiererebbe così dalla parte di quest'ultima scuola di pensiero, al pari dell'altro empiriocriticista Ernst Mach.

La prima ragione che ci porta a sostenere che Avenarius non attribuisse ai suoi contemporanei una concezione metafisica della causalità è dunque data dal fatto che egli mostra di dare per acquisita la consapevolezza della radice metafisica di questo concetto. Proprio perché la questione non era più stabilire *se* il concetto di causa avesse in origine un significato metafisico, quanto piuttosto la possibilità di continuare a servirsi di tale concetto, per prendere

compongono il concetto di dipendenza fisica altro non sono che l'espressione rigorosa e per così dire “matematizzata” della successione delle variazioni e della continuità dell'accadere.

### 3.2.3 La dipendenza psicologica

Dopo aver visto in che modo Avenarius caratterizza la dipendenza logica e quella fisica, possiamo ora vedere come egli descriva la dipendenza delle asserzioni altrui – e, con ciò, della loro “esperienza” – dagli altri componenti della mia esperienza. Nel concetto naturale di mondo

---

posizione nel dibattito sul problema della causalità ad Avenarius basta adoperare una terminologia libera dal riferimento a nozioni causali.

In merito al secondo ordine di ragioni che ci portano a ritenere che Avenarius non intendesse accusare i suoi contemporanei di avere una concezione metafisica della causalità, dobbiamo considerare il piano generale dell'opera di Avenarius. Con la *Kritik* e il *Weltbegriff* egli mira infatti a fornire una teoria psicofisiologica dell'evoluzione dei concetti, che mostri perché essi col tempo tendono necessariamente a liberarsi da ogni contenuto non empirico. Per questo motivo, quando nelle sue opere principali Avenarius tocca il problema del concetto di “causa”, egli non mira a fare una *critica* di questo concetto, ma tutt'al più a fornire una ricostruzione delle condizioni storico-evolutive che hanno reso necessaria la rinuncia ad esso. Anche in questo caso, partendo dal presupposto – ormai acquisito – che il concetto di causa reca in sé una radice metafisica, il problema non è più mostrare *quali elementi* di esso sono o non sono puramente empirici, ma è mostrare in che modo l'evoluzione del nostro cervello e del nostro pensiero faccia sì che tutti gli elementi non puramente empirici contenuti nel concetto di causa entrino progressivamente in crisi, fino ad essere eliminati dal nostro pensiero. Pertanto, quando Wundt accusa il fondatore dell'empiriocriticismismo di attribuire più o meno indistintamente a tutti gli altri studiosi una nozione metafisica di causa, egli sembra non avere ben chiaro *a chi* si sta riferendo Avenarius, perché fraintende quello che è lo scopo e il quadro generale dell'opera. Come chiarisce già l'introduzione, la *Kritik* non è stata pensata come un luogo di confronto tra le idee del suo autore e quelle dei suoi contemporanei. Come scrive Avenarius: dal «mio tentativo di “riallacciarmi” invece che a questo o a quel filosofo, invece che a dei libri, direttamente alle cose», «dalla decisione di trattare le cose, senza occuparmi anche delle opinioni sulle cose, consegue [...] che ho rinunciato a registrare – a mo' di “conferme” – i punti di contatto con altri studiosi» (*Kritik*, vol. I, p. XVIII e pp. XX-XXI). E ancora: «[in quest'opera] separo completamente la ricerca del mio oggetto dalla trattazione critica delle opinioni altrui» (*Kritik*, vol. I, p. XIX). Questa rinuncia a parlare delle idee degli studiosi a lui coevi, non significa però che Avenarius non concordasse con loro. Anzi, sempre nell'introduzione egli scrive che «posso dire di aver aperto a malapena un libro o anche solo uno scritto di un sostenitore della filosofia scientifica senza essermi rallegrato in questo o in quel punto per la concordanza d'opinioni» (*Kritik*, vol. I, p. XXI). Inoltre, anche se Avenarius afferma di non volersi riallacciare ai libri e alle opinioni degli altri studiosi, scorrendo il registro dei nomi citati nella *Kritik* possiamo notare come non manchi quasi nessuno dei protagonisti del dibattito tardo-ottocentesco sui rapporti tra filosofia, psicologia e scienze. Questo significa che Avenarius guarda sì al lavoro dei suoi contemporanei, ma non li considera né in veste di interlocutori critici, né in veste di “sponde” cui appoggiarsi per sostenere e confermare le proprie idee. Piuttosto egli intende collocare le loro opere all'interno del processo di evoluzione del pensiero umano, come momenti ed esempi del percorso di progressiva purificazione della nostra esperienza del mondo (cfr. *infra*, par. 14.2, pp. 244 sgg., e in particolare par. 14.2.5, p. 257).

Come Avenarius non vuole criticare il concetto di causa, ma fondare questa critica (che è assunta come un dato acquisito) riconducendola all'interno del processo di evoluzione psicofisiologica dell'umanità, allo stesso modo egli non vuole mettere in discussione le opinioni dei suoi colleghi studiosi accusandole di essere metafisiche, ma vuole inserire i loro lavori – che sono tutti parte del percorso di abbandono della metafisica – all'interno del suddetto processo evolutivo. Se nella *Kritik* vengono citati autori come Mach, Kirchoff, lo stesso Wundt, Helmholtz, Meyer, etc., è perché in essa Avenarius vuole rappresentare l'ampio movimento culturale dell'epoca (di cui anch'egli è parte) come una tappa – quella culminante – del processo di abbandono della metafisica e conquista dell'esperienza pura da parte dell'umanità, e non perché egli voglia ergersi a paladino dell'esperienza pura in lotta contro i suoi colleghi ancora impelagati in nozioni metafisiche.

Tutto ciò non significa però né che Avenarius concordasse in tutto coi suoi contemporanei, né che egli non ravvisasse anche nelle loro idee dei residui metafisici, ma vuol dire che se l'impressione che si ricava dalle sue opere è quella di una critica mossa principalmente a un concetto metafisico di causalità, che poco ha a che fare col modo in cui intendevano la causalità gli studiosi a lui coevi, è solo perché Avenarius adotta una prospettiva storico-universale, in cui egli confronta e contrappone la fase in cui si trova al momento l'umanità (quella della formulazione dei nessi tra fenomeni in termini puramente empirici) con quella precedente (in cui gli stessi nessi

Avenarius rilevava già che «ciò che [gli altri uomini] dicono sta in vari rapporti di dipendenza con l'ambiente», il che significa – stando al concetto di dipendenza logica – che al variare di alcuni componenti dell'ambiente variano anche le asserzioni degli individui<sup>115</sup>. Ad esempio se ho un diapason e lo faccio suonare, colui che mi è accanto può affermare “ho udito un suono”, oppure “è un la”, etc.

Questa dipendenza che sussiste tra ciò che viene asserito dai miei simili e i componenti dell'ambiente non è però diretta; se infatti faccio risuonare nuovamente il diapason in presenza dello stesso uomo, a cui ho però preventivamente rescisso il nervo acustico, egli non potrà più fare le stesse asserzioni dell'esempio precedente<sup>116</sup>. Allo stesso tempo posso però immaginare di stimolare direttamente il nervo acustico dell'altro individuo, senza ricorrere al diapason; o ancora, posso immaginare di stimolare l'area del cervello che sovrintende alla percezione sonora, bypassando anche il nervo acustico, ottenendo comunque le asserzioni “ho udito un suono”, “è un la”, etc.

Questo significa che per poter capire da cosa dipenda *direttamente* l'asserzione dell'individuo che sto considerando devo seguire il percorso dei suoi nervi «dalla terminazione periferica più lontana, attraverso la fibra nervosa e fino al cervello, sempre più avanti»<sup>117</sup>. Così facendo raggiungerò quella parte del suo sistema nervoso da cui l'asserzione dipende in modo diretto, ovvero quella parte del cervello «che non posso più considerare soppressa (sperimentalmente o patologicamente) senza dover assumere che sia soppresso anche il [contenuto dell'asserzione da essa] dipendente – proprio in quanto da essa dipendente»<sup>118</sup>. Tale parte del cervello, che deve essere pensata come «il luogo in cui si riuniscono tutte le terminazioni dei nervi centipetali, almeno fintanto che da tali terminazioni dipendono direttamente i contenuti delle asserzioni», è ciò che Avenarius chiama «sistema C»<sup>119</sup>.

Grazie all'esperimento mentale (possibile in linea di principio anche come esperimento fisiologico) cui abbiamo appena accennato è dunque possibile scomporre la dipendenza indiretta tra i componenti dell'ambiente e le asserzioni degli individui in due relazioni: quella che sussiste tra i componenti dell'ambiente e il corpo dell'individuo e che va «dalla terminazione periferica più lontana, attraverso la fibra nervosa e fino al cervello»; e quella che sussiste tra quest'ultima parte del cervello, ovvero il sistema C, e le asserzioni dell'individuo, ovvero la sua “esperienza”.

---

venivano interpretati a partire da una concezione non empiricamente fondata, ma basata sui concetti metafisici di causalità, legge di natura, etc.). Ora, stabilire se in alcuni degli autori della sua epoca tale processo di evoluzione fosse ancora incompiuto e, più nel dettaglio, individuare in quali aspetti del loro pensiero essi si attardassero in una concezione metafisica della causalità, è un problema cui Avenarius non intendeva affatto dedicarsi, ma che venne semmai affrontato dai suoi allievi (si vedano ad esempio: J. Petzoldt, *Das Gesetz der Eindeutigkeit*, cit., Id., *Die Notwendigkeit und Allgemeinheit des psycho-physischen Parallelismus*, cit., C. Hauptmann, *Die Metaphysik in der modernen Physiologie*, Jena, 1894, R. Willy, *Die Krisis in der Psychologie*, Leipzig, 1899).

<sup>115</sup> Cfr. *Kritik*, vol. I, p. 17.

<sup>116</sup> Cfr. *Kritik*, vol. I, p. 33.

<sup>117</sup> *Kritik*, vol. I, p. 35.

<sup>118</sup> *Ibid.*

<sup>119</sup> *Kritik*, vol. I, p. 36

La prima relazione vede quindi coinvolti solo il componente dell'ambiente e il corpo dell'individuo. Dal momento che non ho più a che fare con le asserzioni di quest'ultimo, ovvero con la parte ipotetica del concetto naturale di mondo, posso considerare le variazioni del corpo di questo individuo da una prospettiva meramente meccanicistica. Così facendo potrò constatare come la relazione che sussiste tra le variazioni del componente dell'ambiente e quelle del corpo dell'individuo consiste in una serie di dipendenze fisiche<sup>120</sup>. Per rimanere all'esempio fatto, la variazione indipendente sarà costituita dalla vibrazione del diapason, da qui si passerà – di dipendente in dipendente – alla propagazione delle onde sonore nell'aria fino al padiglione auricolare e al timpano, alla vibrazione delle cellule ciliate e infine agli impulsi di natura elettrica che esse trasmettono al nervo cocleare e che quest'ultimo trasferisce alla corteccia uditiva primaria. Per quanto questo quadro possa essere arricchito, analizzando minuziosamente tutti i componenti coinvolti e le loro relazioni, quel che conta è che questa serie continua di variazioni, dall'inizio alla fine, rispetta il principio della conservazione dell'energia e ricade quindi sotto il concetto di dipendenza fisica.

Per quel che riguarda invece la seconda relazione, quella che sussiste tra la parte di cervello corrispondente al sistema C e l'“esperienza” asserita dall'individuo, essa è comunque una relazione di dipendenza tra elementi del mio concetto di mondo, ma tale dipendenza è di tipo solamente logico, non fisico<sup>121</sup>. Nella sua ultima opera, le *Bemerkungen zum Begriff des Gegenstandes der Psychologie*, Avenarius definisce “psicologica”<sup>122</sup> la dipendenza tra il terminale ultimo del sistema nervoso di un individuo e le sue asserzioni. Tale qualifica, oltre a circoscrivere i concetti di relazione funzionale e di dipendenza logica a quei determinati componenti dell'ambiente che sono il sistema C e l'“esperienza” altrui, distinguendo l'ambito “psicologico” da quello “fisico”, ci dice anche che nel primo – a differenza di quel che accade nel secondo – non vige la legge di conservazione dell'energia.

Riassumendo, se scompongo la *dipendenza logica indiretta* tra un componente dell'ambiente e la relativa asserzione dell'individuo, otterrò da un lato una *serie di dipendenze fisiche* che vanno dal componente dell'ambiente ad una determinata parte del cervello dell'individuo; e dall'altro una *dipendenza (psico)logica diretta* tra questa parte del cervello e l'asserzione dell'individuo. Anche se tale determinata parte del cervello, il sistema C, compare in tutte e due le relazioni – nella prima come dipendente ultimo e nella seconda come indipendente o condizione di variazione – ciò non toglie che l'insieme delle due serie sia eterogeneo, ovvero che – da un punto di vista che eccede

<sup>120</sup> Cfr. *Weltbegriff*, p. 18-19.

<sup>121</sup> L'idea di interpretare la dipendenza psicofisica in termini di relazione funzionale era già stata formulata da Gustav Fechner in *Elementen der Psychophysik*, Leipzig, 1860 e Ernst Laas in *Idealismus und Positivismus*, 3. voll., Berlin, 1879-1884. Cfr. H. Grünbaum, *Zur Kritik der modernen Causalanschauungen*, cit., p. 382.

<sup>122</sup> *Bemerkungen*, XIX, p. 18.

quello logico della mera relazione funzionale – gli elementi della serie non siano in *continuità*. Infatti se seguo le variazioni “fisiche”, continue, della prima serie non potrò mai giungere alla variazione nell'asserzione altrui. «La causalità, ovvero la legge della conservazione dell'energia, conduce certo dall'“oggetto” attraverso l'etere o l'aria tramite le estremità periferiche dei nervi e lungo la fibra nervosa fino all'organo centrale [...] ma non conduce mai alla coscienza. [...] Ciò che si può raggiungere attraverso l'“azione [*Einwirkung*] dell'oggetto” sono, come detto, le variazioni del sistema C. A queste l'individuo aggiunge i contenuti delle proprie asserzioni»<sup>123</sup>.

### 3.3 “Esperienza” e cervello

Alla luce di quanto detto, le asserzioni di un individuo e con ciò la sua “esperienza” dipendono dunque indirettamente dall'ambiente e direttamente da quella parte del cervello dell'uomo che è il sistema C. Tutto ciò che l'altro uomo asserisce, ovvero tutti i contenuti che i suoi movimenti – parole, gesti, espressioni del volto, etc. – significano hanno la loro condizione di variazione più prossima in qualcosa che accade a livello cerebrale. Il che non vuol dire che le variazioni interne al cervello *causino* le variazioni nelle asserzioni, perché – come abbiamo visto – anche considerando l'unico senso legittimo di causalità, quello basato sul principio della conservazione dell'energia, esso non vale per il rapporto sussistente tra cervello e asserzioni.

Allo stesso tempo, considerando in termini di asserzioni l'“esperienza” altrui, viene anche sgombrato il campo dai possibili fraintendimenti circa la dipendenza dei contenuti “esperiti” dal cervello. Infatti, nel modo di intendere tradizionale – ovvero introiezionistico – l'“esperienza” altrui dipende dal cervello anche nel senso che essa è in qualche modo *in* esso. Ma per Avenarius «il cervello non è sede, posto, produttore, strumento o organo, portatore o substrato etc. del pensiero», così come «il pensiero non è abitante o comandante, né una metà o una parte, etc., ma anche nessun prodotto, e nemmeno una funzione fisiologica o anche solo uno stato in generale del cervello»<sup>124</sup>. Dal punto di vista empiriocritico, per cui l'“esperienza” degli altri è il significato dei loro gesti, è palesemente impossibile affermare che esso sia da qualche parte e in qualche modo *nel* cervello. Tra “esperienza” e cervello non c'è dunque altra relazione che quella funzionale, per cui, se varia qualcosa nei contenuti delle asserzioni, deve essere cambiato qualcosa a livello cerebrale.

Se la dipendenza dell'“esperienza” dall'individuo, l'altro uomo T, si presenta nei termini di una relazione funzionale tra le variazioni delle asserzioni dell'individuo e le variazioni del suo sistema

---

<sup>123</sup> *Weltbegriff*, p. 128.

<sup>124</sup> *Weltbegriff*, pp. 75-76.

C, quando si va ad analizzare la relazione tra un uomo e le sue asserzioni, invece di parlare dell'individuo T in generale si può parlare direttamente delle variazioni del suo sistema C, o – per dirla con le parole di Avenarius – «al valore T nella coordinazione empiriocritica principale (M T) si sostituisce inevitabilmente il valore: *determinata variazione del sistema C<sub>T</sub>*»<sup>125</sup>. Quest'ultimo valore, che nella trattazione di Avenarius prende quindi il posto dell'individuo, rappresentandolo, viene definito dal filosofo «valore empiriocritico di sostituzione [*empiriokritische Substitutionswert*]»<sup>126</sup>.

Considerando in questo modo l'individuo, «tutto ciò che è non-empirico viene escluso fin dall'inizio dalla determinazione delle relazioni dei contenuti delle asserzioni; poiché la condizione immediata dei contenuti delle asserzioni non è attribuita a niente che si trovi al di là dell'esperienza – a niente che sia collocato fuori da ciò che viene trovato, bensì al sistema C»<sup>127</sup>. “Esperienza” e sistema C si trovano infatti allo stesso livello, sul piano della mia esperienza, così che il ricondurre l'una all'altro non genera quei concetti sovraempirici, come soggetto o coscienza, che si ottengono di solito quando si cerca di mettere in relazione esperienza ed individuo.

Alla luce di quanto detto si comprendono anche le parole che Avenarius scrive all'inizio del *Weltbegriff*, quando riferisce di come «la sterilità dell'idealismo teoretico nel campo della psicologia» lo avesse portato «a dubitare della giustezza della strada fin lì percorsa»<sup>128</sup>. Il problema era costituito dal fatto che la conoscenza e l'esperienza – che l'idealismo teoretico ed egli stesso collocavano all'inizio delle proprie riflessioni come il tutto che è fondamento e dato originario – «devono comunque appartenere [alla psicologia] come concetti psicologici»<sup>129</sup>. Il problema era cioè costituito dalla difficoltà di considerare l'esperienza allo stesso tempo come l'unico orizzonte fondante e come l'oggetto determinato di una scienza specialistica, la psicologia, che doveva indagarne l'origine, lo sviluppo, etc. «In effetti la trattazione di questi “fatti della coscienza” [la conoscenza e l'esperienza] apparirebbe molto più fruttuosa se si potesse, a buon diritto gnoseologico, muovere dal campo delle relazioni tra l'ambiente e l'organo nervoso centrale dell'uomo e da lì “partire”! Ma l'accesso a questo campo è bloccato dalla scoperta idealistica della “immediata datità della coscienza”»<sup>130</sup>.

Per Avenarius, anche se la psicologia si occupa direttamente dei rapporti tra cervello e ambiente e di come l'“esperienza” venga in questi rapporti determinata, la gnoseologia non ha il diritto di cominciare le proprie riflessioni partendo da questi rapporti – come pure sarebbe più agevole – perché è chiamata a prendere le mosse dall'effettivo dato iniziale, ovvero dall'immediatezza

---

<sup>125</sup> *Weltbegriff*, p. 87.

<sup>126</sup> *Ibid.*

<sup>127</sup> *Weltbegriff*, p. 20.

<sup>128</sup> *Weltbegriff*, p. X.

<sup>129</sup> *Ibid.*

<sup>130</sup> *Ibid.*

dell'esperienza, fondando su di essa anche le ricerche e le scoperte di quella scienza particolare che è la psicologia.

Se nei *Prolegomena* Avenarius non era ancora riuscito a risolvere la contraddizione per cui da un lato abbiamo gli studi psicologici che assumono l'esperienza come il *risultato* dell'interazione tra ambiente e sistema nervoso, e dall'altro abbiamo il dato di fatto dell'*immediatezza* di quella stessa esperienza a livello della coscienza, nella *Kritik* e nel *Weltbegriff* tale conciliazione avviene invece grazie alla scoperta empiriocritica della *mediatezza* – nel linguaggio – dell'“esperienza” altrui.

Mentre la gnoseologia avvia le proprie riflessioni dall'immediatezza della *nostra* esperienza, la psicologia ha come oggetto dei suoi studi l'“esperienza” degli altri individui, mediata attraverso la comunicazione linguistica. Ma dal momento che questa “esperienza” altrui e mediata si presenta comunque come una parte interna all'esperienza immediata (dello studioso di psicologia), l'analisi dei meccanismi che sono alla base di tale “esperienza” non genera né contraddizioni dualistiche, né sconfinamenti metafisici dal piano dell'esperienza immediata<sup>131</sup>.

Per Avenarius, la ricerca dei meccanismi che sono alla base dell'“esperienza” conduce dunque da un lato all'ambiente e dall'altro all'individuo, con particolare riferimento al suo cervello e a quella parte di esso che è il sistema C. È l'interazione di questi due elementi o, meglio, l'insieme dei rapporti di dipendenza che legano le variazioni dell'uno e dell'altro a spiegare come funziona l'“esperienza”, come si sviluppano le “conoscenze” umane. Prima di occuparci, nel prossimo capitolo, del modo in cui Avenarius analizza nel dettaglio tali processi, viene da chiedersi che cosa ne sia, una volta ottenuta questa comprensione dell'“esperienza” altrui, della mia esperienza. Di tale esperienza, infatti, fa effettivamente parte anche il mio corpo e, potenzialmente, anche il mio cervello, dato che potrei ad esempio osservarlo «attraverso l'apertura del mio cranio e grazie ad un'appropriata disposizione di uno specchio»<sup>132</sup>. Non potrei dunque affermare che la mia esperienza dipende anch'essa dal mio cervello e dalla sua interazione con l'ambiente?

Questa affermazione, come possiamo dedurre da quanto abbiamo già detto nei paragrafi precedenti, non può essere portata avanti perché il sistema C è una *parte* della mia esperienza e quindi da un lato non posso ricondurre il tutto della mia esperienza a una sua parte, e dall'altro non

---

<sup>131</sup> L'incomprensione di questo ruolo fondamentale che l'“esperienza” altrui e mediata dal linguaggio gioca all'interno del sistema di pensiero empiriocritico ha portato a considerare il ricorso di Avenarius ai «contenuti delle asserzioni» [*Inhalt der Aussage, Aussage-Inhalte, E-Werte*] piuttosto che ai contenuti “psichici” quasi come un vezzo linguistico tra gli altri, o tutt'al più come la conseguenza della semplice volontà di istituire una «trattazione completamente oggettiva», «spassionata [*leidenschaftslos*]», che lasci da parte le proprie esperienze a vantaggio di quelle altrui. Cfr. W. Wundt, *Über naiven und kritischen Realismus*, cit., p. 8 e p. 53. Allo stesso modo la pensa anche l'unico studioso italiano dell'empiriocriticismo avenariusiano, Aurelio Pelazza, il quale ritiene che «i valori E non sono altro che i valori psichici, con questa novità, però, che, per rendere la determinazione dei valori psichici più obiettiva che sia possibile, l'Avenarius assume come valori E soltanto i contenuti delle “manifestazioni” (*Aussagen*) degli individui» (A. Pelazza, *Riccardo Avenarius e l'empiriocriticismo*, Torino, 1909, p. 56).

<sup>132</sup> *Weltbegriff*, p. 20.

ha senso far dipendere l'essere esperito dell'esperienza da qualcosa che è a sua volta un esperito. In quest'ultimo caso il cervello comparirebbe infatti da un lato come un'esperienza determinata e dall'altro come ciò che determina l'esperienza, e quindi anche se stesso. Il sistema C risulterebbe cioè ad un tempo il determinante e il determinato, costituendo una sorta di esperienza che è *causa sui*<sup>133</sup>.

Anche se «dalla semplice analisi del denominato come “io” risulta che l'uomo *ha* un cervello e dei pensieri, da essa non risulta mai che il cervello abbia i pensieri. Il pensiero può ben essere un pensiero “del mio io”; ma questo non lo rende ancora un pensiero “del mio cervello”»<sup>134</sup>. La «frase “io ho un cervello e un pensiero”», al di là del significato legittimo che essa ha se significa solo che della mia esperienza fanno parte una serie di pensieri e anche il cervello, rivela per Avenarius il tentativo di «fusione di due punti di vista incompatibili»<sup>135</sup>. Per comprendere quali siano tali punti di vista, bisogna rilevare che per Avenarius, «se e fintanto che anch'io posso assumere nei miei confronti lo stesso punto di vista che assumo nei confronti degli altri uomini, posso determinare anche il contenuto delle mie stesse asserzioni come dipendente dal mio sistema C»<sup>136</sup>. Questo significa che posso considerare la mia esperienza non in prima persona, ma in terza; posso cioè considerare me stesso non in quanto *io*, ma in quanto *altro*, guardando me stesso come guardo gli altri uomini. In questo caso mi è consentito considerare «il contenuto delle mie stesse asserzioni» – e quindi la mia “esperienza”, non la *mia esperienza* – come dipendente dal mio sistema C.

Se dunque l'io, per considerare gli altri uomini a loro volta come degli io, deve attribuirgli ciò che egli conosce riguardo a se stesso, viceversa quando tale io vorrà considerare se stesso nel modo in cui considera gli altri uomini dovrà attribuire a se stesso quelle relazioni di cui ha constatato l'esistenza riguardo agli altri uomini; esattamente come accade per la «costituzione interna del mio corpo» che io «“conosco” in misura nettamente predominante solo attraverso l'analisi del corpo altrui e che poi trasferisco al mio»<sup>137</sup>. Questo significa che M si troverà ad «accordare al proprio sistema C quello stesso rapporto con l'ambiente e con il contenuto delle proprie asserzioni che spetta al sistema C degli altri uomini»<sup>138</sup>.

---

<sup>133</sup> Avenarius descrive tale processo anche se non a proposito del sistema C, ma riguardo agli oggetti, quando parla del «circolo per cui la “cosa” dovrebbe prima condizionare la “rappresentazione” e poi essere a sua volta condizionata dalla “coscienza” (così che la “cosa” diviene una specie particolare di *causa sui*)» (*Weltbegriff*, p. 120). Questo circolo per cui un determinato contenuto dell'esperienza dovrebbe essere anche causa dell'esperienza (di tutta l'esperienza e anche di quella consistente in se stesso per quel che riguarda il sistema C, oppure soltanto della propria esperienza, per quel che riguarda l'oggetto) si presenta comunque in entrambe i casi.

<sup>134</sup> *Weltbegriff*, p. 76.

<sup>135</sup> *Weltbegriff*, p. 75.

<sup>136</sup> *Weltbegriff*, p. 20.

<sup>137</sup> *Weltbegriff*, p. 22.

<sup>138</sup> *Weltbegriff*, p. 25.

Adesso capiamo perché per Avenarius la frase “io ho un cervello e un pensiero” nasconda il tentativo di unire due punti di vista inconciliabili. Infatti dal *mio* punto di vista posso ben dire di avere un cervello e un pensiero, inteso come un insieme di contenuti vissuti in prima persona; ma solo se guardo a me stesso da una prospettiva terza, per cui io sono un “altro uomo”, posso vedere il cervello come quell'organo da cui dipendono le “esperienze”. L'affermazione “io ho un cervello e un pensiero”, invece, tenta proprio di unire subdolamente queste due prospettive per dimostrare che ciò che io penso ed esperisco in prima persona dipende dal mio cervello.

### 3.4 Prospettiva assoluta e relativa

Adesso che abbiamo chiarito la differenza tra i due modi di considerare un individuo – come un io e come un altro uomo – si può comprendere fino in fondo la già citata differenza tra prospettiva assoluta e prospettiva relativa<sup>139</sup>.

Il punto di vista proprio del piano della *mia* esperienza corrisponde alla prospettiva assoluta, per cui io trovo dei determinati contenuti «*come qualcosa di assoluto*, che io “afferro” semplicemente così come si “dà”, e che “descrive” così come “trovo”»<sup>140</sup>. Il punto di vista che si rivolge alle asserzioni degli altri uomini e che consente di mettere in rapporto “esperienza” ed individuo corrisponde invece alla prospettiva relativa, per cui i contenuti asseriti sono considerati «*come qualcosa di relativo*, che devo “afferrare” come parte di una relazione, di cui l'individuo, il così detto io, costituisce l'altro membro, e che io non posso più descrivere come qualcosa che si possa “dare” al di fuori di questa relazione»<sup>141</sup>.

Non deve ingannare il fatto che Avenarius parli di “io” per la prospettiva relativa, la quale – considerando la ricostruzione da noi fornita – dovrebbe avere a che fare solo con gli altri uomini e con le loro asserzioni. Infatti «nell'istante in cui un individuo pensa la relazione tra un componente dell'ambiente [...] e il denominato come io, ha già (senza che ciò debba essere stato notato), per imitazione [*nachahmungsweise*], scambiato la “prospettiva assoluta” per la “relativa”; e il sé osservante e l'osservato, l'io che riflette e quello su cui si riflette o a cui – nella riflessione – viene riferito un componente dell'ambiente [...] non sono più il denominato come io nello stesso senso»<sup>142</sup>. L'io della prospettiva relativa non è dunque quell'io che – appartenendo al piano dell'esperienza – fa sì che essa sia la *mia* esperienza, ma è l'io nel senso di colui cui appartengono le asserzioni che

<sup>139</sup> Cfr. *supra*, par. 1.3.2, pp. 29 sgg.

<sup>140</sup> *Weltbegriff*, p. 15. Il corsivo è mio.

<sup>141</sup> *Ibid.* Il corsivo è mio.

<sup>142</sup> *Weltbegriff*, p. 90.

costituiscono l'“esperienza”, è l'individuo asserente e dotato di un sistema C.

Allo stesso modo, quando Avenarius parla della relazione tra un altro individuo e l'ambiente nei termini di una seconda coordinazione empiriocritica, questa deve essere intesa in modo del tutto diverso rispetto a quella originaria costituita dall'io e dall'ambiente<sup>143</sup>. Tant'è che anche quando si volesse considerare se stessi da una prospettiva relativa, guardando alla dipendenza delle proprie asserzioni dal proprio sistema C, «l'analisi dovrebbe sempre ottenere che invece di una coordinazione principale se ne trovano due (o più), in cui ogni volta è contenuto lo stesso “io” come elemento centrale, ma ogni volta in un significato differente»<sup>144</sup>.

Dopo il percorso compiuto è possibile inoltre comprendere le ragioni per cui la differenza tra le due prospettive emerge in particolare quando si tratta di considerare quei determinati contenuti (dell'esperienza o delle asserzioni) che sono i componenti dell'ambiente. Un primo motivo è legato al fatto che, delle diverse parti costitutive dell'esperienza, è l'ambiente ad essere interindividuale, nel senso che le asserzioni altrui si possono riferire a ciò che mi circonda e soprattutto possono contrastare con esso, il che – come vedremo – rende necessaria la prospettiva relativa. Il secondo motivo è legato invece al fatto che, quando si indagano i rapporti tra “esperienza” e individuo, si deve constatare sì che le asserzioni dipendono direttamente dal sistema C dell'individuo, ma anche che esse dipendono indirettamente dai componenti dell'ambiente; ragion per cui il punto di vista relativo rimanda all'ambiente ed è illustrabile in modo più chiaro tramite esempi che riguardano questo determinato tipo di contenuti.

Per illustrare la prospettiva relativa e la sua differenza da quella assoluta conviene dunque analizzare le affermazioni che riguardano i componenti dell'ambiente, e in particolare le occasioni in cui tali affermazioni contrastano con ciò che mi circonda. Ed è proprio questo che fa Avenarius, scegliendo come oggetto delle proprie riflessioni il contenuto dell'esperienza ed il contenuto delle asserzioni che hanno per oggetto il cinabro rosso, minerale che era già stato stato eletto ad esempio da Kant all'interno della *Critica della ragion pura*<sup>145</sup>.

Scrivendo Avenarius: «nella “prospettiva assoluta” M e T afferrano – ognuno per sé – il componente dell'ambiente così come si “dà” e lo “descrivono” così come lo “trovano”; e poiché M lo “trova” rosso, lo “descrive” come rosso e afferma: “Il cinabro è rosso”; e poiché T lo “trova” nero, lo descrive come nero e dice “il cinabro è nero”»<sup>146</sup>. Questo significa che M e T trovano sul piano della *loro* esperienza – e in particolare in quella regione di esso che è ciò che li circonda – un determinato contenuto il cui colore è rosso in un caso e nero nell'altro, e descrivono tale contenuto in accordo

---

<sup>143</sup> Cfr. *supra*, par. 1.1, p. 16.

<sup>144</sup> *Weltbegriff*, p. 89.

<sup>145</sup> Cfr. I. Kant, *Critica della ragion pura*, Milano, 1976, p. 162.

<sup>146</sup> *Weltbegriff*, p. 123.

all'esperienza che ne hanno. «Adesso M e T si incontrano»<sup>147</sup>, ovvero nell'esperienza di M che era inizialmente composta da M stesso e dal cinabro (R) entra anche T e abbiamo dunque M, R, T; e lo stesso accade con l'esperienza di T (T, R, M). Quando M e T si incontrano vengono a contatto anche «i contenuti divergenti delle loro asserzioni»<sup>148</sup>; così M constatata che le affermazioni di T sostengono qualcosa di diverso rispetto a quel componente dell'ambiente (R) che egli trova e descrive come rosso, ovvero che esso sia nero; e la stessa cosa accade per T, per il quale le asserzioni di M sul cinabro contrastano da un lato con la propria esperienza di quel componente dell'ambiente e dall'altro con le proprie affermazioni su di esso.

Per Avenarius «il “bisogno” di “risolvere” questa “contraddizione” conduce entrambi alla “prospettiva relativa”»<sup>149</sup>. Ma in che modo la prospettiva relativa è in grado di sciogliere la discrepanza tra i contenuti dell'esperienza e i contenuti delle asserzioni?

Se «la “prospettiva assoluta” riflette solo sul componente dell'ambiente che viene “afferrato” come si “dà” e “descritto” come viene “trovato”, la prospettiva “relativa” riflette sul componente dell'ambiente, sull'individuo – in particolare il suo sistema C –, e sui contenuti delle asserzioni»<sup>150</sup>. Ovvero, dal momento che non stiamo più considerando l'esperienza dell'io vissuta in prima persona, ma le variazioni dell'“esperienza” di un individuo terzo, consistente nelle sue asserzioni, il colore del cinabro non è più un contenuto che si dà in modo assoluto, immediato, ma è il contenuto di un'asserzione le cui variazioni dipendono da un lato dall'oggetto cinabro e dall'altro dal sistema C dell'individuo.

Mentre dalla prospettiva assoluta della propria esperienza non ha senso e non è possibile dire che il colore del cinabro dipende dal minerale in questione e/o dal nostro sistema nervoso, perché per non incorrere in contraddizioni logiche il minerale e il sistema nervoso dovrebbero collocarsi oltre l'esperienza<sup>151</sup>; dalla prospettiva relativa dell'“esperienza” di un individuo terzo si può – appunto – *relativizzare* il colore del cinabro facendolo dipendere dall'interazione tra individuo e ambiente<sup>152</sup>.

Considerando quindi tanto l'individuo M, quanto T, come “altri uomini” si può analizzare i rapporti di dipendenza tra le loro asserzioni e lo stesso componente dell' ambiente R per individuare dove, in questi rapporti, si presenti quella discrepanza che fa sì che uno descriva il cinabro come

---

<sup>147</sup> *Ibid.*

<sup>148</sup> *Ibid.*

<sup>149</sup> *Ibid.*

<sup>150</sup> *Weltbegriff*, p. 124

<sup>151</sup> Se il minerale e il sistema nervoso fossero a loro volta delle esperienze incorrerebbero infatti nel già citato assurdo per cui essi sarebbero delle esperienze che sono *causa sui* (cfr. *supra*, par. 3.3, p. 58 in nota); in quanto l'oggetto cinabro si presenterebbe da un lato come un'esperienza e dall'altro come condizione di quell'esperienza.

<sup>152</sup> Non a caso Avenarius afferma che l'unico caso in cui può avere un senso l'affermazione per cui «l'esperienza causa l'esperienza» sia ha «quando M distingue che l'esperienza causante è la sua – l'esperienza di M –, mentre l'esperienza causata è quella di T» (*Weltbegriff*, p. 42); ovvero dalla prospettiva relativa per cui l'esperienza di M – in particolare quella consistente nei componenti dell'ambiente – viene vista come condizione da cui dipendono le asserzioni di T, anch'esse facenti comunque parte dell'esperienza di M.

rosso e l'altro come nero.

La relazione di dipendenza tra le asserzioni di un individuo e ciò che lo circonda come sappiamo è separabile da un lato nella serie di connessioni fisiche che vanno dal componente dell'ambiente al sistema C, e dall'altro nella dipendenza logica – o, meglio, psicologica – delle asserzioni dal sistema C. Questo significa che dalla prospettiva relativa M e T potranno affermare che «quando il cinabro comunica tante e tante oscillazioni al secondo all'etere, e queste oscillazioni si propagano al nervo ottico e l'eccitazione di questo si propaga a sua volta fino all'organo nervoso centrale, allora uno di noi (M) trova la qualità sensibile “rosso”, l'altro di noi (T) la qualità sensibile “nero” come caratteristica descrittiva del cinabro»<sup>153</sup>.

Dal momento che il componente dell'ambiente è lo stesso, così come è lo stesso il numero di oscillazioni che esso comunica all'etere, e considerando che le asserzioni dipendono *direttamente* dal sistema C, per cui se la serie di dipendenze che conduce a quella parte del sistema C da cui l'asserzione dipende direttamente è stata assolutamente identica nei due individui non è possibile che le asserzioni siano diverse, perché in quest'ultima dipendenza *diretta* non può – per così dire – “inserirsi” alcuna differenza; ebbene, considerando queste circostanze, la differenza tra le due asserzioni potrà dipendere solo da una qualche differenza tra i due individui, che fa sì che una parte di quella serie di variazioni fisiche – la quale ha la propria variabile indipendente nel cinabro e il proprio dipendente ultimo nella variazione di quella parte del sistema C da cui l'asserzione dipende direttamente – sarà diversa per l'uno o per l'altro.

La prospettiva relativa, analizzando i processi fisici di percezione dei due individui, riesce cioè a sciogliere l'apparente contraddizione per cui lo *stesso* oggetto viene descritto in modo *diverso* dall'uno e dall'altro, e lo fa *relativizzando* il contenuto delle asserzioni “nero” e “rosso” come qualcosa che dipende – almeno parzialmente – dagli individui asserenti, e quindi anche dalle loro differenze individuali.

La diversità tra i due individui che fa sì che essi “esperiscano” in modo diverso il colore del cinabro non è però una diversità essenziale, metafisica o trascendentale, ma empirica. Questo perché il processo percettivo non è altro che un insieme di relazioni tra componenti del concetto naturale di mondo o, potremmo dire, non è altro che un fenomeno naturale al pari degli altri, e al pari di quel che succede per tutti i fenomeni naturali la diversità degli individui coinvolti in esso (nel nostro caso gli uomini M e T, ma possono essere anche due fulmini, due gravi in caduta, etc.) determina delle variazioni nel passaggio da un caso all'altro. Dunque se due esseri umani percepiscono uno stesso componente dell'ambiente in modo diverso ciò non è dovuto ad alcuna incommensurabilità tra i due processi e tra le due “esperienze”. Ciò che differenzia le “esperienze”

---

<sup>153</sup> *Weltbegriff*, p. 123.

del cinabro di M e T non è il loro collocarsi su piani diversi, destinati a non incontrarsi mai (come accade dal punto di vista dell'introiezione, per cui le loro esperienze sono in una misteriosa interiorità), ma è la naturale diversità dei due individui, per cui i loro corpi sono diversi e quindi anche qualcosa a livello degli organi sensoriali, del sistema nervoso o del cervello sarà diverso.

Avenarius non manca di sottolineare come la risoluzione della contraddizione tra le affermazioni dei due individui attraverso il ricorso alla prospettiva relativa non passi per quella divisione tra “essere” e “apparire” che viene solitamente chiamata in causa in simili occasioni. Si potrebbe infatti pensare che dalla relativizzazione delle determinazioni “rosso” e “nero” del cinabro come dipendenti direttamente dal sistema C dei due individui segua necessariamente l'affermazione per cui «se il cinabro eccita il nostro sistema nervoso attraverso le oscillazioni dell'etere e grazie a ciò causa la sensazione di rosso o di nero – allora questi colori e i colori in generale sono del tutto incommensurabili con la loro causa e pertanto non sono una determinazione descrittiva del componente dell'ambiente *esistente*, ma solo la sua *apparenza*»<sup>154</sup>. In base a questo modo di considerare il problema, la contraddizione tra le affermazioni sul colore del cinabro verrebbe sollevata dall'oggetto stesso e scaricata sugli individui, facendo dipendere «dalla particolare natura degli organi di senso se esso *appare* rosso o nero»<sup>155</sup>. Ridotti così i colori a «qualcosa di “soggettivo” che sembra soltanto essere “oggettivo” e che non esisterebbe se nel mondo non ci fossero occhi ad osservare»<sup>156</sup> resterebbe il modo in cui gli oggetti sarebbero “in sé e per sé”, per cui – ad esempio – «le oggettive onde della luce»<sup>157</sup> costituirebbero una determinazione dei componenti dell'ambiente che rimarrebbe valida indipendentemente dalla presenza degli uomini e dalla conoscenza che essi hanno di quei componenti.

L'interazione tra l'individuo e ciò che lo circonda nella determinazione dell’“esperienza” che la prospettiva relativa introduce ed analizza ha però tutt'altro scopo che condurre ad un simile dualismo tra apparenza e realtà. Se così può sembrare è solo perché si dimentica che dal punto di vista di Avenarius la prospettiva relativa presuppone quella assoluta ed è possibile solo all'interno di essa. La prospettiva relativa, infatti, altro non è che l'analisi di una relazione tra degli elementi che – in quanto facenti parte del piano dell'esperienza – sono comunque sempre trovati da un punto di vista assoluto. Questo significa che se voglio relativizzare un determinato contenuto asserito mettendolo in relazione con l'individuo che lo asserisce e con l'oggetto rispetto a cui è fatta l'asserzione, tutti e tre gli elementi di questa relazione e la relazione stessa sono comunque assunti da una prospettiva assoluta. Ritornando all'esempio, se sto considerando da una prospettiva relativa

---

<sup>154</sup> *Weltbegriff*, p. 125.

<sup>155</sup> *Ibid.*

<sup>156</sup> *Weltbegriff*, p. 122.

<sup>157</sup> *Ibid.*

il colore del cinabro – analizzando i rapporti di dipendenza che sussistono tra l'oggetto cinabro, le oscillazioni che esso trasmette all'etere, le variazioni degli organi sensoriali e del sistema C dell'individuo e la sua asserzione “il cinabro è rosso” o “il cinabro è nero” – ebbene, in questo caso, pur avendo relativizzato il colore del cinabro, io sto comunque assumendo le oscillazioni dell'etere, le variazioni del sistema C, etc. «come qualcosa di assoluto, che io “afferro” semplicemente così come si “dà”, e che “descrive” così come “trovo”». Per Avenarius «anche la “prospettiva relativa” in fin dei conti non può fare a meno di “accettare” le oscillazioni dell'aria [...] da una parte e il suono asserito dall'altra, così come la relazione tra i due come qualcosa che viene “trovato” e che bisogna “descrivere” così come viene “trovato”»<sup>158</sup>.

Ma se le oscillazioni dell'aria o dell'etere – così come i suoni o i colori – vengono comunque assunte come qualcosa di assoluto, questo significa anche che esse possono a loro volta essere affrontate da una prospettiva relativa. Le oscillazioni dell'etere, che nell'analisi del colore del cinabro dalla prospettiva relativa venivano assunte “assolutamente”, possono quindi essere a loro volta sottoposte ad una prospettiva relativa che consideri le asserzioni riguardanti le “oscillazioni” come dipendenti dall'individuo che le sta studiando e in particolare da suo sistema nervoso.

Quando uno studioso di psicologia e fisiologia analizza le affermazioni di un individuo sul colore di un oggetto e le riconduce alla loro dipendenza dalle oscillazioni dell'etere che si propagano fino agli organi di senso dell'individuo in questione e da lì fino al suo cervello, non può quindi affermare che i colori sarebbero un'esperienza soggettiva, “interna”, e in quanto tale solo apparente, mentre le oscillazioni dell'etere e le variazioni degli organi di senso costituirebbero la vera realtà oggettiva, effettivamente esistente, perché anche le oscillazioni e la trasmissione dell'energia all'interno del sistema nervoso dell'individuo in oggetto – così come le affermazioni di costui sul colore – altro non sono che un'esperienza, quella dello studioso, che in quanto tale può essere a sua volta considerata da una prospettiva relativa, come dipendente da determinati componenti dell'ambiente e dal sistema C dello studioso.

Se si considera la prospettiva relativa come fondante, pensando che essa (mostrandoci come funziona l'esperienza) ci permetta di risalire alla vera realtà oltre l'apparenza dei sensi, qualsiasi contenuto sarà destinato ad essere considerato solo apparente, perché ciò che in una relazione appare “reale” (ad esempio le oscillazioni) può essere a sua volta relativizzato («la “rappresentazione visiva”: “oscillazione”<sup>159</sup>») divenendo – in base a questo modo di considerare – mera apparenza. Ciò che deve integrare e fondare la prospettiva relativa per cui «qualcosa è in un modo per me – in un altro per un altro» non è quindi «la domanda rivolta a qualcosa di assoluto:

---

<sup>158</sup> *Weltbegriff*, p. 124.

<sup>159</sup> Cfr. *Weltbegriff*, p. 129.

“che cos'è allora questo qualcosa in sé e per sé?»<sup>160</sup>, non è la ricerca di una realtà assoluta oltre le esperienze relative, ma è il piano assoluto dell'esperienza su cui si danno le “esperienze” relative. È la prospettiva assoluta che accoglie entro di sé la prospettiva relativa. L'assoluto empiriocritico non è la realtà che causerebbe o determinerebbe le esperienze (perché l'idea di una realtà oltre l'esperienza è possibile solo dalla prospettiva relativa) bensì è l'assoluto dell'esperienza come ciò che afferriamo e descriviamo semplicemente come lo troviamo di fronte. Questa esperienza tiene entro di sé “realtà” ed “apparenza”; nel senso che la “realtà” sono quei contenuti che considero da una prospettiva assoluta, e l’“apparenza” sono quei contenuti che per un motivo o per l'altro relativizzo, ma che posso relativizzare solo a patto di riconoscere che li sto relativizzando a partire dalla prospettiva assoluta, senza cioè abbandonare il piano dell'esperienza.

Dal momento che la prospettiva relativa è sempre la descrizione di relazioni che si danno internamente al piano assoluto dell'esperienza e che riguardano l’“esperienza” considerata dal punto di vista degli altri uomini, essa non costituisce mai una relativizzazione dell'esperienza in quanto tale, dell'esperienza immediata, ma sempre una relativizzazione dell’“esperienza” mediata tramite le asserzioni. L'assoluto dell'esperienza immediata non può mai essere messo in discussione e relativizzato, perché ogni contenuto relativizzato presuppone e può essere relativizzato solo a partire da contenuti che sono a loro volta assoluti e immediati. La prospettiva relativa non fa altro che mettere in relazione una serie di contenuti che di par loro sono comunque assunti come qualcosa di assoluto; è per questo che Maximilian Klein afferma che per il pensiero di Avenarius più che di «relativismo [*Relativismus*]] si dovrebbe parlare di «“relazionismo” [*Beziehungsthum*], ovvero di un sistema completamente sviluppato di relazioni (funzionali)»<sup>161</sup>.

---

<sup>160</sup> *Weltbegriff*, p. 130.

<sup>161</sup> M. Klein, *Die Philosophie der reinen Erfahrung*, cit. X, p. 460.

## 4 L'esperienza pura

### 4.1 L'esperienza “sociale”

Nelle pagine precedenti avevamo affrontato il tentativo di Avenarius di superare la “Scilla idealistica del solipsismo” senza incorrere nella “Cariddi realistica dell'oltrepassamento della coscienza”. Adesso comprendiamo come l'adozione della prospettiva relativa non comporti l'assunzione di una realtà oltre l'esperienza, dal momento che i fenomeni da cui dipendono le “esperienze” sono a loro volta delle esperienze, in quanto tali immediate e assolute. Ma se la prospettiva relativa non incombe nell'oltrepassamento della coscienza, come fa a permetterci di superare la Scilla idealistica del solipsismo?

Certo, se ognuno di noi rimanesse fermo a ciò che egli trova e descrive in modo assoluto non sarebbe possibile distinguere all'interno dell'esperienza il vero dal falso, in quanto ogni contenuto sarebbe inconfutabile in virtù dell'immediatezza con cui si dà, della coincidenza di esperienza ed esperito. La prospettiva relativa, invece, ammette e spiega non solo la dualità di “esperienza” ed esperito, ma anche la possibilità che questi due termini contrastino tra loro. Ad esempio, nel caso della percezione di un ramo immerso nell'acqua, mentre dalla prospettiva assoluta esso è spezzato, dalla prospettiva relativa è possibile affermare e spiegare che il bastone è intero ma in virtù del fenomeno della rifrazione – che si inserisce nella serie di dipendenze fisiche che va dal componente dell'ambiente al sistema C – si presenta spezzato agli occhi dell'osservatore. In questo senso è quindi possibile dire che la prospettiva relativa “corregge” la prospettiva assoluta.

Più in generale, e più radicalmente, dal momento che nella prospettiva assoluta non abbiamo una serie di dipendenze, un processo che ha come suo risultato l'“esperienza”, ma abbiamo soltanto ed immediatamente l'esperienza nel suo darsi assoluto, non si può parlare di correttezza, né di ostacoli o errori che si inseriscano nel processo conoscitivo. Solo la prospettiva relativa, permettendomi di analizzare tutti i passaggi che conducono ad una determinata “esperienza”, mi consente di definire come funzionano i processi conoscitivi e come essi possano addivenire a risultati veri o falsi.

Ma, come sappiamo, la prospettiva relativa riguarda in prima istanza non le mie asserzioni, ma quelle altrui. Infatti «nell'istante in cui un uomo vuole considerare un “da lui stesso trovato” come dipendente dal suo “cervello”, egli deve osservare se stesso dalla “prospettiva relativa”. Poiché però egli non si può porre da un punto di vista esterno a se stesso, egli può al massimo imitare, in quella

“autoosservazione”, l’“osservazione degli altri individui”»<sup>162</sup>. Quindi, quand'anche mi volessi considerare dalla prospettiva relativa, ciò che posso fare è tutt'al più riferire a me stesso, alle mie asserzioni e al mio sistema C quegli stessi rapporti che ho conosciuto riguardo alle asserzioni e al sistema C degli altri, così come accade il più delle volte per la conoscenza dell'interno del mio corpo, che è solo indiretta.

Questo significa che la possibilità di analizzare la correttezza delle esperienze, fornitaci dalla prospettiva relativa, non riguarda tanto le nostre “esperienze” e le nostre asserzioni, quanto le “esperienze” e le asserzioni altrui. Infatti, ogni volta che ascoltiamo le asserzioni degli individui attorno a noi, siamo portati in modo del tutto spontaneo e, potremmo dire, “immediato” a considerarle l'espressione di un processo percettivo condizionato dal rapporto tra soggetto (l'organismo dell'individuo asserente) e oggetto (i componenti dell'ambiente in questione). E così facendo noi giudichiamo continuamente tali asserzioni, distinguendo in esse quel che è oggettivo da quel che è soggettivo, il vero dal falso, ciò che concorda da ciò che discorda rispetto alla realtà dei fatti. Dal momento invece che la possibilità di considerare nel modo suddetto le proprie esperienze non è né spontanea né immediata, giudicare della loro veridicità o falsità, così come della loro oggettività o soggettività non è possibile, se non in forma indiretta. Ciò non toglie, però, che allo stesso modo in cui io sono spontaneamente portato a considerare le “esperienze” altrui da una prospettiva relativa, così anche il mio prossimo è spontaneamente portato a considerare da una prospettiva relativa le “esperienze” che io gli comunico in forma di asserzione. In altre parole, quando io comunico le mie “esperienze” ad altri individui, poiché per essi tali “esperienze” si presentano come l'espressione di processi percettivi condizionati dal rapporto tra soggetto (il mio organismo in quanto individuo asserente) e oggetto (i componenti dell'ambiente di cui parlo), allora nel rapportarsi alle mie asserzioni agli altri individui viene naturale giudicare continuamente quel che in esse è oggettivo da quel che è soggettivo, quel che è vero da quel che è falso, quel che concorda da quel che discorda rispetto alla realtà dei fatti.

Riassumendo, poiché ciascuno di noi adotta, potremmo dire, “costitutivamente” la prospettiva relativa riguardo alle asserzioni altrui, tutto ciò che gli uomini affermano viene sottoposto ad una revisione collettiva. Per cui, così come quel che dice il mio prossimo viene da me giudicato, confermato o smentito, allo stesso modo quel che io affermo viene giudicato, confermato o smentito da coloro che mi ascoltano. Il problema della conoscenza non è quindi raggiungere una qualche realtà al di là della presunta apparenza dell'esperienza, ma è costruire – all'interno della nostra esperienza – un'esperienza convalidata dalla revisione collettiva. Se gli altri uomini confrontano le mie asserzioni con quella parte della loro esperienza che è l'ambiente, e se anche io faccio

---

<sup>162</sup> *Weltbegriff*, p. 89-90.

altrettanto, la verità delle *nostre* asserzioni sarà data dalla loro conformità a quell'ambiente che, pur presentandosi nelle diverse esperienze individuali, è comunque sempre *lo stesso* ambiente, o – per dirla con le parole di Avenarius – è «numericamente uno»<sup>163</sup>. Abbiamo quindi un ambiente interindividuale, collettivo, ed un'«esperienza» altrettanto interindividuale e collettiva in quanto corrisponde all'insieme delle asserzioni dei diversi individui; ed abbiamo infine – grazie all'intrecciarsi delle prospettive relative – la possibilità di verificare l'effettiva dipendenza di questa «esperienza» collettiva da quell'ambiente collettivo. Dunque la possibilità di legittimare le nostre conoscenze trova la propria origine nell'esistenza di una «comunità linguistica»<sup>164</sup> in cui «un individuo, grazie alle denominazioni comuni, è in grado di comunicare [*mitteilt*] vissuti che l'altro uomo non condivide [*geteilt*]]»<sup>165</sup>.

Così l'ostacolo del solipsismo e dello scetticismo si supera, senza uscire dall'esperienza, ricorrendo alla condivisione delle «esperienze» all'interno della comunità linguistica, che insieme forma un vero e proprio individuo di ordine superiore, e un «sistema C di ordine superiore»<sup>166</sup>. In questo modo l'esperienza individuale non è chiamata ad andare metafisicamente oltre se stessa, ma ad evolversi in un'«esperienza interconnessa e quindi sociale [*zusammenhängenden und daher gesellschaftlichen Erfahrung*]]»<sup>167</sup>.

Ritornando ancora una volta all'esempio del cinabro, non bisogna chiedersi come sia «in sé» l'oggetto – se rosso, nero, oppure costituito di materia che riflette i fasci di fotoni in un modo o nell'altro –, perché «pensare un «componente dell'ambiente» (un «oggetto», una «cosa») «in sé e per sé» significa provare a pensare qualcosa che non può essere pensato affatto e nemmeno dedotto»<sup>168</sup>. Quel che bisogna chiedersi è invece quale sia la descrizione dell'oggetto che risulta più accettabile all'interno della comunità linguistica. E il risultato della prospettiva relativa, nel caso in questione, è che «i colori di per sé non costituiscono una determinazione *interindividualmente valida* del componente dell'ambiente; mentre le oscillazioni dell'etere offrono delle condizioni più vantaggiose per il loro svilupparsi in una determinazione descrittiva completa e costante di esso»<sup>169</sup>.

Questo significa che se la scienza – che è la vera interprete di questo tentativo di costruire un'esperienza convalidata e collettiva – nella sua descrizione del mondo non impiega tanto i colori, quanto le oscillazioni dell'etere, ciò non deriva dal fatto che il mondo «in sé» non è costituito di

---

<sup>163</sup> *Weltbegriff*, p. 90.

<sup>164</sup> Le ricorrenze di quest'espressione (*sprachliche Gemeinschaft*) e delle sue declinazioni (*Sprachgemeinschaft*, etc.) nella *Kritik* e nel *Weltbegriff* sono innumerevoli; solo per citare le prime occasioni in cui compare, si vedano *Kritik*, vol. I, p. 14 e *Weltbegriff*, p. 34.

<sup>165</sup> *Kritik*, vol. II, p. 86.

<sup>166</sup> *Kritik*, vol. I, pp. 153 sgg.

<sup>167</sup> R. Willy, *Der Empiriokritizismus als einzig wissenschaftliche Standpunkt*, cit., p. 60.

<sup>168</sup> *Weltbegriff*, p. 131.

<sup>169</sup> *Weltbegriff*, p. 124. Il corsivo è mio.

colori ma di onde luminose, quanto dal fatto che la descrizione del mondo in base a queste ultime è più “interindividualmente valida” di quella che chiama in causa i colori.

Analizzeremo in seguito il modo in cui Avenarius descrive lo svilupparsi dei sistemi C di ordine superiore e il ruolo che la comunità linguistica assume nella determinazione della verità. Possiamo però già notare come questa fiducia nella possibilità di ricorrere ad una prospettiva comunitaria, se non proprio universalmente umana, per assolvere il compito conoscitivo dell'uomo, costituisca uno dei tratti più fortemente *positivistici* del pensiero di Avenarius.

## 4.2 Il concetto analitico e il concetto sintetico di esperienza pura

Al termine di questo percorso siamo finalmente in grado di affrontare la questione dell'esperienza pura, e in particolare di comprendere il significato ed il ruolo giocato nella costituzione del sistema di pensiero empiriocritico dai due concetti di esperienza pura che Avenarius presenta all'interno della *Kritik*. Tali concetti rappresentano dei significati ulteriori del termine esperienza rispetto a quelli che abbiamo finora evidenziato e che consistevano principalmente 1) in ciò che viene trovato dal punto di vista empiriocritico e 2) nell'insieme delle asserzioni di un individuo all'interno della mia esperienza (l'“esperienza”).

Il primo concetto di «esperienza pura» definito da Avenarius è quello cosiddetto «sintetico», secondo cui essa consiste in «un asserito che in tutte le sue parti ha come presupposto soltanto componenti del nostro ambiente»<sup>170</sup>. La seconda definizione ci dà invece il «concetto analitico di esperienza pura», per cui quest'ultima si presenta come «un asserito a cui non è mescolato niente che non sia a sua volta esperienza – e che pertanto in se stesso non è altro che esperienza»<sup>171</sup>.

Come si può subito notare, entrambe le definizioni hanno a che fare con una determinazione o caratterizzazione delle asserzioni, tant'è che Avenarius sottolinea come «per giungere ad un concetto di esperienza pura non sia necessario uscire dal campo degli asseriti»<sup>172</sup>. Per questo motivo possiamo mettere da parte il primo dei due significati di esperienza di cui sopra (quello che riguarda l'intero piano dei contenuti trovati), per concentrarci invece sulle differenze tra i concetti analitico e sintetico di esperienza pura e l'“esperienza” in generale come insieme delle asserzioni.

Se l'“esperienza” di cui abbiamo parlato fino ad ora corrisponde alla *totalità* dei contenuti asseriti da un determinato individuo, o quantomeno è identificabile come “esperienza” *qualunque* contenuto asserito, i concetti analitico e sintetico di esperienza pura rappresentano invece una specificazione

<sup>170</sup> *Kritik*, vol. I, p. 4.

<sup>171</sup> *Kritik*, vol. I, p. 5.

<sup>172</sup> *Kritik*, vol. I, p. 4

del concetto di “esperienza”. Per il concetto sintetico, infatti, non è “esperienza” qualunque contenuto asserito, ma solo quegli asseriti che siano condizionati in ogni loro parte da componenti dell'ambiente; mentre il concetto analitico si concentra su quei contenuti che l'individuo asserisce essere esperienze. Il concetto analitico di esperienza pura non coinvolge dunque ogni asserzione, ma solo tutte quelle in cui si afferma «“qualcosa viene esperito”; “qualcosa è un'esperienza”, o “deriva dall'esperienza”, “dipende dall'esperienza”»<sup>173</sup>.

Riflettendo su questi due concetti di esperienza pura, possiamo notare che quello analitico, avendo a che fare solo con le asserzioni, e non con ciò da cui esse dipendono, può essere valido anche per tutte le descrizioni che vengono fatte da una prospettiva assoluta, ovvero per le descrizioni del mio trovato. Tutto ciò che esso richiede, infatti, è che colui che asserisce caratterizzi come esperienza ciò che sta descrivendo. Pertanto, se io «“descrivero” così come “trovo”» determinati contenuti, e se in questa descrizione i contenuti vengono caratterizzati in ogni loro parte come esperienze, allora le mie asserzioni ricadono sotto il concetto analitico di esperienza pura.

Un'asserzione può invece essere fatta rientrare nel concetto sintetico di esperienza pura solo se essa viene studiata dalla prospettiva relativa, dal momento che il requisito posto da tale concetto è che ogni componente dell'asserzione abbia il proprio presupposto all'interno dell'ambiente, e – come sappiamo – i rapporti di dipendenza tra un'asserzione e l'ambiente possono essere affrontati solo dalla prospettiva relativa.

Questo legame del concetto sintetico di esperienza pura con la prospettiva relativa appare ancora più chiaro se si riflette sui termini “analitico” e “sintetico”. Infatti, mentre il concetto analitico di esperienza pura riguarda solo le asserzioni e si occupa di *separare* in esse ciò che è caratterizzato come “esperienza” da ciò che non lo è, il concetto sintetico di esperienza pura ha invece il compito di *unire*, di *mettere in relazione* le asserzioni con i componenti dell'ambiente da cui esse dipendono.

Gli obiettivi principali che Avenarius vuole raggiungere nel corso della *Kritik* sono tre, e tutti legati ai concetti analitico e sintetico di esperienza pura. I primi due compiti che egli si pone consistono infatti in una maggiore comprensione delle condizioni che un'asserzione deve soddisfare per rispettare i due concetti di esperienza pura. In particolare, nel primo volume egli vuole rispondere alla domanda: «in che senso e misura i componenti del nostro ambiente possono essere assunti come presupposto dell'esperienza?»<sup>174</sup>; e nel secondo volume alla domanda: «in che senso e misura dei valori asseriti possono essere assunti in generale come esperienza?»<sup>175</sup>. Detto altrimenti: da un lato Avenarius intende approfondire il concetto sintetico di esperienza pura per comprendere il modo in cui i componenti dell'ambiente costituiscono il presupposto delle asserzioni, studiando i

---

<sup>173</sup> *Kritik*, vol. I, p. 3.

<sup>174</sup> *Kritik*, vol. I, p. 5.

<sup>175</sup> *Kritik*, vol. I, p. 6.

rapporti di dipendenza che legano le une agli altri; dall'altro egli vuole indagare quale sia il tratto distintivo che alcune asserzioni possiedono e che fa sì che esse vengano definite dagli individui delle “esperienze”. Il terzo compito consiste invece nel rispondere alla domanda: «in che senso e misura il concetto sintetico e quello analitico di esperienza pura divergono e in che senso e misura può invece essere assunta la loro coincidenza?»<sup>176</sup>. I due concetti possono infatti tanto divergere – nel senso che un'asserzione che è caratterizzata come “esperienza” non è condizionata da componenti dell'ambiente, oppure nel senso che un'asserzione che è condizionata da componenti dell'ambiente non è caratterizzata come “esperienza” – quanto convergere, nel senso che un'asserzione è allo stesso tempo condizionata in ogni sua parte da componenti dell'ambiente quanto caratterizzata in ogni sua parte come “esperienza”. Solo nel caso della convergenza dei due concetti possiamo però parlare di esperienza pura in senso stretto.

L'esperienza pura consiste quindi in una specificazione – o, per l'appunto, in una purificazione – del concetto di “esperienza” in senso lato, volta a sgombrare il campo da tutte quelle asserzioni che non soddisfino la doppia condizione di dipendere dall'ambiente e di essere caratterizzate come “esperienze”.

Il compito che Avenarius si pone consiste quindi in una delimitazione dal campo dell'esperienza *tout court* (sia essa il piano dell'esperienza o l'insieme delle “esperienze”) all'esperienza *pura*, ovvero a quell'esperienza che da un lato è esperienza *dell'ambiente* che ci circonda, e che dall'altro riconosce come solo l'esperienza dipendente dall'ambiente possa essere caratterizzata come “esperienza” in senso stretto. Questa purificazione, passando per uno studio dei rapporti tra asserzioni e ambiente – e quindi delle relazioni di dipendenza che legano i componenti dell'ambiente al sistema C e il sistema C alle asserzioni – può essere portato avanti solo da una prospettiva relativa. Ciò significa che ogni individuo non può purificare da sé la sua esperienza, ma può solo da un lato contribuire a purificare le esperienze altrui, e dall'altro affidare la sua esperienza a quella purificazione di cui si fa carico l'intera comunità linguistica. Io, infatti, non posso mai sapere se le asserzioni che caratterizzo come “esperienze”, ovvero le asserzioni che riguardano la percezione di ciò che mi circonda, sono in effetti determinate dall'ambiente, perché nella mia esperienza percezione e percepito sono tutt'uno; al contrario di ciò che accade per i processi di percezione altrui all'interno della mia esperienza, dove invece percepiente, percepito e percezione si presentano *empiricamente* e non solo *astrattamente* separati.

La purificazione dell'esperienza si presenta quindi come un processo comunitario, il cui termine – l'esperienza pura – corrisponde fondamentalmente a quell'esperienza “collettiva” che viene costantemente sviluppata dalle scienze naturali, intese come incessante attività umana di

---

<sup>176</sup> *Ibid.*

conoscenza del mondo, dell'ambiente condiviso. Pertanto, come riassume Maximilian Klein, «la coincidenza dei due concetti di esperienza pura è l'ideale delle aspirazioni umane. Infatti ciò che si raggiungerebbe con questa coincidenza sarebbe un'*esperienza pura generale dell'umanità* e con ciò una concezione del mondo solida e unitaria per l'intera umanità»<sup>177</sup>.

L'idea fondamentale di Avenarius, che dobbiamo prendere in esame nei capitoli successivi, è dunque che noi abbiamo un'«*esperienza umana*» che «nel suo cammino [...] – nonostante le deviazioni occasionali e persino i temporanei passi indietro – mantiene sempre in generale la sua direzione determinata: e questa è la direzione verso l'*esperienza pura*»<sup>178</sup>.

### 4.3 L'esperienza come fondamento e come risultato

All'inizio del nostro percorso avevamo sottolineato come la pretesa di porre la certezza a fondamento delle proprie riflessioni equivalga, dal punto di vista dell'empiriocriticismo, a pretendere di partire dalla fine, da qualcosa che – ammesso si possa ottenere – è comunque raggiungibile solo come risultato delle proprie ricerche. Adesso possiamo constatare come la differenza tra il fondamento e la certezza delle proprie conoscenze si incarni nella differenza tra l'esperienza intesa come quel trovato che viene descritto nel concetto naturale di mondo e l'esperienza come insieme delle asserzioni passate attraverso un percorso collettivo di purificazione volto a selezionare solo i contenuti che soddisfano la doppia condizione di dipendere dall'ambiente e di essere caratterizzati come esperienze.

L'esperienza come ciò che viene ingenuamente e naturalmente trovato da ogni individuo è infatti il fondamento, la base, il punto di partenza necessario per qualunque riflessione; mentre l'esperienza purificata è il risultato finale di un processo di verifica<sup>179</sup>. Come sottolinea anche Aurelio Pelazza: «l'esperienza pura in senso stretto deve essere *costruita* dal pensiero; il suo concetto non è un concetto primitivo, naturale, ma un concetto riflesso, o “sintetico”»<sup>180</sup>. Di contro, qualsiasi punto di partenza, compreso quello di una ricerca che voglia indagare la solidità delle nostre conoscenze, non può che essere “*naiv*”, non può che assumere acriticamente qualsiasi contenuto, perché se disponessimo già di un'esperienza criticamente consolidata, scientifica, non vi sarebbe bisogno di alcuna riflessione, di alcuna critica dell'esperienza.

---

<sup>177</sup> M. Klein, *Die Philosophie der reinen Erfahrung*, cit., XI, p. 379. Il corsivo è mio.

<sup>178</sup> R. Avenarius, *Anmerkung zu der Abhandlung von R. Willy*, cit., p. 31. Il corsivo è mio.

<sup>179</sup> In alcuni appunti Avenarius parla dell'«esperienza scientifica» nei termini di «esperienza pura come “a posteriori”» (cfr. *Nachlass*, Kasten 18).

<sup>180</sup> A. Pelazza, *Riccardo Avenarius e l'empiriocriticismo*, cit., p. 73. Il corsivo è mio.

Allo stesso tempo, l'esperienza purificata non cancella l'esperienza naturale, perché la presuppone. Le asserzioni, e a maggior ragione quindi le asserzioni passate al vaglio della purificazione, sono infatti solo una parte determinata di quell'insieme di io, ambiente e altri uomini che costituisce il concetto naturale di mondo. L'esperienza pura, collettiva, non si sostituisce alle esperienze individuali, ma si sviluppa all'interno di esse.

Quando si parla di esperienza all'interno dell'empiriocriticismo bisogna pertanto essere accorti a distinguere se si sta parlando dell'esperienza come fondamento delle riflessioni o dell'esperienza "purificata" che è il risultato di esse. Questa circostanza fa sì che il significato stesso del fonema "empirio" nel termine "empiriocriticismo" sia problematico. Se da un lato infatti esso sembrerebbe rimandare alla critica dell'esperienza, e quindi allo scopo delle riflessioni di Avenarius, dall'altro il fatto che l'aggettivo "empiriocritico" compaia per definire il punto di vista che costituisce il fondamento del sistema avenariusiano rende plausibile anche l'idea che esso si riferisca all'esperienza come fondamento. D'altronde se consideriamo che Avenarius non fornisce mai una definizione del termine, possiamo anche supporre che l'ambiguità sia intenzionale, a sottolineare che l'esperienza (nei due sensi) costituisce il fondamento e il risultato del sistema, il presupposto e il frutto della critica.

La distinzione tra fondamento e risultato nell'analisi dell'esperienza va tenuta presente non solo se si vuole comprendere la differenza tra il trovato originario e l'esperienza purificata, ma anche nel caso in cui si voglia chiedere se in fin dei conti non si possa affermare che la mia esperienza – ovvero quella serie di vissuti che io esperisco in prima persona – dipenda dal mio sistema C; e quindi, più in generale, se i *vissuti* e non solo le asserzioni dipendano dalle variazioni a livello cerebrale.

Il problema, come sappiamo, è che io non posso mai *esperire* né la dipendenza dei miei vissuti dal mio cervello, perché esso compare nella mia esperienza solo come un vissuto tra gli altri; né la dipendenza dei vissuti altrui dal loro cervello, perché i vissuti altrui, nella mia esperienza, non si danno se non in forma di asserzioni. Dunque la correlazione vissuti-cervello cade fuori dal campo delle esperienze possibili, è qualcosa che non è mai stato, né sarà mai oggetto di esperienza. L'unica *esperienza* possibile ed effettiva è invece quella della dipendenza delle asserzioni degli individui che mi circondano dal loro sistema nervoso. Quando lo psicologo sperimentale studia le reazioni di un individuo a determinati stimoli, egli non esperisce mai i contenuti dell'esperienza dell'individuo in esame nel loro essere esperiti, nel loro essere vissuti in prima persona dall'individuo analizzato, ma esperisce quei contenuti solo nel loro essere asseriti dall'uomo in oggetto. Dunque anche nel chiuso del laboratorio noi possiamo tutt'al più fare esperienza della relazione che lega le variazioni dei contenuti delle asserzioni alle variazioni che accadono a livello cerebrale.

Da questa esperienza io posso trarre però delle conoscenze *indirette*. Infatti, una volta che io abbia riferito a me stesso l'esperienza fatta riguardo alle asserzioni altrui – l'esperienza cioè della loro dipendenza dal cervello –, posso dire che anche i contenuti delle mie asserzioni dipendono dal mio cervello. Inoltre potrei considerare che quell'individuo che ha dei vissuti in prima persona e quell'individuo le cui asserzioni dipendono dal cervello sono in realtà un'unica persona, sono sempre io che mi considero prima da un punto di vista e poi dall'altro. Così facendo potrei unire le due esperienze – quella della dipendenza dei contenuti delle asserzioni dal cervello e quella del darsi assoluto di quei contenuti – e affermare che le variazioni dei miei vissuti, ciò che trovo immediatamente, dipende dalle variazioni del mio cervello, del mio sistema C. Infine potrei generalizzare questa conoscenza e affermare che i vissuti di tutti gli individui, ciò che essi si trovano di fronte, dipende dal loro sistema C<sup>181</sup>.

Quel che bisogna rilevare è però che tutte queste conoscenze sono appunto *indirette*, non sono delle esperienze, ma al massimo delle deduzioni che vengono fatte a partire dal materiale dell'esperienza. Dunque anche se la dipendenza dei vissuti dal cervello potesse essere accertata ed affermata, si dovrebbe comunque riconoscere che essa è il risultato di una serie di procedimenti logici che elaborano l'esperienza, e non un dato originario. Gli unici dati originari sono infatti la presenza dei miei vissuti da una parte e la dipendenza delle asserzioni degli individui che mi circondano dai loro cervelli (dove individui, asserzioni e cervelli sono a loro volta dei miei vissuti).

Se le scienze e la filosofia intendono partire direttamente da quei procedimenti logici, da quelle deduzioni che mi consentirebbero di ricondurre i vissuti all'attività cerebrale, o se pretendono di avere a che fare solo con essi, rischiano di dimenticare che essi sono delle manipolazioni dell'esperienza, e di scambiarli per dei dati originari, aprendo la strada a tutte quelle aporie che abbiamo avuto modo di prendere in esame: il problema delle esperienze che sono *causa sui*, l'introiezione dei vissuti negli individui con tutto ciò che essa comporta, etc. Per questo «è davvero consigliabile rimanere semplicemente alla descrizione di ciò che viene trovato», sia che questa descrizione riguardi la «“prospettiva assoluta”: l'“oggetto” preso di per sé – ma così come viene trovato», sia che essa riguardi la «“prospettiva relativa”: l'“oggetto” come membro di una relazione, il cui altro membro è l'“io” – *ma anche tutto ciò ovviamente solo come viene trovato*»<sup>182</sup>.

Dunque sia quando vogliamo descrivere la nostra esperienza, che quando intendiamo analizzare la dipendenza dell'esperienza dall'ambiente e dall'individuo, dobbiamo attenerci il più possibile a

---

<sup>181</sup> Circa tali conoscenze indirette si consideri questo brano del *Weltbegriff*: «Rispetto a questo “concetto di mondo” la “prospettiva relativa” aggiunge [*fügen*] l'assunto che il suo contenuto – osservato dal punto di vista empiriocritico in relazione agli altri uomini – è dipendente dal sistema C degli altri uomini; questo assunto però, a sua volta, – riferito a “me” – [aggiunge] che [il “concetto di mondo”] è dipendente dal mio sistema C e infine persino che il mio stesso sistema C è dipendente dal mio sistema C» (*Weltbegriff*, p.111).

<sup>182</sup> *Weltbegriff*, p. 129.

ciò che troviamo. E ciò che troviamo non è mai la dipendenza dei vissuti dal cervello, ma solo la dipendenza dei contenuti delle asserzioni dal cervello; ed è pertanto questa dipendenza che le scienze – a maggior ragione se vogliono (come dovrebbero) dirsi empiriche – devono studiare.

## II. L'ANALISI PSICOFISIOLOGICA

### 5. Il parallelismo psicofisico

Nel precedente capitolo abbiamo avuto modo di evidenziare come la *Kritik* persegua tre compiti fondamentali: stabilire il senso del concetto sintetico di esperienza pura, per cui essa è un'asserito che ha come presupposto solo componenti dell'ambiente; stabilire il senso del concetto analitico di esperienza pura, per cui essa è un asserito cui non è mescolato niente che non sia a sua volta esperienza; e infine stabilire le condizioni della coincidenza di tali concetti.

Anche se l'intero problema dell'esperienza pura si muove nell'ambito delle asserzioni, dal momento che queste dipendono direttamente dal cervello dell'individuo, è evidente che non si può tentare di assolvere a nessuno dei tre compiti suddetti senza che sia stata prima chiarita la questione dei rapporti tra asserzioni e cervello. Più precisamente, proprio in ragione di questa dipendenza, non si può soddisfare nessuno dei tre compiti suddetti se non *attraverso* lo studio dei rapporti tra asserzioni e cervello. Questo significa che prima di discutere di come Avenarius risolve il triplice problema dell'esperienza pura, dobbiamo analizzare in che modo i contenuti di asserzione si legano al cervello, così da trovare – in tale analisi – la risposta ai quesiti che ci interessano. Solo indagando il configurarsi dei contenuti psichici nella loro dipendenza dall'attività cerebrale sarà infatti possibile stabilire in che misura è possibile ottenere – tanto in linea di principio quanto in concreto – delle esperienze sinteticamente ed analiticamente pure.

Separando la trattazione del concetto sintetico da quella del concetto analitico di esperienza pura Avenarius può separare anche la trattazione del versante “fisico” e quella del versante “psicologico” della relazione tra ambiente, sistema C e contenuti di asserzione. La risposta al problema “sintetico” della dipendenza dei contenuti di asserzione dall'ambiente può infatti fare a meno dell'analisi dei contenuti di coscienza, e mantenersi in un ambito esclusivamente fisiologico, in quanto il problema non è *quali* contenuti psichici hanno come presupposto dei componenti dell'ambiente, ma *in che senso* un contenuto psichico può avere come presupposto dei componenti dell'ambiente. Dunque, poiché i contenuti psichici sono dipendenti dal cervello, è chiaro che i componenti dell'ambiente non possono influire *direttamente* sui contenuti psichici, ma possono tutt'al più condizionare il comportamento del cervello. Per questo motivo, la risposta alla prima questione passa per un'analisi del comportamento del cervello, e del modo in cui i componenti dell'ambiente agiscono su di esso. Viceversa la domanda circa il significato del concetto analitico di esperienza pura, mirando a

chiarire in che senso un contenuto psichico può essere considerato *in se stesso* nient'altro che esperienza, può trovare risposta tramite l'analisi dei contenuti di esperienza considerati “in se stessi”, ovvero indipendentemente dal loro substrato fisiologico.

A dispetto di questa scelta espositiva adottata nella *Kritik*, nella mia ricostruzione delle idee di Avenarius ho scelto di ricongiungere la trattazione del versante cerebrale a quella del versante psichico, costituito dai contenuti di asserzione. In questo modo, oltre a poter fornire un'immagine più chiara della concezione di Avenarius delle relazioni psicofisiologiche, si evita di cadere nella ripetitività che affligge i due volumi della *Kritik*, congenita alla trattazione speculare dei due versanti.

## 5.1 Fisico e psichico

Nelle *Bemerkungen* Avenarius accetta l'esistenza di un duplice parallelismo psicofisico<sup>183</sup>. Il primo è quello che riguarda le due possibili interpretazioni dei movimenti umani; infatti «poiché il significato meccanico non produce quello amecchanico, né il significato amecchanico produce quello meccanico nel senso della legge della conservazione dell'energia, questi possono essere definiti come due determinazioni analitiche dei movimenti umani che procedono sempre parallele»<sup>184</sup>. Il secondo parallelismo è invece quello vigente «tra l'“esperienza”: *determinate variazioni del sistema C* quale condizione logica, e le altre “esperienze”, come colori, suoni, piacere, dispiacere» e, più in generale, tutti i contenuti delle asserzioni, «quali dipendenti logici di queste *determinate variazioni del sistema C*»<sup>185</sup>.

Il primo parallelismo ha dunque a che fare con la possibilità di interpretare i movimenti dei corpi

<sup>183</sup> Cfr. *Bemerkungen*, XIX, p. 14. Bisogna comunque registrare che è solo nel suo ultimo scritto che Avenarius accetta di parlare apertamente di parallelismo relativamente al suo pensiero. Con il passare degli anni, la diffidenza che le sue opere facevano registrare nella comunità accademica spinse infatti Avenarius a scendere a compromessi con il linguaggio proprio del mondo scientifico e filosofico, ammorbido di quando in quando la rigosità lessicale che era tipica invece della *Kritik*. D'altronde le ragioni per cui fino ad allora Avenarius era stato restio a fare propria una qualifica come quella di “parallelismo psicofisico” sono chiarite da Friedrich Raab: «È solo con la più grande attenzione che si può parlare di parallelismo, poiché da un lato la sua caratterizzazione come psicofisico è diventata priva di contenuto, e dall'altro non si può proprio parlare del procedere parallelo di due serie di pari valore; visto che si tratta piuttosto della dipendenza logica di una serie continua o, meglio, di una serie innumerevole (di vissuti) da processi univoci [*eindeutigen Verlaufe*] appositamente posti, nel senso che ogni volta che uno di questi [processi] mostra una determinata caratteristica, quando sono date determinate condizioni “fisiche”, allora si determina il verificarsi di determinati vissuti “psichici”, senza che [tra processi “fisici” e vissuti “psichici”] sia presente una differenza essenziale. [...] Pertanto sarebbe ben più appropriato, per questo tipo di rapporti, scegliere un'altra espressione rispetto al parallelismo, storicamente così compromesso» (F. Raab, *Die Philosophie von Richard Avenarius*, cit., pp. 80-81).

<sup>184</sup> *Bemerkungen*, XIX, pp. 14-15.

<sup>185</sup> *Bemerkungen*, XIX, p. 15. Come abbiamo avuto modo di vedere, le *determinate variazioni del sistema C* costituiscono il cosiddetto «valore empiriocritico di sostituzione» che ha il compito di rappresentare l'individuo prendendo il suo posto nel rapporto di dipendenza tra ambiente, individuo e asserzioni. Cfr. *supra*, par. 3.3, p. 56.

altrui solo come fenomeni fisici o anche come asserzioni. Prendendo ad esempio il gesto di aggrottare le sopracciglia, il parallelismo consiste nel fatto che il significato meccanico di questo movimento – la contrazione dei muscoli facciali, etc. – e il suo significato in quanto asserzione dal contenuto “rabbia” o “malumore” sono due aspetti di *uno stesso* evento e dunque non dipendono l'uno dall'altro, dato che per poter parlare di dipendenza dobbiamo avere una relazione funzionale tra *due* o *più* variabili distinte.

Il secondo parallelismo riguarda invece le variazioni del contenuto delle asserzioni nella loro dipendenza immediata dalle variazioni del sistema C. Restando al caso preso ad esempio, il parallelismo consiste quindi nella serie di cambiamenti che si verificano a livello cerebrale da un lato e nei cambiamenti registrati a livello dei contenuti delle asserzioni dall'altro, per cui l'individuo prima asserisce “felicità”, poi “rabbia e malumore”, etc. In quest'ultimo caso, non conta il gesto o il suono interpretato come asserzione, ma solo il contenuto di tale asserzione o, meglio, il variare di questo contenuto. Da tale punto di vista è pertanto indifferente se le diverse asserzioni vengono espresse tramite il volto, il movimento degli arti, la lingua parlata o altro, perché ciò che conta non sono i fenomeni interpretati come asserzioni, ma il *contenuto* di esse. Pertanto, se da un lato abbiamo sempre una serie di variazioni cerebrali, dall'altro possiamo avere anche una frase, poi un gesto, un'espressione facciale e infine un'esclamazione, etc. L'importante è infatti che queste asseriscano una serie variabile di contenuti<sup>186</sup>.

Da ciò deriva che mentre nel primo caso di parallelismo abbiamo uno *stesso* fenomeno, in sé né fisico né psichico, il quale può essere osservato e interpretato da due punti di vista, ovvero tanto come insieme di variazioni fisiche, quanto come asserzione, e quindi come contenuto psichico; nel secondo caso abbiamo invece *due* fenomeni distinti: da un lato le variazioni fisiche a livello cerebrale e dall'altro le variazioni psichiche dei contenuti asseriti.

Nella prima forma di parallelismo non ha senso parlare di dipendenza tra fisico e psichico, perché la dipendenza è una relazione funzionale tra variazioni, e nel caso in questione noi abbiamo una sola serie di variazioni, in sé né fisica né psichica, che può essere interpretata in un senso o nell'altro a seconda che ci interessi il suo significato meccanico o quello amecanico, linguistico.

---

<sup>186</sup> È importante notare come il tentativo di trasformare l'analisi psicologica in un'analisi delle asserzioni degli individui si serva dell'ambiguità del termine “contenuto” [*Inhalt*]. Quando Avenarius dice che l'oggetto delle proprie ricerche sono i “contenuti delle asserzioni”, il termine “asserzioni” serve infatti a sottolineare che Avenarius tiene fede all'impostazione empiriocritica del problema della psicologia, per cui l'unica esperienza possibile dell'esperienza altrui è quella che si dà nel linguaggio. D'altro canto l'uso del termine “contenuti” – a maggior ragione considerando l'assenza di una teoria del significato pienamente sviluppata, che spieghi in cosa consista effettivamente il *contenuto* di un'asserzione – finisce col rimandare ai contenuti psichici propriamente detti, ovvero ai vissuti in prima persona, ai contenuti di coscienza. È questa ambiguità del termine “contenuto” a gettare un'ombra sull'intera costruzione del sistema di pensiero di Avenarius, alimentando il sospetto che «il ricorso alle asserzioni nell'empiriocriticismo resti in fondo solo una forma esteriore [...] che nasconde un contenuto ottenuto per lo più grazie all'autosservazione» (W. Wundt, *Über naiven und kritischen Realismus*, cit., p. 55).

Poiché nella seconda forma di parallelismo abbiamo invece a che fare con due serie parallele di variazioni, e non con due possibili determinazioni di una stessa serie, possiamo eventualmente affermare che l'una dipende dall'altra – nella fattispecie che le variazioni psichiche dipendono dalle variazioni fisiche –, ma solo nel senso che le variazioni di una serie seguono logicamente quelle dell'altra.

Una volta che siano stati così chiariti i due sensi possibili del parallelismo psicofisico, risulta anche chiaro a cosa *non* si riferisca tale denominazione all'interno della prospettiva empiriocritica. Innanzitutto, la differenza tra “fisico” e “psichico” non riguarda i due membri della coordinazione empiriocritica principale, ovvero l'io e ciò che lo circonda. Ma se non si può affermare che l'io costituisce il campo dello psichico, mentre l'ambiente quello del fisico, il parallelismo non ha nemmeno niente a che vedere con la differenza tra pensieri e sentimenti da una parte – in quanto facenti parti di ciò che viene chiamato “io” –, e le “cose” dall'altra – nel senso dei componenti dell'ambiente.

In secondo luogo, dal momento che ambedue i significati del parallelismo psicofisico accettati da Avenarius coinvolgono esclusivamente degli elementi del nostro concetto naturale di mondo, della nostra esperienza – ovvero i movimenti altrui nel loro duplice significato, il contenuto delle asserzioni e l'attività cerebrale –, essi costituiscono due casi di parallelismo *empirico*<sup>187</sup>. Tale denominazione distingue la prospettiva di Avenarius dal parallelismo di stampo metafisico, ovvero da tutte quelle concezioni che nel tracciare il confine tra fisico e psichico falsificano i contenuti della nostra esperienza naturale. Tale falsificazione avviene ad esempio quando si radicalizzano in senso sostanziale quelle che sono delle semplici differenze empiriche, come accade quando si trasforma la suddetta differenza tra io e mondo, o tra pensieri e cose, nella differenza tra due sfere separate della realtà. I parallelismi di matrice metafisica coincidono cioè con quelle concezioni dualiste, che abbiamo già visto essere oggetto delle critiche di Avenarius, il quale ritiene che la realtà sia essenzialmente *una* in quanto si esplica tutta sul piano dell'esperienza.

Se Avenarius si oppone al parallelismo metafisico tra fisico e psichico come ad ogni altro dualismo, questo non significa però che egli contrapponga a tali concezioni una prospettiva metafisica “monista”, che cerchi di ricongiungere il fisico e lo psichico. Il desiderio di riunificare la realtà parte infatti dall'assunto dualistico che essa sia spaccata in due, parte cioè anch'esso dal fraintendimento della differenza tra il fisico e lo psichico in senso sostanziale<sup>188</sup>. La dimostrazione di ciò è che le due principali scuole “moniste” – quella materialista e quella idealista – tentano entrambe di ottenere una prospettiva unitaria riducendo un termine all'altro, e quindi partendo da

---

<sup>187</sup> Cfr. *Bemerkungen*, XIX, p. 14.

<sup>188</sup> Cfr. *Bemerkungen*, XVIII, p. 142.

una concezione essenzialmente dualista.

Per questo motivo, anche se il parallelismo tracciato da Avenarius si contrappone a ogni dualismo tra fisico e psichico (e quindi anche a quelli occulti), gli empiriocriticisti ritengono di poter «rinunciare alla qualifica di “monismo”, a maggior ragione in quanto i componenti della nostra esperienza naturale costituiscono *dall'inizio* un tutto omogeneo [*ein zusammengehöriges Ganzes*]»<sup>189</sup>.

Stabilito quali sono le forme di parallelismo criticate da Avenarius, ovvero quelle metafisiche e dualistiche, possiamo ora chiederci quale sia l'origine di tali concezioni erranee. In particolare, se consideriamo quanto abbiamo detto nel capitolo precedente a proposito della radice comune dei principali errori filosofici, comprendiamo come il germe da cui discendono i parallelismi metafisici e dualistici debba essere identificato con l'introiezione.

I parallelismi che Avenarius critica sono quindi quelli che determinano la differenza tra fisico e psichico a partire da una prospettiva introiezionistica. Quest'ultima, generando l'idea che esista qualcosa come l'esperienza interna, ovvero un mondo interiore che si contrappone a quello esteriore, dà adito all'idea che “lo psichico” sia una dimensione peculiare della realtà, che si colloca su un piano del tutto diverso rispetto a ciò che è “fisico”, materiale.

Non deve stupire che la determinazione erronea del significato del parallelismo psicofisico nasca a partire da una falsa concezione dello psichico. Sappiamo infatti che l'elemento problematico all'interno del concetto naturale di mondo è costituito dalle asserzioni altrui; pertanto, poiché nelle due forme “empiriche” di parallelismo le asserzioni altrui rappresentano il versante psichico, è naturale che sia proprio quest'ultimo ad andare soggetto ai maggiori fraintendimenti.

In particolare, dal punto di vista empiriocritico l'idea di uno “psichico” si fonda sull'assunto delle asserzioni riguardo ai movimenti umani, ma questo «“più” nel concetto di un “più che meccanico” non è mai e poi mai lo “psichico” in senso metafisico-dualistico»<sup>190</sup>, al contrario di ciò che accede dalle prospettive introiezionistiche, che intendono lo «“psichico” nel senso di una sostanza dualisticamente separata, di un lato dell’“essere” quantomeno concettualmente contrapposto ad un altro lato di esso, oppure anche solo nel senso di un tipo particolare di esperienza ben distinguibile dall'altra»<sup>191</sup>.

Ma se «nel campo dell’“esperienza intera” e non falsificata non si dà alcun concetto metafisico e assoluto di “fisico”, né di “psichico”»<sup>192</sup>, allora «tutto ciò che il dualismo metafisico cerca di fissare come una tale speciale, peculiare, autonoma o solo dipendente [*zuständliche*] “entità dello

---

<sup>189</sup> R. Willy, *Der Empiriokritizismus als einzig wissenschaftliche Standpunkt*, cit., p. 222.

<sup>190</sup> *Bemerkungen*, XIX, p. 4.

<sup>191</sup> *Bemerkungen*, XIX, p. 1.

<sup>192</sup> *Bemerkungen*, XIX, p. 2.

psichico”, al cospetto della critica si dissolve in un niente – come vuota costruzione fantastica dell'introiezione»<sup>193</sup>. La critica ai parallelismi psicofisici metafisici e dualistici deve procedere innanzitutto mostrando l'inconsistenza delle loro determinazioni di ciò che è “psichico”, così da far cadere l'apparente contrasto tra questo e il “fisico”. Se la differenza tra fisico e psichico ha un senso, un contenuto, questo senso e questo contenuto sono infatti esclusivamente rinvenibili all'interno dell'esperienza, dall'analisi di essa; perché tutte le determinazioni del fisico e dello psichico che non si reggono su ciò che semplicemente troviamo sono destinate a rivelarsi prive di senso, vuote.

## 5.2 L'oggetto della psicologia

L'inconsistenza delle caratterizzazioni dello psichico non è però un retaggio solo delle teorie filosofiche di matrice metafisica e dualistica. Venuto meno quello che era il tradizionale supporto sostanziale che caratterizzava lo psichico – l'“anima”, la *res cogitans* – anche la moderna psicologia si trova infatti a fare i conti con la difficoltà di determinare l'oggetto delle proprie ricerche. Per questo motivo si cerca di attribuire «quelle che una volta erano le “funzioni”, etc. dell'anima» ad una «nuova entità o ad un qualcosa di nuovo quale “organo”, “substrato”, “portatore”, etc.»<sup>194</sup>, ad esempio la coscienza.

Anche le teorie sull'oggetto della psicologia mettono capo a determinazioni false e metafisiche, oppure vuote e prive di contenuto. Infatti o la coscienza coincide con la somma delle rappresentazioni che si danno in un dato momento o nell'arco della vita, e allora essa non è nient'altro che un concetto di insieme, niente che ecceda i singoli fatti di coscienza che si danno in essa; oppure la coscienza è qualcosa che è *oltre* le rappresentazioni o *accanto* ad esse. In questo caso la coscienza assume però un significato sostanziale<sup>195</sup> e quindi metafisico, dal momento che non denota nulla di rintracciabile *nell'esperienza*.

Accantonato il concetto di coscienza per evitare derive metafisiche, l'oggetto della psicologia viene anche caratterizzato semplicemente come l'“interno”. Lo psichico coinciderebbe cioè con «i “fatti del senso interno”, dell'“esperienza interna” o della “percezione interna” – o: gli “stati e i processi in noi” – l'“accadere interno” – o: i “vissuti interni” – o: gli “stati interni dell'uomo” – del “cervello”»<sup>196</sup>. In realtà, anche se questi fenomeni non vengono più ricondotti ad un supporto sostanziale, la loro caratterizzazione come “interni” è altrettanto ambigua. Cosa significa infatti

---

<sup>193</sup> *Bemerkungen*, XIX, p. 1.

<sup>194</sup> *Bemerkungen*, XVIII, p. 141.

<sup>195</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>196</sup> *Bemerkungen*, XVIII, p. 142.

“interno”? Se esso «costituisce una contrapposizione spaziale rispetto all’“esterno”, allora deve essere inteso spazialmente allo stesso modo in cui anche l’“esterno” è effettivamente inteso spazialmente. In senso proprio dunque “ciò che è all’interno”, l’“interno” dell’uomo è il suo cervello, l’“interno” del suo cervello è qualcosa come gli strati di corteccia cerebrale che seguono gli strati più esterni di neuroglia, l’“interno” degli strati di corteccia cerebrale sono le diverse cellule corticali, l’“interno” delle cellule corticali sono i nuclei delle cellule, etc., e tutti i processi e gli stati fisiologici all’interno di questi organi e di queste parti di organo sono processi e stati “interni”»<sup>197</sup>. Dunque «il cervello ha cellule gangliari e fibre nervose, neuroglia e vasi, diverse sfumature (è colorato in un modo o nell’altro), etc. – ma né la più accurata scomposizione anatomica, né un microscopio qualsivoglia potente possono ottenere i pensieri in qualità di componenti del cervello, né tanto meno il pensiero stesso come parte o stato del cervello»<sup>198</sup>. Cercando nell’interno *spaziale* dell’uomo e del suo cervello è quindi impossibile arrivare alle sue rappresentazioni, ai pensieri, alle idee, a ciò che dovrebbe essere prettamente “psichico”. D’altronde «se l’espressione “interno” non viene intesa in senso spaziale, ma in uno fondamentalmente diverso, essa perde quel senso che le deriva dalla contrapposizione con l’“esterno” – un senso che, seppur non sostenibile, è comunque perlomeno comprensibile»<sup>199</sup>. Quale potrebbe essere infatti un senso alternativo di “interno” che abbia comunque un significato? A ben vedere «a questo senso “improprio” non corrisponde niente che sia contenuto nella molteplicità di ciò che viene effettivamente trovato – niente che sia dedotto dalla molteplicità di ciò che viene effettivamente trovato»<sup>200</sup>. Ma una scienza che si occupi della psiche non può servirsi di un tale concetto di “interno” per determinare ciò di cui si occupa, poiché «nello stesso senso in cui tutte le scienze empiriche hanno per oggetto, a fungere da fondamento dei loro sistemi, un trovato, anche la psicologia empirica, se è tale, deve avere per oggetto, come fondamento del proprio sistema, un trovato»<sup>201</sup>.

Quali sono dunque i trovati che costituiscono l’oggetto della psicologia? Secondo Avenarius qualunque trovato può essere oggetto della psicologia «persino “l’albero di fronte a noi”, i “movimenti delle foglie” o i “corpi in movimento in generale”»; il requisito è infatti che «essi possano essere pensati in qualche modo in relazione con l’individuo asserente e in questa relazione in qualche modo (logicamente) dipendenti dalle caratteristiche [*Beschaffenheiten*] di questo individuo»<sup>202</sup>. Questo significa che oggetto della psicologia può essere qualsiasi contenuto, una volta che esso sia analizzato dalla prospettiva relativa. Infatti qualunque contenuto che venga trovato da

<sup>197</sup> *Bemerkungen*, XVIII, p. 160.

<sup>198</sup> *Weltbegriff*, p. 87.

<sup>199</sup> *Bemerkungen*, XVIII, p. 160.

<sup>200</sup> *Ibid.*

<sup>201</sup> *Bemerkungen*, XVIII, p. 158.

<sup>202</sup> *Bemerkungen*, XIX, p. 2.

un individuo da un punto di vista assoluto può essere considerato anche dalla prospettiva relativa, sia quando l'individuo consideri da un punto di vista terzo le proprie asserzioni, che quando egli venga osservato da un suo prossimo, dalla cui prospettiva egli è solo un *altro* uomo, la cui esperienza consiste esclusivamente nelle sue asserzioni. Ma se è possibile relativizzare qualunque contenuto trovato assolutamente, indagandone le dipendenze dall'individuo, ecco che la psicologia può avere per oggetto qualunque contenuto.

Dal momento che la relazione tra un individuo e le proprie asserzioni si presenta come una dipendenza logica di queste ultime dal sistema C, la psicologia si occuperà in particolar modo di indagare i rapporti di dipendenza tra le variazioni delle une e dell'altro, avrà cioè per oggetto il parallelismo psicofisico nel secondo significato che esso presenta dal punto di vista empiriocritico. Come sappiamo in questo senso il parallelismo non ha a che fare con alcuna differenza metafisica, sostanziale o radicale tra il fisico e lo psichico, ma solo con la dipendenza tra diversi contenuti tutti interni all'esperienza: le *determinate variazioni del sistema C*<sup>203</sup> da un lato ed i contenuti delle asserzioni dall'altro. Per tale motivo «l'osservazione delle “esperienze” dal particolare punto di vista della loro dipendenza dall'individuo (dal sistema C)» può costituire «una particolare scienza [*Sonderwissenschaft*] empirica»<sup>204</sup>.

Se la dipendenza dello psichico dal fisico non significa altro che la presenza di una relazione funzionale tra le variazioni dei contenuti delle asserzioni e le *determinate variazioni del sistema C*, escludendo così l'idea che ciò che è psichico consista o debba essere ricondotto alla “mera materia”, «si deve sperare che attraverso il concetto di valore empiriocritico di sostituzione la “dipendenza” dei contenuti delle asserzioni dal sistema C sia determinata in modo sostenibile, così che la sopravvalutazione metafisica di questa dipendenza sia ricondotta alla sua giusta misura; di modo che poi anche la ritrosia nell'assumere o nel cercare per ogni contenuto di asserzione una corrispondente variazione del sistema C diventi infondata»<sup>205</sup>. Ovvero, se affermare la dipendenza delle asserzioni dal sistema C non vuol dire negare materialisticamente la funzione, il valore o addirittura l'esistenza dello psichico in favore del fisico, non bisogna avere timore di affermare che il compito o l'ideale della psicologia è trovare il corrispettivo fisico-cerebrale di ogni contenuto psichico, è trovare per ogni variazione dei contenuti delle asserzioni una corrispondente variazione del sistema C.

Il principale limite agli sviluppi della psicologia è dunque proprio il monismo di stampo materialistico che in direzione uguale e contraria rispetto al monismo idealistico assolutizza la differenza empirica tra fisico e psichico, per cercare poi di riguadagnare un'unità riducendo l'uno

---

<sup>203</sup> Cfr. *supra*, par. 3.3, p. 56 e par. 5.1, p. 77.

<sup>204</sup> *Bemerkungen*, XIX, p. 16.

<sup>205</sup> *Weltbegriff*, p. 120.

all'altro, risolvendo lo psichico nel fisico. È il monismo materialistico che fa nascere il timore che la ricerca del corrispettivo fisico di ogni contenuto psichico implichi la negazione o la subordinazione ontologica di ciò che è psichico in favore del fisico<sup>206</sup>. Una volta che la psicologia e la fisiologia si saranno liberate dallo spettro del materialismo non si dovrà più avere timore ad affermare che «nessuna sensazione o rappresentazione, nessun sentimento e nessun pensiero, in generale nemmeno il più lieve moto dell'animo umano possono darsi senza un contemporaneo processo nel cervello, in mancanza del quale essi non sarebbero presenti»<sup>207</sup>.

---

<sup>206</sup> Per questo motivo sia Avenarius che i suoi allievi rifiutarono sempre che alle loro idee fosse assegnata la qualifica di “materialismo psicofisico”. Tale questione dette vita anche a una polemica a distanza tra Wundt e Petzoldt.

Nel suo articolo sull'empiricriticismo, l'iniziatore della psicologia sperimentale scrive che Avenarius si presenta come materialista in primo luogo perché ritiene che nello studio delle impressioni «l'individuo esperiente può essere sostituito dal sistema nervoso centrale», e in secondo luogo perché afferma che «le funzioni del sistema nervoso» da una parte e «la legge di conservazione dell'energia» dall'altra sono il noto cui deve essere ricondotto l'ignoto «del “pensiero”, del “sapere”, della “coscienza”, etc.». Per Wundt, infatti, «tali argomenti sono ben noti, perché essenzialmente sono gli stessi che ritornano continuamente nella letteratura materialistica del diciottesimo secolo» (Wundt, *Über naiven und kritischen Realismus*, cit., pp. 45-48).

Nel rispondere a Wundt, Petzoldt sottolinea che «quando Avenarius considera ogni valore psichico analizzato come dipendente da una variazione del sistema nervoso centrale, non per questo rientra tra i materialisti. L'affermazione di Wundt secondo cui il tratto distintivo del materialismo è l'idea che i processi psichici siano in funzione di quelli corporei – idea “che l'empiricriticismo ha portato alla sua più chiara espressione” – è completamente arbitraria e antistorica. Sono forse materialisti Spinoza, Leibniz, Schelling e Schopenhauer? Ciò che è caratteristico del materialismo è sempre e solo l'idea di una sostanza materiale metafisica, sia essa l'atomo esteso, i centri di forza priva di estensione, o quant'altro» (J. Petzoldt, *Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung*, cit., p. 351). In realtà nel già citato scritto Wundt non manca di rilevare che «se si intende come “materialismo” solo quella concezione che vede lo psichico in generale come una mera apparenza [...] che si lascerebbe risolvere completamente in un qualche complesso movimento molecolare, se si vuole chiamare con questo nome solo questa forma estrema di materialismo, allora naturalmente l'empiricriticismo» non costituisce un «vero materialismo. [...] Se invece, come dovrebbe essere logico, si definisce materialismo ogni concezione che considera i processi psichici come “funzioni” di processi materiali, e in particolar modo cerebrali, nel senso che l'unica possibile interpretazione scientifica di quei processi psichici consiste nel ricondurli a questi processi materiali, allora senza dubbio l'empiricriticismo [...] è una forma di materialismo» (W. Wundt, *Über naiven und kritischen Realismus*, cit., pp. 334-335).

Che la questione non sia meramente terminologica, lo dimostra il fatto che Wundt, nonostante quanto affermato in quest'ultima citazione, ritiene che nelle posizioni di Avenarius il materialismo *metafisico* è tutt'altro che assente. Egli sostiene infatti che «per quanto il “sistema C” possa essere sottoposto alle variazioni del metabolismo e dell'esercizio, nella sua tendenza alla stabilità esso mantiene in sé ancora abbastanza persistenza da lasciar riconoscere la sua parentela con i vecchi concetti metafisici di sostanza, parentela che è solo lievemente alterata dal mescolarsi con la tradizione fisiologica» (W. Wundt, *Über naiven und kritischen Realismus*, cit., p. 47). Ancora più esplicito è un passo successivo, in cui Wundt scrive che «non esiste alcun dubbio che il “sistema C” non è una condizione empirica, né un complesso di condizioni, ma una sostanza metafisica. Di fatti esso viene pensato come la causa efficiente delle “serie vitali dipendenti”, ovvero di tutti i possibili valori “spirituali”, nel senso che ad esso vengono attribuite determinate caratteristiche “sovraempiriche” il cui contenuto concettuale serve esclusivamente a rispondere a determinate proprietà dei “valori dipendenti” dati nell'esperienza» (W. Wundt, *Über naiven und kritischen Realismus*, cit., p. 47). In altre parole, per Wundt il sistema C sarebbe una sostanza metafisica perché il suo concetto è costruito *ad arte* – e cioè senza fondamento empirico – per ricondurre ad esso quei processi psichici che sono invece il vero dato di esperienza.

Da queste ultime citazioni si evince chiaramente che anche per Wundt – a dispetto di quanto affermato in un primo momento – la qualifica di “materialista”, assegnata ad Avenarius, rimanda a prospettive di stampo metafisico. Ciò dimostra il rischio di commistione tra “materialismo” e “monismo metafisico”, e conferma la necessità di adoperare con cautela l'espressione “materialismo psicofisico” per riferirsi alle idee di Avenarius e dei suoi allievi.

<sup>207</sup> J. Petzoldt, *Die Notwendigkeit und Allgemeinheit des psycho-physischen Parallelismus*, cit., p. 283.

### 5.3 Il parallelismo

Se il concetto di parallelismo comporta che non vi sia occorrenza psichica senza una corrispondente variazione “fisica”, esso implica allo stesso tempo che le due serie di variazioni godano di una relativa indipendenza, nel senso appunto che esse non si “intersecano”. La dipendenza dei contenuti “psichici” da quelli “fisici” deve cioè essere interpretata in modo tale da non impedire che una serie possa essere studiata indipendentemente dall'altra, visto che il loro non intersecarsi vuol dire precisamente che nessun elemento dell'una compare *nell'altra*. Pertanto, «così come all'occasione si può riflettere sulle “variazioni della coscienza” prescindendo dalle variazioni del “substrato materiale”, si deve anche poter riflettere, per una volta, sulle variazioni di questo cosiddetto “substrato materiale” prescindendo da eventuali “accompagnatori psichici”»<sup>208</sup>. L'analisi delle variazioni della serie fisica e quella delle variazioni della serie psichica devono cioè poter essere condotte separatamente, in autonomia, per essere affiancate solo in un momento successivo, così da riscontrare il loro parallelismo. Come afferma Petzoldt «dobbiamo essere in condizione di pensare i gesti, le espressioni facciali, il ridere e il piangere, tutte le manifestazioni linguistiche, in generale l'intero comportamento osservabile degli altri uomini come non accompagnati da una coscienza, come dei processi meramente fisici o fisiologici»<sup>209</sup>. Ecco perché nella *Kritik Avenarius* procede separando le due trattazioni, così che la prima parte (cui corrisponde il primo volume) si occupa di indagare esclusivamente la serie delle variazioni del sistema C, mentre la seconda parte è dedicata alle variazioni dei contenuti delle asserzioni<sup>210</sup>.

Proprio al termine della prima parte Avenarius rende conto del tentativo da lui compiuto: «le proposizioni precedenti sulla serie vitale pongono al lettore la richiesta forse sconcertante di pensare per la prima volta le variazioni degli uomini, attraverso cui essi si mantengono in un ambiente non ideale, senza ricorrere all'assunto ulteriore di una “coscienza”. [...] Così come abbiamo imparato a poter pensare la “costruzione meravigliosa” degli organismi vegetali ed animali, il loro divenire e crescere, [...] il nutrimento degli organismi, la loro guarigione dopo il ferimento, il loro rimettersi dopo la malattia, il loro adattarsi alle variazioni dell'ambiente, etc. senza la “partecipazione” di “uno spirito” in generale o “dello spirito” in particolare; allora è anche possibile acquisire la capacità di pensare le variazioni e le variazioni di variazioni cosiddette “finalizzate” del sistema C, senza ricorrere immediatamente ad uno “spirito” quale spiegazione; tanto più che le “variazioni degli stati psichici” di quest'ultimo sarebbero a loro volta ancora tutte da spiegare»<sup>211</sup>.

<sup>208</sup> *Kritik*, vol. I, p. 203.

<sup>209</sup> J. Petzoldt, *Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung*, cit., p. 102.

<sup>210</sup> Cfr. *supra*, par. 5, pp. 76 sgg.

<sup>211</sup> *Kritik*, vol. I, p. 202.

Per Avenarius studiare il procedere delle due serie separatamente non è solo possibile in linea di principio ma è anche auspicabile da un punto di vista metodologico concreto: infatti «se si parte dall'ambiente e dall'individuo asserente – appunto nel suo rapporto con l'ambiente – non è consigliabile, dopo che si è a stento notato l'“effetto” degli “stimoli” sull'organo nervoso centrale, saltare subito dalle variazioni di questo organo alla “coscienza” – al “pensiero” – alle “rappresentazioni” dell'individuo; invece di cercare innanzitutto di seguire, in tutte le loro relazioni, le variazioni che lo “stimolo” suscita nell'organo “stimolato”, per poi cercare i [contenuti] dipendenti corrispondenti a queste variazioni dell'organo»<sup>212</sup>. Saltare precipitosamente dai componenti di una delle due serie di variazioni a quelli dell'altra rischia di complicare invece di favorire la comprensione del loro sviluppo, non solo perché, già di per sé, può essere considerato affrettato il mescolare gli elementi di due serie parallele, ma anche perché è insensato pretendere di capire il rapporto tra due processi di cui non sono state neppure chiarite le rispettive dinamiche.

Tale modo di intendere il parallelismo tra le due serie, secondo cui esse sono allo stesso tempo collegate e separate per tutto il loro incedere, nasce dalla convinzione che il cervello, in quanto organo “fisico” e in ragione della sua grande complessità, possa e debba essere studiato, al pari degli altri organi del corpo umano, senza fare ricorso a nozioni ambigue come quelle legate alla “psiche”. Se teniamo presente che il sistema C è «non solo un organo straordinariamente complicato, ma anche un sistema complessivo, che nei suoi elementi formali [*Formelementen*] è passibile di variazioni massimamente sottili, molteplici e persino contrapposte, e che [...] è esposto a delle condizioni di variazione dalla complicazione inimmaginabile»<sup>213</sup>, comprendiamo come le difficoltà che esso pone allo studioso bastino di per sé, anche senza sommare ad esse il problema delle parallele variazioni psichiche.

Dando dunque ascolto ad Avenarius, se vogliamo comprendere quali rapporti leghino le due serie, in che misura esse siano dipendenti e in quale indipendenti, converrà ricostruire innanzitutto il comportamento “fisico” del cervello, per poi affrontare la questione di come si presentino i contenuti psichici.

---

<sup>212</sup> *Kritik*, vol. I, pp. XVI-XVII.

<sup>213</sup> *Kritik*, vol. II, pp. 14-15.

## 6 L'attività cerebrale

### 6.1 La conservazione dell'organismo

#### 6.1.1 Il corpo come sistema di sistemi

Come abbiamo detto, il luogo in cui Avenarius riversa le sue riflessioni sul comportamento del cervello è il primo volume della *Kritik der reinen Erfahrung*. In quest'opera Avenarius procede analizzando il «presupposto» della propria ricerca, che è quindi un “presupposto” nel senso che è l'assunto di base, il punto di partenza che viene introdotto prima di ogni ulteriore riflessione per essere reso oggetto di studio. Tale presupposto recita: «un qualsivoglia componente del nostro ambiente sta in una tale relazione con l'individuo umano, che quando esso viene posto, quest'ultimo asserisce un'esperienza: “qualcosa viene esperito”; “qualcosa è un'esperienza”, o “nasce dall'esperienza”, deriva dall'esperienza”»<sup>214</sup>.

Se dunque il punto di vista empiriocritico di cui abbiamo parlato all'inizio del primo capitolo costituisce *in generale* il presupposto delle ricerche di Avenarius, nel senso che *qualsiasi ricerca* non può che partire dal piano dell'esperienza e lavorare con i contenuti che si trovano su tale piano; il presupposto delle ricerche di Avenarius in questo secondo senso ha a che fare con l'individuazione – all'interno di detto piano – di *alcuni* contenuti e di *determinate* relazioni che devono essere resi oggetto di indagini *specifiche*. Quindi, quel che dice il “presupposto” appena citato è che tra tutti i contenuti e le relazioni che si danno sul piano dell'esperienza nella *Kritik* Avenarius intende analizzare in particolare i rapporti tra: un qualsivoglia componente dell'ambiente, un individuo umano (un “altro uomo”) e l'asserzione da parte di quest'ultimo che “qualcosa viene esperito”. L'intero sviluppo della *Kritik* corrisponde quindi al progressivo sezionamento di questo presupposto, dei suoi componenti e delle relazioni tra questi.

I primi componenti che si ottengono dall'analisi del suddetto presupposto sono proprio il componente dell'ambiente, l'individuo asserente e l'asserzione di quest'ultimo. Dei tre, quello che dobbiamo analizzare è l'individuo, così da giungere – tramite un ulteriore sezionamento delle sue componenti – fino al cervello.

Secondo Avenarius l'essere umano si struttura innanzitutto come un «sistema di sistemi parziali [*Teilsystemen*]]»<sup>215</sup>. Considerando gli scopi della ricerca, i primi sistemi parziali che possiamo

---

<sup>214</sup> *Kritik*, vol. I, p. 3.

<sup>215</sup> *Kritik*, vol. I, p. 33. Nell'italiano tende a perdersi il fatto che ogni “sistema parziale” non è solo una *parte* di sistema, ma è anche a sua volta un *sistema*.

identificare sono il «sistema nervoso» da una parte e l'«insieme dei restanti sistemi parziali» dall'altra<sup>216</sup>. All'interno del sistema nervoso bisogna a sua volta separare le fibre nervose, che percorrono tutto il corpo, dall'«organo centrale», il cervello. In quest'ultimo Avenarius individua, nel modo che già conosciamo, il sistema C, ovvero quel «sistema parziale nervoso»<sup>217</sup> da cui i contenuti delle asserzioni dipendono direttamente.

Anche se Avenarius condivide l'assunto di molti fisiologi coevi secondo cui «una singola “funzione” non richiede l'intero sistema C per la sua esecuzione», egli non intende occuparsi del «tentativo di trovare per le funzioni date le parti corrispondenti del sistema, e per le parti del sistema date le corrispondenti funzioni», fino a «suddividere l'organo stesso in “centri” o “sfere” schierati spazialmente gli uni accanto agli altri»<sup>218</sup>. L'obiettivo non è determinare concretamente di cosa si occupi ogni singola parte del cervello, quale sia la funzione di ogni zona del sistema C; per le proprie ricerche Avenarius considera «più sicuro e comunque sufficiente attenersi al presupposto generale che sta alla base di una suddivisione del sistema C secondo le diverse funzioni, indipendentemente da ulteriori determinazioni di carattere spaziale»<sup>219</sup>.

L'assunto posto a fondamento dell'idea che parti diverse del cervello svolgano funzioni differenti, consiste per Avenarius nell'affermazione secondo cui «una quantità di elementi formali – cellule, neuroni – quanto grossa si voglia, nel processo di suddivisione del lavoro abbia subito una variazione», nel senso che tali elementi «si sono collegati funzionalmente», costituendo un «sistema parziale centrale [*zentrales Partialsystem*]»<sup>220</sup>. Fuori dal linguaggio avenariusiano, quel che qui si vuole intendere è che una parte del cervello che prima svolgeva indifferentemente *qualsiasi* funzione, col tempo si è specializzata a compiere una o più funzioni in particolare, così che l'insieme di cellule e neuroni legati dallo svolgimento di una funzione comune, pur essendo una *parte* del sistema C, forma a sua volta un *sistema*, è cioè un *sistema parziale*. Questo significa che nel corso della vita della specie (ma, in certa misura, anche di quella individuale) il cervello si evolve sempre più, così che da un insieme di cellule e neuroni che svolgono indifferentemente qualunque funzione si passa ad una progressiva suddivisione delle diverse funzioni tra le varie parti del sistema.

Al di là dei dettagli sulla concreta suddivisione delle diverse funzioni tra le varie parti del

---

<sup>216</sup> *Kritik*, vol. I, p. 34.

<sup>217</sup> *Kritik*, vol. I, p. 35.

<sup>218</sup> *Kritik*, vol. I, p. 36.

<sup>219</sup> *Kritik*, vol. I, p. 37.

<sup>220</sup> *Ibid.* Nei passi citati incontriamo gli aggettivi “formale” e “funzionale”, il cui significato nel lessico avenariusiano sarà bene chiarire. In generale il primo ha a che fare con la *costituzione concreta* dell'organismo e delle sue parti, mentre il secondo riguarda solo la loro specifica *attività*. La differenza tra “formale” e “funzionale” diviene particolarmente importante se si pensa all'evoluzione dell'organismo. Infatti una parte di esso può sviluppare semplicemente una determinata *funzione*, nel senso di “specializzarsi” a fare qualcosa, ma può anche sviluppare la propria *forma* coerentemente con la funzione esercitata, modificando cioè concretamente la sua costituzione.

sistema C, quel che interessa ai fini della *Kritik* è solo rimarcare che la progressiva specializzazione delle parti del sistema C nel corso dell'evoluzione fa sì che esso – pur essendo già di per sé un sistema parziale [*Teilsystem*] rispetto all'individuo, al sistema nervoso e al cervello – si strutturi a sua volta come un «insieme di sistemi parziali centrali [*zentrale Partialsysteme*]»<sup>221</sup>.

Analizzando l'«altro uomo» quale componente del piano dell'esperienza in generale e del presupposto della *Kritik* in particolare abbiamo quindi stabilito che l'organismo umano è un sistema composto di una molteplicità di sistemi, ognuno di questi costituito a sua volta da una molteplicità di sistemi, e così via, fino ad arrivare a quei sistemi parziali che consistono in semplici aggregati cellulari svolgenti funzioni comuni. Come sappiamo, il concetto di “sistema” consiste nel fatto che alcuni elementi variabili sono legati gli uni agli altri di modo che, se variano i primi, anche i secondi subiscono delle modifiche. Da ciò si comprende anche il rapporto che lega un sistema e i suoi sistemi parziali. Infatti, se questi ultimi sono costituiti da elementi variabili in relazione tra loro, il loro far parte di un sistema di ordine superiore deve essere inteso nel senso che ogni sistema parziale costituisce a sua volta una variabile del macro-sistema di cui è parte.

### 6.1.2 Lavoro e nutrimento

Fino ad ora abbiamo visto che un sistema consiste in una relazione funzionale tra più variabili, ovvero tra dei valori o degli elementi passibili di variazione, e che il corpo umano è da intendersi come un sistema di sistemi. Adesso vogliamo vedere più nel dettaglio quali sono le peculiarità dei sistemi che formano l'organismo vivente.

Tra le caratteristiche proprie di tali sistemi la più rilevante è sicuramente quella della conservazione, ovvero la capacità di difendersi dalle minacce provenienti dall'ambiente<sup>222</sup>. Ma in cosa consiste, in concreto, tale capacità?

Secondo Avenarius la vita dell'organismo si gioca sull'equilibrio di due fattori: il «lavoro» e il «nutrimento»<sup>223</sup>. Da un lato abbiamo cioè le contrazioni, le secrezioni o – più in generale – tutto ciò che costituisce l'*attività* specifica dei diversi componenti del nostro corpo; dall'altro abbiamo invece l'assimilazione – da parte di questi componenti – delle sostanze nutritive, abbiamo cioè il meccanismo attraverso cui le varie parti dell'organismo assorbono il materiale portato dal sangue, in una parola: il metabolismo [*Stoffwechsel*].

---

<sup>221</sup> Cfr. *Kritik*, vol. I, p. 38. Come si sarà notato Avenarius adopera l'espressione “*Teilsystem*” per i sistemi parziali che compongono l'individuo, mentre il termine “*Partialsystem*” è usato solo per quei sistemi parziali che costituiscono il sistema C. Al di là di queste differenze lessicali il concetto di sistema e il processo di specializzazione che porta al differenziarsi di più sistemi parziali all'interno di un macrosistema sono da considerarsi pressocchè analoghi sia quando si parla dell'individuo che del cervello.

<sup>222</sup> *Kritik*, vol. I, p. 21.

<sup>223</sup> Cfr. *Kritik*, vol. I, pp. 86 sgg.

Dunque, se un sistema in generale è dato dalla presenza di una relazione funzionale tra più variabili, quel sistema di sistemi che è l'organismo umano sarà costituito di cellule, tessuti, organi, etc. che sono “variabili” principalmente nel senso che incorrono in variazioni dal punto di vista del lavoro, ovvero della loro attività specifica, oppure dal punto di vista del nutrimento. In generale Avenarius chiama le condizioni per la variazione del nutrimento «sostanze [*Stoffe*]» e le condizioni per la variazione del lavoro «stimoli [*Reize*]»<sup>224</sup>. Le variabili che formano qualsiasi sistema vivente, indipendentemente dagli elementi che concretamente lo costituiscono (cellule, etc.), vengono quindi simbolizzate dalle espressioni:  $f(R)$  ed  $f(S)$ .

Se la vita dell'organismo consiste nell'equilibrio di lavoro e nutrimento, ciò accade perché tra questi due fattori c'è uno stretto legame. Per Avenarius tale legame è del tipo:

$$f(R) + f(S) = 0$$

o, il che è lo stesso:

$$f(R) = -f(S); \text{ ed: } f(S) = -f(R)^{225}.$$

Fuori dal linguaggio simbolico proprio delle funzioni matematiche, Avenarius vuol dire che i due processi sono opposti, in quanto una certa quantità di lavoro viene “annullata” da un'eguale quantità di nutrimento e viceversa. La presenza di un nutrimento pari al lavoro, o di un lavoro pari al nutrimento, rappresenta pertanto la condizione di equilibrio, di «pace del sistema [*Systemruhe*]»<sup>226</sup>.

La conservazione di un organismo o dei sistemi che lo compongono non corrisponde quindi ad una totale «assenza di variazioni», quanto piuttosto all'equilibrio tra le diverse variazioni da esso attraversate. Nel primo caso, infatti, non si dovrebbe parlare tanto di pace del sistema, quanto piuttosto di «persistenza del sistema [*Systembeharrung*]»<sup>227</sup>.

Se l'equilibrio, e quindi lo stato di «completa conservazione vitale»<sup>228</sup>, di un sistema organico consiste nell'uguaglianza tra lavoro e nutrimento, possiamo avere quattro possibilità di disequilibrio: quando a parità di nutrimento c'è un eccesso di lavoro; quando a parità di nutrimento c'è una mancanza di lavoro; quando a parità di lavoro c'è un eccesso di nutrimento; e infine quando a parità di lavoro c'è una mancanza di nutrimento. Dal momento che la condizione di equilibrio tra i due fattori corrisponde all'uguaglianza:  $f(R) + f(S) = 0$ , il caso in cui uno dei due fattori sopravanza l'altro, facendo allontanare il sistema dalla piena conservazione, viene definito col nome di «differenza vitale», per cui:  $f(R) + f(S) \neq 0$ <sup>229</sup>.

Quando abbiamo parlato delle relazioni in seno al concetto naturale di mondo abbiamo riferito

<sup>224</sup> *Kritik*, vol. I, p. 32.

<sup>225</sup> *Kritik*, vol. I, p. 70.

<sup>226</sup> *Kritik*, vol. I, p. 72.

<sup>227</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>228</sup> *Kritik*, vol. I, p. 70.

<sup>229</sup> *Kritik*, vol. I, p. 71.

che per Avenarius il mondo fisico è caratterizzato dalla presenza di relazioni funzionali per cui vale la legge di conservazione dell'energia. Sappiamo inoltre che i movimenti del corpo umano possono essere osservati dal punto di vista del loro significato meramente meccanico in quanto presentano dei rapporti di dipendenza fisica. Anche se nella *Kritik* questa deduzione non viene esplicitata, possiamo immaginare che per Avenarius l'eguaglianza tra lavoro e nutrimento sia il modo in cui il principio della conservazione dell'energia si presenta all'interno dell'organismo umano. D'altronde l'idea che le sostanze nutritive costituiscano la fonte da cui il corpo umano trae l'energia necessaria per svolgere le sue diverse attività, e che tra tali sostanze e l'energia prodotta debba vigere il principio di conservazione dell'energia, era diffusa all'interno della comunità scientifica coeva<sup>230</sup>.

Per avere un esempio concreto che ci chiarisca il rapporto tra lavoro e nutrimento e il significato di questo rapporto per la conservazione di un sistema possiamo pensare a ciò che accade per i muscoli del corpo umano. Per ognuno di quei sistemi di diverso livello che sono la singola cellula, la fibra muscolare, il muscolo, il fascio di muscoli e l'intero apparato muscolare vale la regola per cui un aumento del lavoro – le contrazioni muscolari – deve essere equilibrato da un aumento del nutrimento; mentre un aumento dell'afflusso di sostanze nutritive attraverso la circolazione deve essere equilibrato da un corrispettivo aumento del lavoro. Viceversa, la carenza di lavoro deve essere equilibrata da una diminuzione del nutrimento; e la carenza di sostanze nutritive deve essere bilanciata da una diminuzione del lavoro. Ovviamente un aumento o una diminuzione del lavoro o del nutrimento, oltre che da corrispondenti variazioni del fattore opposto, possono anche essere bilanciati tramite un ritorno al loro valore originario. Per cui, a parità di lavoro, un aumento del nutrimento può essere equilibrato anche da una successiva diminuzione dell'afflusso di sostanze; viceversa, a parità di nutrimento, un aumento del lavoro può essere equilibrato anche da un successivo stato di riposo.

Quando nel muscolo si verifica un eccesso di lavoro o un deficit di nutrimento, senza che intervengano i meccanismi volti a riequilibrare e rimuovere la «differenza vitale» tra i due fattori, la sua conservazione è messa a repentaglio, perché esso va soggetto a consunzione. Viceversa, quando a non essere pareggiato è un eccesso di nutrimento o una carenza di lavoro il muscolo si inflaccidisce, degenera. In entrambi i casi abbiamo quindi una situazione di pericolo, di rischio per la cellula, la fibra o l'intero apparato muscolare, che deve essere superata affinché essi si

---

<sup>230</sup> Si veda ad esempio H. Helmholtz, *Über die Wechselwirkung der Naturkräfte und die darauf bezüglichen neuesten Ermittlungen der Physik: ein populär-wissenschaftlicher Vortrag*, Königsberg, 1854, pp. 35 sgg; oppure quel che scrive Ludimar Hermann, citato da Avenarius nel suo discorso *Zur Terminalfunktion*: «l'indeterminato concetto di “forza vitale” è stato abbandonato da quando nei processi vitali meglio ricercati è stato riconosciuto l'agire delle stesse leggi fondamentali che si manifestano nella natura inorganica, e in particolare da quando l'applicazione al mondo organico di un principio fondamentale delle nuove scienze della natura ci ha insegnato la connessione tra le trasformazioni delle sostanze e i rapporti energetici dell'organismo» (L. Hermann, *Grundriss der Physiologie des Menschen*, Berlin, 1877, p. 1, citato in R. Avenarius, *Zur Terminalfunktion*, cit., p. 277).

conservino.

Similmente a ciò che accade per i diversi sistemi che formano l'apparato muscolare bisognerà intendere anche il comportamento biologico degli altri organi del corpo umano, seppur con le eventuali differenze che riguardano la loro attività specifica e le diverse sostanze che ne costituiscono il nutrimento.

### 6.1.3 Il ruolo del cervello

Come abbiamo avuto modo di vedere, Avenarius intende la vita del cervello in continuità e analogia con quella degli altri organi del corpo umano. In particolare i fattori che concorrono a definire l'esistenza biologica del cervello sono gli stessi che valgono per tutto l'organismo: ovvero i già citati lavoro e nutrimento. Da questo punto di vista il cervello non è altro che un sistema organico la cui vita, al pari di quella dei muscoli, consiste nel disequilibrio e riequilibrio dei due fattori responsabili della conservazione vitale. La peculiarità del cervello consiste però nel ruolo che esso riveste per la conservazione non solo di se stesso, ma anche del resto dell'organismo.

Se non costituisce certo una novità il rilevare il ruolo giocato dal cervello nella conservazione dell'individuo, l'aspetto interessante della prospettiva di Avenarius è che egli sottolinea come «la maggioranza (o tutti?) prendono in considerazione *solo* la conservazione dell'organismo tramite il sistema C»<sup>231</sup> e non il fatto che «quanto più la conservazione dell'organismo è da considerare connessa a C, tanto più grande è da calcolare allo stesso tempo il significato che deve essere assegnato anche alla conservazione del sistema C stesso per la conservazione dell'organismo»<sup>232</sup>. Ovvero, se un sistema parziale ha un ruolo particolarmente rilevante per la conservazione dell'intero sistema, bisognerà considerare fondamentale anche la *sua* di conservazione, perché questa è la condizione di quella. Questo però non significa tanto o solo che l'autoconservazione del cervello è la *pre*-condizione della conservazione dell'organismo, nel senso che se venisse a mancare il “sovrintendente” di quest'ultima l'organismo non riuscirebbe a mantenersi in vita; quanto piuttosto che *la conservazione dell'organismo avviene proprio tramite i meccanismi di autoconservazione del cervello stesso*. Vediamo in che senso.

Se il sistema C si presenta affine agli altri organi che compongono il corpo umano in quanto la sua conservazione dipende dalla capacità di riequilibrare le differenze tra lavoro e nutrimento che si vengono a creare al suo interno, la differenza più rilevante tra il cervello e gli altri organi consiste nel suo essere connesso tramite il sistema nervoso alla molteplicità di variazioni che si verificano in tutto il corpo. Avenarius afferma infatti che «il significato del sistema C per la conservazione

---

<sup>231</sup> *Kritik*, vol. I, p. 61.

<sup>232</sup> *Ibid.*

dell'intero organismo, di cui è un sistema parziale, si ottiene dal suo concetto, per cui esso è un sistema centrale che raccoglie le variazioni provenienti dalla periferia e distribuisce le variazioni dirette alla periferia»<sup>233</sup>.

L'importanza della connessione tra il cervello e il resto del corpo ai fini della conservazione risulta subito chiara se si considera che la conservazione del cervello consiste nel riequilibrare le variazioni dovute agli *stimoli* e al nutrimento, e che la connessione corpo-cervello si presenta sotto forma di trasmissione di *stimoli* attraverso il sistema nervoso. Questo significa che quando una zona periferica X del corpo si trova in condizione di disequilibrio, essa trasmette un certo stimolo al cervello, il quale – in conseguenza di questa stimolazione – subisce una variazione dal punto di vista del lavoro. In questo modo una differenza vitale all'interno della parte X dell'organismo si traduce in una differenza vitale all'interno del sistema C; per cui l'allontanamento di X dalla piena conservazione diviene l'allontanamento del cervello dalla piena conservazione.

Una volta recepita la differenza vitale proveniente dall'organismo, il sistema C si trova a dovere ripristinare l'equilibrio tra lavoro e nutrimento. L'attività del cervello volta a salvaguardare la sua conservazione, grazie a quello stesso sistema nervoso che aveva condotto lo stimolo dalla periferia al sistema C, può però tradursi in un impulso che il cervello trasmette in direzione centrifuga fino ad X, comportando così una rimozione della differenza vitale in tale zona periferica. Dunque così come il sistema nervoso fa sì che il disequilibrio di X si traduca in un disequilibrio nel cervello, così lo stesso sistema nervoso fa sì che il riequilibrio del sistema C si traduca in un riequilibrio di X.

Sicché, se il cervello mette in campo una serie di meccanismi atti a ripristinare l'equilibrio nella zona originariamente afflitta dalla differenza vitale, ciò non è dovuto alla sua “volontà” di conservare quella zona, ma semplicemente al fatto che – grazie a quei meccanismi di riequilibrio – egli conserva innanzitutto *se stesso*, ripiana le differenze vitali all'interno dei *suoi* sistemi parziali. Quindi, rispetto alla concezione tradizionale per cui il cervello è al servizio della conservazione dell'individuo, Avenarius «rovescia la prospettiva e vede il resto dell'intero organismo come la condizione per lo sviluppo e la conservazione dei componenti del sistema C. La conservazione di questi ultimi è *fine a sé*, mentre gli organi corporei che si occupano del movimento, della nutrizione e della percezione sono soltanto i *mezzi* per la sua realizzazione»<sup>234</sup>.

Se il ruolo di sovrintendente dell'intero organismo giocato dal cervello non viene spiegato grazie a quest'insieme di fattori fisico-organici (i meccanismi di riequilibrio di lavoro e nutrimento, e la trasmissione degli stimoli in direzione centripeta e centrifuga), se ci si limita ad affermare che il cervello *persegue* la conservazione dell'individuo, si finisce con l'attribuire ad esso – più o meno

---

<sup>233</sup> *Kritik*, vol. I, pp. 60-61.

<sup>234</sup> J. Petzoldt, *Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung*, cit., p. 111.

coscientemente – un certo grado di intenzionalità, in quanto esso sarebbe un organo capace di perseguire dei fini eteronomi. Il cervello risulterebbe cioè un organo “intelligente” o perché in grado semplicemente di capire, mediare e rispondere ai bisogni che gli vengono comunicati dalla periferia, o perché in grado di capire che ha bisogno che il corpo si conservi per poter conservarsi egli stesso. Dal punto di vista di Avenarius, invece, non c'è questa sorta di “intelligenza” cerebrale, perché il sistema C non conserva il corpo *per* conservare se stesso, ma conserva il corpo *nel* conservare se stesso. Nell'attività di riequilibrio degli stimoli all'interno del cervello non c'è più intelligenza di quanta non ve ne sia nell'attività di riequilibrio delle contrazioni muscolari tramite il successivo rilassamento o la successiva nutrizione. Così facendo Avenarius spiega quella che *sembra* essere l'intelligenza del cervello, quella che *appare* come l'intenzionalità del cervello, riconducendola alle sue radici biologiche, ai meccanismi di autoconservazione del sistema C. Questo significa che possiamo condurre un'indagine sul cervello che faccia completamente a meno delle nozioni di “intelligenza”, “volontà”, “intenzionalità”, e più in generale di tutti quei concetti che non hanno alcun significato all'interno di una qualsiasi analisi fisiologica, per spiegarne invece l'attività soltanto in base ai meccanismi di autoregolazione che esso condivide con gli altri organi del corpo umano, e in base alla molteplicità di collegamenti nervosi che lo mettono in relazione con le variazioni dell'intero organismo e che costituiscono la sua vera peculiarità.

Se dunque il cervello serve alla conservazione dell'intero organismo è solo perché esso è l'organo la cui autoconservazione è legata a doppio filo con ciò che accade in tutto il corpo, nel senso che grazie alla trasmissione centripeta degli stimoli attraverso il sistema nervoso i disequilibri del corpo diventano i *suoi* disequilibri, e grazie alla trasmissione centrifuga degli stimoli i *suoi* riequilibri di quei disturbi diventano i riequilibri del corpo. Ecco perché l'analisi del funzionamento del sistema C condotta da Avenarius nel primo volume della *Kritik* coincide con un'analisi dei processi di autoconservazione del sistema C stesso, disegnando – per dirla con Petzoldt – una «biologia del sistema nervoso centrale»<sup>235</sup>.

#### **6.1.4 Ambiente e conservazione**

Stabilito come dobbiamo pensare in generale la conservazione dell'organismo e del cervello, possiamo dedicarci ad approfondire come si presenta, secondo Avenarius, lo scenario nel quale l'organismo si trova a lottare per la propria conservazione.

Innanzitutto, dal momento che i fattori su cui si regge la conservazione del sistema sono il lavoro e il nutrimento, l'ambiente può essere pensato come influente – in positivo o in negativo – ai fini della conservazione del sistema solo nella misura in cui determina dei mutamenti nei suddetti

---

<sup>235</sup> J. Petzoldt, *Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung*, cit., p. 94.

fattori, ovvero nella misura in cui i componenti dell'ambiente costituiscono delle «condizioni di variazione»<sup>236</sup> rispetto ad essi. Ciò significa che nel rapporto sussistente tra il sistema, la cui conservazione è data dall'equilibrio tra lavoro e nutrimento, e ciò che lo circonda sono immaginabili tre casi: «1) non è posta alcuna condizione di variazione; 2) sono poste delle condizioni di variazione ma le proprietà formali del sistema non consentono la sua distruzione; 3) sono poste delle condizioni di variazione, e le proprietà del sistema consentirebbero una sua distruzione tramite quelle variazioni, ma il sistema si afferma nonostante queste minacce alla sua costituzione formale grazie a qualche ulteriore variazione da parte del sistema stesso»<sup>237</sup>.

Nel primo caso, dal momento che l'ambiente non influisce in alcun modo sulla conservazione dell'organismo, è come se quest'ultimo non avesse affatto un ambiente. Nel secondo, l'organismo si trova a tutti gli effetti collocato in un ambiente, ma solo nell'ultimo esso è al contempo un ambiente minaccioso. Avenarius afferma che di fatto l'unico ambiente che è conforme al concetto naturale di mondo, ovvero che di fatto *troviamo* di fronte a noi, è il terzo, quello minaccioso. Infatti «né il concetto di un sistema C privo di ambiente, né il concetto di un ambiente formalmente innocuo sono compatibili con il nostro presupposto generale»<sup>238</sup>.

Dal momento che l'ambiente nel quale ci troviamo effettivamente a vivere è quello che minaccia la nostra conservazione, per comprendere meglio come esso si presenti Avenarius sceglie di commisurarla a un ambiente che è invece pensato come ideale, nel senso che «in alcun modo consente una diminuzione del valore di conservazione vitale di C»<sup>239</sup>. Tale ambiente ideale non coincide necessariamente con la seconda delle tre ipotesi sopra elencate. In quel caso, infatti, l'ambiente pone delle condizioni di variazione al sistema, ma sono le proprietà formali di quest'ultimo a impedire la sua distruzione, tanto che si parla di «indistruttibilità formale»<sup>240</sup>, mentre nel caso di un ambiente ideale dobbiamo piuttosto pensare che è il tipo di condizioni di variazione che l'ambiente trasmette al sistema a non determinare la distruzione di quest'ultimo. In altre parole nel caso dell'ambiente ideale dobbiamo pensare che l'afflusso di stimoli e sostanze nutritive che l'ambiente accorda all'organismo è tale da mantenere in pari il rapporto tra lavoro e nutrimento.

Anche se l'ambiente ideale per Avenarius è più che altro una finzione, che ci aiuta a definire i minacciosi ambienti reali a seconda del loro distanziarsi da esso, nella nostra vita è comunque possibile fare esperienza di un ambiente che se non altro si avvicina molto a quello ideale. Anzi, possiamo dire che ciascuno di noi fa esperienza di questo ambiente quasi ideale, dato che, secondo Avenarius, esso non è altro che il luogo in cui ha inizio la vita di ogni essere vivente, ovvero

---

<sup>236</sup> *Kritik*, vol. I, p. 61.

<sup>237</sup> *Kritik*, vol. I, pp. 61-62.

<sup>238</sup> *Kritik*, vol. I, p. 62.

<sup>239</sup> *Kritik*, vol. I, pp. 62-63.

<sup>240</sup> *Kritik*, vol. I, p. 62.

«l'ambiente in cui l'uomo si trova prima della sua nascita – il grembo materno, che ci fornisce nutrimento e protezione»<sup>241</sup>.

«Nel ventre della madre, che in relazione agli stimoli è un ambiente approssimativamente costante, il lavoro deve essere considerato come approssimativamente costante»<sup>242</sup>, mentre il nutrimento, seppur anch'esso fondamentalmente costante, può comunque andare incontro a delle oscillazioni dovute principalmente al suo esser «connesso alle variazioni nella circolazione del nutrimento materno»<sup>243</sup>. L'interno dell'utero è dunque l'ambiente ideale non tanto perché in esso non andiamo incontro ad alcun pericolo, ma soprattutto perché in esso il nutrimento ci è fornito in modo pressoché continuo (a eccezione delle citate variazioni nell'afflusso delle sostanze, dovute al metabolismo della madre), e gli stimoli si mantengono costanti.

Se quello in cui si trova il nascituro è ciò che più si avvicina, all'interno dell'esperienza, a un ambiente ideale, il momento del parto non può che rappresentare una sorta di trauma, dove l'individuo si trova per la prima volta – e da lì in avanti per tutta la vita – a confrontarsi con un ambiente minaccioso, che mette continuamente a repentaglio l'equilibrio tra lavoro e nutrimento. Alla nascita «il bambino viene cacciato dal ventre materno, questo santuario della conservazione, ed espulso in un ambiente quasi assolutamente diverso, nuovo, inusuale, che solo in parte è ancora favorevole alla sua conservazione»<sup>244</sup>.

Per quanto l'organismo possa riuscire a conservarsi, dal momento della nascita lo fa comunque all'interno di un ambiente che è e resta ostile, perché l'ambiente ideale non è né riconquistabile, né costruibile. Dobbiamo infatti ricordare che la conservazione di cui stiamo parlando è quella costituita dall'equilibrio di lavoro e nutrimento, per cui l'ambiente è considerato unicamente come insieme di stimoli e sostanze nutritive. Il che significa che non dobbiamo pensare che tramite la trasformazione del paesaggio, l'adattamento dell'habitat ai propri bisogni, la costruzione di città, etc., l'individuo possa rendere l'ambiente più simile a quello ideale. Ciò che rende l'ambiente “minaccioso” non sono i pericoli che mettono a repentaglio la vita dell'uomo – quali bestie feroci, calamità naturali, malattie, intemperie meteorologiche, etc. –, ma l'enorme massa di stimoli, e quindi di informazioni, di sensazioni, di esperienze, che dall'ambiente si trasmette al nostro corpo e di lì al nostro cervello<sup>245</sup>. Considerando questo genere di “minacce”, non è possibile intervenire per

---

<sup>241</sup> *Kritik*, vol. I, p. 63.

<sup>242</sup> *Kritik*, vol. I, p. 90. Nella citazione ho sostituito i simboli con ciò che essi significano. Per cui «valori-R» è divenuto “stimoli” ed «f(R)» “lavoro”.

<sup>243</sup> *Ibid.*

<sup>244</sup> *Kritik*, vol. I, pp. 63-64.

<sup>245</sup> Ciò non significa che l'ambiente e la conservazione dell'organismo intesi in senso classico non abbiano alcun ruolo per Avenarius, o non siano comunque correlati al problema dell'equilibrio di lavoro e nutrimento. Anzi! Se, come abbiamo visto, lo scopo di Avenarius è riuscire a spiegare l'intero comportamento umano, comprese le sue espressioni più evolute, da un punto di vista esclusivamente fisiologico, anche attività come lo sfuggire alla morte violenta e alla malattia, o come il ripararsi dalle intemperie, etc. debbono essere prese in considerazione. Il che però

modificare la conformazione del nostro ambiente in modo da renderlo il più possibile ideale.

Da ciò si evince che la questione non è se e come cercare di costruire un ambiente ideale, ma è come sviluppare un *sistema ideale*, ovvero un sistema che sia in grado di conservarsi ottimamente in un ambiente non ideale.

## 6.2 Il cervello

### 6.2.1 Le oscillazioni

Ora che abbiamo chiarito come vanno concepiti i numerosi sistemi di diverso ordine di cui si compone l'organismo umano e in particolare quel sistema di sistemi parziali che è il cervello, possiamo passare ad analizzare più nel dettaglio la vita biologica di quest'ultimo. Ovviamente, nella misura in cui i meccanismi di conservazione del cervello sono simili a quelli degli altri organi umani, parte delle riflessioni che seguono potrebbe essere estesa anche alle restanti parti del corpo. Ciò nonostante, dal momento che l'obiettivo finale dell'analisi di Avenarius è chiarire i rapporti di dipendenza che legano il comportamento del sistema C e lo sviluppo dei contenuti psichici, possiamo limitarci a riflettere sui meccanismi conservativi fin tanto che questi riguardano il cervello.

In precedenza abbiamo osservato che la vita del sistema C si regge su un processo di disequilibrio e riequilibrio. Adesso, se consideriamo l'insieme delle variazioni che compongono questo processo, possiamo vedere come in esso siano evidenziabili quattro fasi: un «momento antecedente [*Vorabschnitt*]», in cui il sistema in questione si trova in condizione di pace, di equilibrio tra lavoro e nutrimento; un «momento iniziale [*Initialabschnitt*]», in cui subentra una condizione di variazione (che può essere sia l'aumento che la diminuzione tanto del lavoro quanto del nutrimento) che porta uno squilibrio nel sistema; un «momento intermedio [*Medialabschnitt*]», che vede il sistema mettere in campo una serie di variazioni<sup>246</sup> atte a ripristinare l'equilibrio; e un «momento finale [*Finalabschnitt*]», in cui l'equilibrio è ristabilito<sup>247</sup>.

L'insieme delle variazioni attraversate dal sistema dal momento iniziale a quello finale viene chiamato da Avenarius «serie vitale»<sup>248</sup>. Se consideriamo però che il momento antecedente non fa ancora parte della serie vitale in senso stretto e che quello iniziale e finale non hanno una vera e

---

non toglie che tali attività volte alla conservazione dell'individuo debbano essere tenute separate dai meccanismi di autoconservazione del cervello stesso, su cui – in ultima istanza – si basano.

<sup>246</sup> Dunque anche se nel processo di riequilibrio del sistema sono presenti tre fasi (più una), questo non significa che esso consista necessariamente di tre sole variazioni. Cfr. *Kritik*, vol. I, pp. 81-82.

<sup>247</sup> *Kritik*, vol. I, p. 81.

<sup>248</sup> *Kritik*, vol. I, p. 80.

propria *durata*, in quanto al subentrare della variazione il sistema si trova immediatamente nel momento intermedio, mentre non appena l'equilibrio è ripristinato la serie è conclusa, dobbiamo dedurre che la serie vitale in realtà coincide con il segmento intermedio, rispetto al quale l'iniziale e il finale sono solo i due estremi. Per questo motivo un sistema che è coinvolto in una serie vitale è sempre un sistema che si trova in una condizione di disequilibrio o – per usare il termine di Avenarius – di «oscillazione [*Schwankung*]]»<sup>249</sup>, a sottolineare come – variando il lavoro e il nutrimento nei vari tentativi di superamento della differenza vitale – il sistema “oscilli” tra valori più vicini e valori più lontani rispetto all'uguaglianza  $f(R) + f(S) = 0$ <sup>250</sup>.

In realtà, pur sapendo che in generale una serie vitale può essere iniziata tanto da una variazione del lavoro, quanto da una del nutrimento, se consideriamo che il cervello è connesso al resto del corpo nel senso che riceve *stimoli* da ogni parte di esso, e se consideriamo che gli stimoli sono la condizione di variazione del lavoro, comprendiamo come la maggior parte delle serie vitali che hanno luogo nel cervello – o quanto meno quelle che interessano Avenarius – siano costituite proprio da «oscillazioni del lavoro [*Arbeitsschwankungen*]]»<sup>251</sup>.

Inoltre, dal momento che il cervello è costantemente esposto agli stimoli provenienti da tutto il corpo (così come a quelli che si trasmettono al suo interno da un sistema parziale all'altro), e poiché anche il nutrimento procuratogli dalla circolazione sanguigna è da pensarsi come altrettanto costante, esso non si trova mai in uno *stato* di «completa conservazione vitale», di totale parità tra lavoro e nutrimento. Al contrario l'esistenza del cervello deve essere pensata come un continuo presentarsi di serie vitali, come un'ininterrotta *attività* che vede l'incessante riproposizione e rimozione di differenze vitali.

### 6.2.2 Il cervello come sistema di sistemi

Per comprendere come funzioni la vita del cervello dobbiamo in primo luogo ricordare che esso è un sistema di sistemi parziali. Questo significa innanzitutto che il sistema C non è mai coinvolto solo in *una* serie vitale, bensì in una quantità indefinita di serie vitali. Infatti «la condizione sistematica del decorso di più serie vitali risiede nella suddivisione del lavoro che scompone il sistema C in una molteplicità di sistemi parziali»<sup>252</sup>. Dobbiamo quindi pensare che ognuno di questi sistemi parziali può trovarsi alle prese con una differente serie vitale, il che già moltiplica in modo esponenziale il loro numero.

In secondo luogo, il carattere sistemico del cervello – per cui dei semplici aggregati di cellule

<sup>249</sup> *Kritik*, vol. I, p. 72.

<sup>250</sup> In particolare si dirà che l'oscillazione è «positivamente crescente» quando il sistema si allontana dall'equilibrio tra lavoro e nutrimento, e «negativamente crescente» quando invece si riavvicina ad esso. Cfr. *Kritik*, vol. I, p. 73.

<sup>251</sup> *Kritik*, vol. I, p. 89.

<sup>252</sup> Cfr. *Kritik*, vol. II, p. 482.

sono connessi a loro volta a formare dei sistemi parziali di ordine via via superiore – si fonda sulla possibilità che le variazioni si trasmettano da un sistema parziale all'altro, con la conseguenza che la rimozione di una differenza vitale in uno chiama in causa l'altro. Così facendo quelle che al livello dei minimi aggregati di cellule nervose si presentano come delle serie vitali semplici, al livello dei sistemi parziali di ordine più elevato si presentano invece come delle serie vitali estremamente complesse, la cui risoluzione coinvolge una grande quantità di sistemi parziali di diverso ordine e le loro rispettive serie vitali.

Inoltre non si deve dimenticare che la relazione che unisce più elementi di un sistema è solo del tipo “se varia uno, varia l'altro”, per cui il legame tra i processi di conservazione di più sistemi parziali non deve essere letto necessariamente in senso armonico, come se la conservazione dell'uno fosse condizione della conservazione dell'altro. Può infatti accadere che la conclusione di una serie vitale in un primo sistema parziale dia inizio ad una oscillazione in un secondo, oppure sia d'ostacolo alla rimozione in esso di una pregressa differenza vitale, etc<sup>253</sup>. Dunque quando Avenarius dice che «il valore di conservazione vitale maggiore pensabile del sistema C deve essere pensato come la somma della conservazione maggiore pensabile di tutti i suoi componenti e dei suoi elementi formali»<sup>254</sup>, in tale affermazione bisogna sottolineare come il grado di conservazione di ciascuna delle diverse parti (dalla cui somma si ottiene il grado di conservazione dell'intero sistema) non deve essere quello “massimo” in senso assoluto, ma il maggiore possibile entro i limiti oltre i quali può eventualmente inibire la conservazione di qualche altra parte.

Il fatto che la conservazione di una parte del sistema C possa impedire la conservazione di altre parti dipende essenzialmente da due fattori, correlati tra loro: il primo è che l'organizzazione del cervello non è statica, rigida, ma dinamica, in costante evoluzione; il secondo è che il cervello non ha solo una struttura sistemica, ma anche una struttura – in un certo senso – gerarchica.

Già in precedenza avevamo visto come la suddivisione del cervello in sistemi parziali a seconda delle funzioni esercitate fosse da ricondurre all'evoluzione. Adesso possiamo vedere come l'evoluzione individuale e collettiva faccia anche sì che diversi sistemi parziali col tempo acquisiscano diversa rilevanza, o – per usare l'espressione di Avenarius – diversa «importanza sistemica [*systematische Bedeutung*]»<sup>255</sup>. In particolare, a seconda del loro maggiore o minore sviluppo, e a seconda del conseguente ruolo che essi ricoprono all'interno del sistema C, bisognerà distinguere tra «sistemi parziali principali [*Hauptpartialsysteme*]» e «sistemi parziali subordinati [*Nebenpartialsysteme*]»<sup>256</sup>. Considerando ciò risulta chiaro come possa accadere che la

---

<sup>253</sup> Cfr. *Kritik*, vol. I, p. 83.

<sup>254</sup> *Kritik*, vol. I, p. 66.

<sup>255</sup> Cfr. *Kritik*, vol. I, p. 56.

<sup>256</sup> Cfr. *Kritik*, vol. I, p. 38 e p. 56.

conservazione di un sistema parziale si verifichi a scapito degli altri: uno sviluppo eccessivo di una parte del cervello può infatti inibire lo sviluppo delle altre parti, la loro conservazione, così come può giungere a mettere persino a repentaglio la conservazione del sistema C stesso.

Da questa rapidissima disamina comprendiamo meglio l'affermazione di Avenarius citata in precedenza, secondo cui il sistema C è «non solo un organo straordinariamente complicato, ma anche un sistema complessivo, che nei suoi elementi formali è passibile di variazioni massimamente sottili, molteplici e persino contrapposte»<sup>257</sup>. Infatti se vogliamo analizzare il comportamento del cervello – che ora sappiamo articolarsi in serie vitali volte a riequilibrare le differenze tra lavoro e nutrimento – dobbiamo considerare che il numero già di per se straordinario di serie vitali che “affliggono” le nostre cellule neurali è ulteriormente complicato dalla struttura sistemica del cervello, dallo sviluppo suo e delle sue parti, dall'armonia o dalla contrapposizione tra queste, dalla presenza di sistemi principali e subordinati, etc.

### 6.2.3 L'esercizio e le variazioni delle serie vitali

Dopo aver visto come la natura essenzialmente semplice delle serie vitali possa complicarsi in modo enorme in virtù dell'organizzazione e dell'evoluzione del cervello (le quali sono collegate tra loro), dobbiamo notare come le serie vitali vadano incontro anche ad altre forme di complicazione.

In particolare, sappiamo che un sistema ha la capacità di conservare se stesso rimuovendo le differenze vitali che gli si pongono, pareggiando gli squilibri tra il lavoro e il nutrimento. Dunque, quando un sistema riceve un determinato stimolo, ovvero un'oscillazione dal punto di vista del lavoro, esso può accomodarla tramite una successiva diminuzione del lavoro e/o attraverso un aumento del nutrimento; così come avviene per i muscoli, che quando subiscono una contrazione ristabiliscono il proprio equilibrio distendendosi e/o ricevendo le sostanze necessarie a compensare l'energia impiegata.

Nell'attività dei sistemi organici, qual è il cervello, gioca un ruolo importante il fatto che quando essi sono sottoposti a stimoli simili, le serie vitali chiamate a pareggiare le rispettive differenze vitali sono anch'esse simili. Detto altrimenti, quando un sistema riceve frequentemente degli stimoli di natura affine, i meccanismi, i movimenti che esso mette in atto per ristabilire il suo equilibrio tendono ad essere gli stessi. La ripetizione costante di questi movimenti, di questi meccanismi, di queste serie vitali implica per Avenarius il loro «esercizio [*Übung*]» da parte del sistema.

Il concetto di “esercizio” riunisce in sé più aspetti: il primo consiste appunto nella ripetizione costante di certe azioni; il secondo consiste nel fatto che queste azioni diventano abitudinali, consuete [*üblich*]; il terzo consiste infine nella circostanza che il sistema svolge tali azioni con

---

<sup>257</sup> *Kritik*, vol. II, pp. 14-15.

sempre più rapidità, efficienza, perché è diventato pratico, esperto [*geübt*] nel compiere quei movimenti, nel mettere in atto quei meccanismi.

L'esercizio incide sull'attività cerebrale in diversi modi. Innanzitutto esso è legato allo sviluppo del cervello, ovvero tanto al formarsi al suo interno di diverse sfere di competenza, quanto all'evolversi dei suoi sistemi parziali in principali e subordinati. Se il cervello primitivo è da considerarsi come ancora “indifferenziato”, la progressiva suddivisione del lavoro e la formazione dei sistemi parziali centrali è legata al fatto che a determinate zone, nel corso del tempo, è capitato di *esercitare* con maggiore frequenza le serie vitali atte a ripianare un determinato tipo di stimoli, così che esse si sono specializzate a svolgere quelle particolari funzioni<sup>258</sup>.

Allo stesso modo, poiché in un cervello organizzato in sistemi parziali settori diversi svolgono funzioni differenti, se una funzione è maggiormente sollecitata, se l'insieme di stimoli trasmessi ad una determinata area è particolarmente frequente e particolarmente costante, tale zona del cervello avrà modo di esercitarsi più delle altre, e sviluppandosi assumerà un ruolo di primo piano all'interno della vita del cervello, ovvero una maggiore importanza sistematica.

Se consideriamo che l'esercizio dei sistemi parziali che formano il cervello consiste essenzialmente nel riequilibrio di lavoro e nutrimento, comprendiamo perché Avenarius divida i tipi di sviluppo conseguenti a tale esercizio in due categorie: lo «sviluppo funzionale» e quello «formale [*formelle*]»<sup>259</sup>. Quando un insieme di cellule o tessuti viene sottoposto frequentemente a stimoli riequilibrabili grazie ad un successivo riposo (e quindi la serie vitale si limita a variazioni dal punto di vista del lavoro), l'esercizio riguarda infatti solo una determinata *funzione*, e ciò che viene sviluppato è esclusivamente la capacità di svolgere una certa attività. Se pensiamo invece al fatto che il lavoro spesso non è bilanciato solo dal riposo successivo, ma richiede anche un corrispettivo apporto di sostanze nutritive, dobbiamo assumere che certe aree particolarmente sollecitate non sviluppino solo la capacità di svolgere al meglio determinate funzioni, ma in virtù del maggiore afflusso di nutrimento che deve bilanciare tali attività subiscono anche delle modifiche dal punto di vista della loro costituzione materiale, mutano cioè la loro *forma*. Per cui, mentre lo sviluppo funzionale riguarda solo l'acquisizione e il perfezionamento di una particolare attività da parte del sistema, lo sviluppo formale ha a che fare anche con il modificarsi della costituzione concreta di tale sistema in accordo con la funzione svolta.

Anche in questo caso, per afferrare come Avenarius intenda concretamente il ruolo dell'esercizio, può essere utile tenere presente che egli pensa l'attività del cervello in analogia con quella dei nostri

<sup>258</sup> A riprova del fatto che l'esercizio non è alla base solo dello sviluppo del nostro cervello nel corso della vita individuale, ma anche di quello filogenetico, Avenarius parla di un «esercizio congenito [*angeborene Übung*]» e di un «esercizio acquisito [*erworbene Übung*]», dove il secondo deve essere inteso come «prosecuzione» ed «incremento» del primo. Cfr. *Kritik*, vol. I, p. 53.

<sup>259</sup> Cfr. *Kritik*, vol. I, p. 38 e p. 54.

muscoli. Immaginiamo quindi uno sportivo, un tennista. Giorno dopo giorno i muscoli del braccio con cui egli tiene la racchetta compiono gli stessi movimenti, si contraggono e distendono nello stesso modo, facendo disegnare all'arto la stessa traiettoria. Col tempo e con l'esercizio ripetuto il braccio e in particolare i muscoli che lo compongono sviluppano la *funzione* che corrisponde allo svolgimento di quei movimenti, essi riescono cioè a metterli in atto con particolare velocità, precisione, etc. Il continuo contrarsi dei muscoli non può però essere bilanciato solo da un successivo rilassamento, ma necessita anche di un maggiore afflusso di nutrimento verso quelle zone. A causa di questo aumento delle sostanze che vengono assimilate dai muscoli del braccio del tennista, vediamo che il suo bicipite non solo svilupperà la *funzione* corrispondente ai suddetti movimenti, ma risulterà modificato anche nella propria costituzione, nella sua *forma*: i muscoli che lo compongono diventeranno più robusti, più grandi, etc. In questo caso lo sviluppo funzionale porta quindi con sé, alla lunga, anche uno sviluppo formale.

L'esempio del tennista ci permette anche di illustrare il rapporto tra sistemi parziali principali e subordinati. I complessi di muscoli costituiti dai due arti del tennista in origine possono infatti essere pensati come due sistemi parziali di pari significato sistematico. Grazie all'esercizio continuato e al conseguente sviluppo funzionale e formale l'apparato muscolare del braccio che regge la racchetta diventerà però molto più importante rispetto all'altro, acquisirà un ruolo di primo piano nell'equilibrio di quel sistema che è l'insieme dei muscoli del tennista. Inoltre, se pensiamo al sistema costituito dall'intero organismo dello sportivo, possiamo anche pensare che lo sviluppo di quel sistema parziale che è il complesso dei muscoli del braccio che regge la racchetta a lungo andare rappresenti una minaccia per quell'altro sistema parziale che è l'insieme dei tendini del gomito, con il risultato che la *conservazione* di una tale massa muscolare si scontra con la *conservazione* di quell'articolazione. Pertanto, per evitare lesioni tendinee, il tennista dovrà esercitare di meno il muscolo e lasciare che in certa misura esso non si conservi, degeneri, subisca uno «sviluppo negativo [*Rückbildung*]»<sup>260</sup>.

Adesso che abbiamo chiarito i meccanismi propri dell'esercizio, possiamo vedere come esso sia alla base delle ulteriori complicazioni delle serie vitali. Anche se un sistema ha già avuto modo di esercitarsi nel riequilibrio di certe differenze vitali, può infatti capitare che un nuovo stimolo non consenta di essere pareggiato allo stesso modo di come accadeva in precedenza. In tal caso il sistema non può semplicemente esercitare la stessa funzione di sempre, non può riproporre l'«oscillazione usuale [*eingewöhnte Schwankung*]», ovvero quell'insieme di variazioni che in passato aveva già più volte ristabilito l'equilibrio tra lavoro e nutrimento, ma deve cercare un'altra modalità di risposta, deve modificare i meccanismi volti a pareggiare la differenza vitale. Così facendo nel

---

<sup>260</sup> *Kritik*, vol. I, p. 54.

sistema si determina una «variazione di un'oscillazione [*Schwankungsvariation*]]»<sup>261</sup>. Inoltre «dal momento che l'oscillazione usuale non veniva esercitata in assoluto isolamento, ma sempre in certi rapporti interni ed esterni, attraverso la variazione dell'oscillazione anche questi rapporti vengono tirati fuori dalla stabile uniformità delle loro relazioni reciproche: così, nella variazione dell'oscillazione, l'oscillazione passa dall'usuale relativa uniformità dei suoi rapporti ad una maggiore complessità: le oscillazioni diventano più movimentate, più differenziate e più articolate»<sup>262</sup>.

Abbiamo visto che nessun sistema si trova mai in uno *stato* di assoluta parità tra lavoro e nutrimento, perché un tale stato significherebbe la sua *persistenza*<sup>263</sup> e non la sua conservazione *vitale*. Pertanto la massima conservazione di un sistema consiste nel decorso di serie vitali che riequilibrano il sistema nel modo più rapido ed efficiente possibile. Ma tali serie, come sappiamo, sono quelle esercitate più di frequente, sono le oscillazioni usuali. Dunque «queste serie esercitate regolarmente sono la vera e propria condizione per la conservazione di un sistema nervoso stimolato»<sup>264</sup>.

Se l'esecuzione di serie vitali esercitate è la vera condizione per la conservazione del sistema C, esso si trova a fare i conti con una diminuzione del suo valore di massima conservazione vitale ogni volta che uno stimolo determina una variazione rispetto al corso usuale di una serie vitale, poiché non si lascia immediatamente riequilibrare da essa, il sistema. Dunque ogni allontanamento da un'oscillazione usuale implica allo stesso tempo un allontanamento dalla massima conservazione vitale. Ma un allontanamento dalla massima conservazione vitale altro non è che un'oscillazione; in questo senso ogni allontanamento da un'oscillazione usuale può essere visto come un'oscillazione di oscillazione o, meglio, come un'oscillazione di ordine superiore<sup>265</sup>. Tali oscillazioni di diverso ordine – che presentano un «numero sconfinato di livelli [*Abstufungen*], gradazioni e articolazioni»<sup>266</sup>, così da non poter mai essere esaurite in una schematizzazione – costituiscono la parte principale della vita del cervello.

Al termine di questa ricognizione dei meccanismi fondamentali su cui si regge il comportamento biologico del cervello dobbiamo quindi riconoscere che la sua attività di autoconservazione «deve poter essere pensata come composta di una quantità di serie vitali collegate le une alle altre o

---

<sup>261</sup> Cfr. *Kritik*, vol. I, p. 75.

<sup>262</sup> *Kritik*, vol. I, p. 77.

<sup>263</sup> Cfr. *supra*, par. 6.1.2, p. 90.

<sup>264</sup> J. Petzoldt, *Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung*, cit., p. 104.

<sup>265</sup> Cfr. *Kritik*, vol. I, p. 79. In particolare possiamo pensare lo stato di equilibrio tra lavoro e nutrimento come una oscillazione di ordine nullo; l'oscillazione usuale come oscillazione di primo ordine; e le successive oscillazioni di oscillazioni come oscillazioni di secondo, terzo... ennesimo ordine. Ovviamente è nella natura dell'esercitarsi che la variazione di un'oscillazione, nel momento in cui venga ripetuta con la necessaria frequenza, possa diventare anch'essa usuale, rapida, efficiente, e quindi passare da un ordine superiore ad uno inferiore.

<sup>266</sup> *Kritik*, vol. I, p. 99.

variamente incrociantesi o, meglio, intrecciantesi, così che l'analisi delle variazioni di un sistema C che si conserva in un ambiente non ideale può avere come oggetto non solo un'unica serie di variazioni composta di tre membri, ma anche un complesso di quanti membri si voglia, persino *un intero sistema di serie vitali* e un *sistema di sistemi di serie vitali* che vanno dal relativamente più semplice sino al più complesso immaginabile – e tutto ciò anche quando si provi a limitarsi a pochi casi particolari»<sup>267</sup>.

---

<sup>267</sup> *Kritik*, vol. I, p. 82. Il corsivo è mio.

## 7. L'attività psichica

### 7.1 La deduzione della struttura seriale dei contenuti psichici

All'inizio della seconda parte della *Kritik*, dedicata all'analisi dei contenuti delle asserzioni, Avenarius espone quello che può essere considerato il presupposto che è alla base del modo di concepire i contenuti psichici proprio dell'empiriocriticismo. Scrive infatti Avenarius: «se pensiamo un sistema C che si mantiene completamente nonostante le diminuzioni del suo valore di conservazione vitale e se pensiamo che esso dà il via ai movimenti [*Auslösungen*] su cui si fonda la comunicazione solo quando c'è una diminuzione del suo valore di conservazione, si deve dedurre che: a) tutti i valori che dovrebbero essere assunti come dipendenti da un sistema C con massima conservazione vitale non possono essere considerati comunicabili dall'individuo; b) tutti i valori che dovrebbero essere considerati comunicabili dall'individuo non possono essere assunti come dipendenti di un sistema C dal massimo valore di conservazione vitale; c) tutti i valori che devono essere considerati comunicabili dall'individuo possono pertanto essere pensati solo come funzioni di un indipendente e come membri di una serie vitale dipendente»<sup>268</sup>.

Per comprendere il significato di questo passo dobbiamo innanzitutto considerare che Avenarius sottolinea subito che l'aggettivo «“comunicabile” non va inteso in opposizione a “indicibile”», in quest'ultimo caso, infatti, «la non-comunicabilità non risiede nella posizione dei contenuti delle asserzioni, ma nella mancanza delle “parole” adatte o della cosiddetta “forza” di parlare»<sup>269</sup>. Bisogna cioè distinguere una “comunicabilità” intesa come fatto che – in virtù dell'assunto del significato non solo meccanico dei movimenti altrui – ogni gesto e suono del mio prossimo è per me un'asserzione, *esprime* qualcosa; dalla “comunicabilità” intesa come il riuscire ad esporre qualcosa in parole. La prima “comunicabilità” non risiede infatti in una capacità che si può avere o non avere a seconda del momento e del contenuto da riferire, ma è un tutt'uno con l'essere gli uomini dei *viventi* i cui movimenti, sul versante fisico e fisiologico, consistono nel costante pareggiamento del lavoro e del nutrimento, laddove invece, sul versante “linguistico” e psicologico, *significano* qualcosa.

Ritornando al brano citato, vediamo in primo luogo che Avenarius parte dalla considerazione che un sistema C che *persiste* senza conservarsi in modo vitale è un sistema C che non trasmette al corpo tutte quelle variazioni, tutti quei movimenti che a noi comunicano qualcosa, che per noi sono

---

<sup>268</sup> *Kritik*, vol. II, p. 5.

<sup>269</sup> *Kritik*, vol. II, pp. 5-6.

asserzioni. Il legame tra corpo vivente e comunicabilità risiede quindi nel fatto che l'organismo – in quanto entità non meramente persistente, ma mantenentesi nonostante le diminuzioni del suo valore di conservazione vitale – muta, si muove, si modifica, mette in moto quei meccanismi che gli permettono di ristabilire il suo equilibrio; e le asserzioni, i contenuti psichici, sono un tutt'uno con questi movimenti, con queste variazioni. Pertanto, affermare che in presenza del massimo valore di conservazione vitale, ovvero della mera persistenza, noi non possiamo pensare dei valori comunicabili vuol dire semplicemente che i corpi non viventi non *comunicano* nulla, ovvero che ai loro eventuali movimenti non corrisponde alcun contenuto di asserzione.

Adesso, dal fatto che i contenuti psichici – intesi come tutto ciò che il corpo altrui ci comunica – non sono pensabili se non c'è un cervello e un organismo *vivente*, Avenarius deduce: 1) che tali contenuti psichici dipendono logicamente dall'attività cerebrale, per cui i contenuti psichici sono la variabile dipendente e il comportamento del cervello la variabile indipendente; e 2) che i contenuti psichici ricalcano la stessa andatura seriale delle variazioni cerebrali, che anch'essi si presentano cioè in forma di serie vitali<sup>270</sup>.

Concentrando la nostra attenzione sulla suddetta deduzione, possiamo innanzitutto vedere come sotto traccia scorra il problema delle variazioni “interne” o “esterne”, “attive” o “passive”. Per Avenarius l'organismo è infatti in grado di conservarsi «da se stesso [*von sich selbst aus*]»<sup>271</sup>, ha di per se stesso i meccanismi atti alla sua sopravvivenza, così che i suoi movimenti non sono solo variazioni causate passivamente dall'esterno, ma derivano dall'interno (inteso ovviamente in senso spaziale, e non metafisico e introiezionistico). Anche i corpi semplicemente persistenti vanno infatti incontro a delle variazioni, a dei movimenti, ma questi non vengono “da loro stessi” e noi non attribuiamo a questi movimenti alcun *significato*. Dunque il discrimine tra l'ammissibilità e l'inammissibilità dei contenuti psichici in relazione ai movimenti dei corpi sembrerebbe risiedere nella conservazione vitale in quanto capacità di modificarsi “da se stessi”.

In secondo luogo, provando a leggere tra le righe del lessico avenariusiano possiamo notare come la deduzione che egli presenta sia fondata su un'argomentazione del tipo: solo gli organismi viventi sono coscienti; dunque la serie dei contenuti di coscienza deve avere la stessa struttura seriale delle modificazioni che costituiscono la *vita* dell'organismo, deve ricalcare cioè l'andamento delle serie vitali. Dal punto di vista empiriocritico, però, non possiamo parlare di coscienza o di vissuti altrui, così che Avenarius è costretto ad impostare il discorso non attorno alla coscienza, ma attorno alla “comunicabilità”. Pertanto, invece di dire che solo i viventi hanno una coscienza, Avenarius afferma che solo i viventi presentano movimenti dotati di senso. Ma il passaggio logico

---

<sup>270</sup> Si veda il punto “c” della precedente citazione.

<sup>271</sup> *Kritik*, vol. I, p. 21.

finale per cui i contenuti psichici ricalcano l'incedere della serie vitale, ammesso che sia sostenibile, lo è solo se l'assunto di partenza è il legame sussistente tra i meccanismi della conservazione vitale e la coscienza; perché, se l'assunto di partenza è il legame tra i meccanismi della conservazione vitale e i movimenti "significativi" dell'organismo, risulta poco chiaro come si possa passare dalla struttura seriale di tali meccanismi alla struttura seriale di ciò che quei movimenti *significano*. Non a caso gli allievi di Avenarius nelle loro esposizioni del sistema di pensiero empiriocritico tralasciano la deduzione della serialità dei contenuti psichici, preferendo fondare tale assunto solo su esempi tratti dall'esperienza quotidiana<sup>272</sup>.

Ad ogni modo, lasciando da parte ogni ulteriore discussione sulla validità della suddetta deduzione, ciò che più conta è che per Avenarius i contenuti psichici si presentano o devono essere pensati anch'essi come membri di serie vitali. In particolare, dal momento che le serie di variazioni del sistema C sono la condizione delle serie di variazioni dei contenuti psichici, Avenarius distingue le due serie chiamando la prima «serie vitale indipendente» e la seconda «serie vitale dipendente»<sup>273</sup>.

## 7.2 La struttura seriale dei contenuti psichici

Come sappiamo, per Avenarius l'"esperienza" – ovvero i contenuti delle asserzioni altrui – dipendono dal cervello nel senso che tra le loro variazioni v'è una relazione funzionale, per cui se muta qualcosa nell'uno, anche l'altro subisce delle modifiche. Adesso che conosciamo meglio il tipo di variazioni a cui vanno incontro il cervello in generale e i suoi sistemi parziali in particolare, possiamo comprendere meglio come si presenti questa relazione funzionale. Se l'attività del cervello consiste essenzialmente nel ripianare le differenze vitali, i contenuti delle asserzioni dipenderanno proprio da tutta quella serie di variazioni che il sistema C mette in atto per ripristinare l'equilibrio tra lavoro e nutrimento, dipenderanno cioè dalle oscillazioni del sistema C<sup>274</sup>. Dal momento però che Avenarius è più interessato alle differenze vitali derivanti dagli stimoli, che a quelle riguardanti il nutrimento, la *Kritik* si limita ad analizzare la dipendenza dei contenuti psichici dalle oscillazioni del lavoro.

Se nella relazione funzionale tra cervello e contenuti psichici le variazioni del primo si presentano sotto forma di serie vitale (come abbiamo visto nel paragrafo precedente), per Avenarius anche le variazioni dei secondi devono essere pensate sotto forma di serie vitale. Ovvero, «dovendo

---

<sup>272</sup> Si veda per esempio J. Petzoldt, *Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung*, cit., pp. 94 sgg.

<sup>273</sup> Cfr. *Kritik*, vol. I p. 79 e vol. II, p. 2.

<sup>274</sup> Cfr. *Kritik*, vol. II, p. 14: «Quando E viene asserito, si deve assumere che E è immediatamente dipendente da un'oscillazione del sistema C».

attribuire ad un membro o all'insieme di una serie vitale indipendente un contenuto di asserzione come dipendente, oppure dovendo attribuire ad un contenuto di asserzione un membro o l'insieme di una serie vitale indipendente come corrispondente variazione indipendente del sistema C, dobbiamo assumere questi contenuti di asserzione – cui giungiamo tramite questa attribuzione, o da cui partiamo – come dei membri o come l'insieme di una serie vitale dipendente»<sup>275</sup>.

In che senso, però, i contenuti psichici si strutturano in serie vitali? Cosa caratterizza una serie vitale dal punto di vista psichico, se non abbiamo più a che fare con il rapporto tra lavoro e nutrimento?

L'aspetto fondamentale di una serie vitale, sia sul versante fisiologico che su quello psicologico, è il suo essere costituita da una successione di *variazioni*. Se nell'attività cerebrale questa caratteristica delle serie vitali può apparire scontata, in quanto essa consiste per l'appunto nelle variazioni che il cervello attraversa dal punto di vista del lavoro e del nutrimento, il discorso è diverso per l'attività psichica. Affermando che quest'ultima consiste nel decorso di serie vitali Avenarius vuole infatti dire che, per definire una serie psichica, non basta il mero succedersi delle rappresentazioni, ma si deve considerare e interpretare ogni contenuto come la variazione di uno precedente. Pertanto, se tra due contenuti successivi non v'è una rapporto mediato o immediato di variazione, questo significa che essi appartengono a due serie vitali differenti – o, dal punto di vista fisiologico, a delle oscillazioni che coinvolgono dei diversi sistemi parziali – e fintanto che non saranno ricondotti alle rispettive serie vitali risulteranno incomprensibili.

Se l'aspetto fondamentale delle serie vitali dipendenti è il loro strutturarsi come successioni di variazioni – circostanza che, tra l'altro, era già implicita nel rapporto di dipendenza logica esistente tra attività cerebrale e contenuti psichici, il quale è costituito da una relazione funzionale tra *variazioni* –, per avere una serie vitale psichica non basta però affermare che ogni contenuto è la variazione di uno precedente. Una serie vitale psichica si dà infatti soltanto come dipendente da una corrispettiva serie vitale cerebrale. Il succedersi dei contenuti psichici si struttura quindi sotto forma di serie vitali proprio in quanto dipendente dall'attività del sistema C, la quale si sviluppa a sua volta in forma di serie vitali.

### 7.3 Oscillazioni e valori base

Come abbiamo visto nel paragrafo precedente, l'attività propria del cervello fa sì che il succedersi dei contenuti psichici si presenti in generale come un susseguirsi di variazioni e in

---

<sup>275</sup> *Kritik*, vol. II, p. 228.

particolare come un insieme di serie vitali. Adesso vogliamo ricostruire brevemente quali sono per Avenarius le altre caratteristiche fondamentali dei contenuti psichici, nella loro dipendenza dalle proprietà delle serie vitali cerebrali.

Sappiamo già che, poiché il momento iniziale e quello finale di una serie vitale non hanno una vera e propria estensione, si può considerare ogni serie vitale come coincidente con il proprio momento intermedio, ovvero con l'oscillazione, detta così perché il sistema, nel tentativo di ripristinare un equilibrio duraturo, si avvicina e si allontana dalla condizione di uguaglianza tra lavoro e nutrimento. Per questo motivo Avenarius ordina le caratteristiche fondamentali dei contenuti psichici – dette anche «valori base [*Grundwerte*]»<sup>276</sup> – a partire dalle diverse proprietà delle oscillazioni.

### 7.3.1 Elementi e caratteri

Quando abbiamo affrontato l'attività cerebrale, pur parlando in generale di “stimoli”, abbiamo sottolineato come parti diverse del sistema C svolgano funzioni differenti, siano cioè preposte alla ricezione di tipi diversi di stimoli. A questa divisione del lavoro all'interno del cervello corrisponde in particolare il suo sviluppo formale, ovvero la diversa costituzione che le sue parti assumono nel corso dell'evoluzione della specie e dell'individuo. Ma se i sistemi parziali che recepiscono stimoli diversi si differenziano in quanto a forma, allora anche le oscillazioni saranno caratterizzabili in base alla costituzione formale della parte di cervello in cui si svolgono. Ecco perché il primo tratto distintivo delle serie vitali cerebrali viene definito da Avenarius la «*forma dell'oscillazione [Schwankungsform]*»<sup>277</sup>. Due oscillazioni hanno quindi forma differente quando, nascendo da stimoli di diversa natura che si trasmettono a settori diversi del sistema C, si verificano in sistemi parziali dotati di forme diverse.

Questa differenza tra le varie forme di oscillazione si riflette sul versante psichico nella differenza tra i cosiddetti «elementi», i quali corrispondono a contenuti di asserzioni come «“verde”, “blu”, “freddo”, “caldo”, “duro”, “soffice”, “dolce”, “aspro”, etc.»<sup>278</sup>. Da questi esempi risulta chiaro che gli elementi altro non sono che le sensazioni; ragion per cui il rapporto tra stimoli, sistemi parziali, forme dell'oscillazione ed elementi disegnato da Avenarius corrisponde essenzialmente al processo per cui i vari organi sensoriali trasmettono tipi diversi di impulsi ad aree diverse del cervello, così che dall'attività di ognuna di queste dipende un diverso tipo di sensazione.

Adesso, al di là del fatto che una serie vitale si svolga in un sistema parziale piuttosto che in un altro, in quanto deriva da un tipo di stimoli piuttosto che da un altro, essa può comunque porsi e

---

<sup>276</sup> *Kritik*, vol. II, pp. 16 sgg.

<sup>277</sup> *Kritik*, vol. II, p. 16.

<sup>278</sup> *Ibid.*

svilupparsi «in maniera [...] differente»<sup>279</sup> a seconda della sua ampiezza, intensità, etc. Le caratteristiche che non rientrano nella “forma dell'oscillazione” fanno tutte parte di quelli che Avenarius definisce «modi [*Modus*] dell'oscillazione»<sup>280</sup>. Se i contenuti dipendenti dalla forma dell'oscillazione erano le sensazioni, o elementi, i diversi modi dell'oscillazione si rifletteranno sul versante psichico nella possibilità che anche tali sensazioni si presentino “in maniere differenti”, o – per usare l'espressione di Avenarius – con «caratteri» diversi<sup>281</sup>.

Le differenze tra le oscillazioni riguardano dunque o la loro forma (nel senso della costituzione propria del sistema parziale in cui si verificano) o i loro modi, e da queste proprietà dipendono rispettivamente gli elementi – ovvero le sensazioni – e i caratteri, i quali hanno la proprietà di fornire una sorta di «tonalità [*Färbung*]»<sup>282</sup> agli elementi. Per comprendere cosa siano effettivamente i modi dell'oscillazione e i caratteri delle sensazioni, bisogna però analizzare più dettagliatamente quali aspetti delle serie vitali e quali contenuti psichici vengono riuniti da Avenarius sotto queste categorie.

Il primo modo delle oscillazioni affrontato da Avenarius consiste nella loro «grandezza»<sup>283</sup>. Sappiamo che in condizione di quiete il rapporto tra lavoro e nutrimento è pari a zero, per cui un'oscillazione consiste in un allontanamento da questo valore. Proprio l'entità di questo allontanamento rappresenta la «grandezza dell'oscillazione», la quale corrisponde quindi alla distanza del sistema dalla condizione di equilibrio tra lavoro e nutrimento. Il carattere delle sensazioni che dipende dalla grandezza dell'oscillazione è la loro forza o, meglio, la loro «intensità»<sup>284</sup>. Per cui, quanto più la serie vitale presenta un allontanamento dalla parità tra lavoro e nutrimento, tanto maggiore sarà l'intensità del contenuto psichico dipendente da quella serie.

Correlata alla grandezza dell'oscillazione è la sua «rilevanza»<sup>285</sup>. Tale modo dipende infatti dall'entità dell'oscillazione e dall'importanza del sistema parziale nel quale si svolge la serie vitale. Sul versante psichico, quanto più è grande l'oscillazione e/o quanto più rilevante è il ruolo giocato dal rispettivo sistema parziale all'interno del cervello, tanto più il contenuto da essa dipendente sarà caratterizzato da un particolare «sentimento [*Gefühl*]»<sup>286</sup> o, per usare un'altra espressione di Avenarius, da una «caratteristica affettiva»<sup>287</sup>.

Per comprendere quali siano questi “sentimenti” dipendenti dalla rilevanza dell'oscillazione

---

<sup>279</sup> *Kritik*, vol. II, p. 18.

<sup>280</sup> *Ibid.*

<sup>281</sup> *Kritik*, vol. II, p. 17.

<sup>282</sup> *Kritik*, vol. II, p. 28.

<sup>283</sup> *Kritik*, vol. II, p. 18.

<sup>284</sup> *Kritik*, vol. II, p. 19.

<sup>285</sup> *Kritik*, vol. II, p. 20.

<sup>286</sup> *Ibid.*

<sup>287</sup> *Kritik*, vol. II, p. 22.

bisogna introdurre il modo successivo, ovvero la «direzione dell'oscillazione»<sup>288</sup>. Infatti, se l'oscillazione procede verso un aumento della differenza tra lavoro e nutrimento, ovvero allontanandosi dall'equilibrio del sistema, allora la sensazione dipendente dall'oscillazione è caratterizzata da un sentimento di «dispiacere». Se invece l'oscillazione procede verso una progressiva diminuzione della differenza tra lavoro e nutrimento, ovvero riavvicinandosi all'equilibrio del sistema, allora, dal punto di vista psichico, abbiamo un sentimento di «piacere»<sup>289</sup>. Dunque, se dalla rilevanza dell'oscillazione dipende l'intensità del sentimento che caratterizza gli elementi corrispondenti, dalla sua direzione dipende l'impronta positiva o negativa di questo sentimento.

### 7.3.2 L'esercizio

Terminata la disamina di questi primi modi dell'oscillazione<sup>290</sup> possiamo passare ad analizzare i caratteri psichici dipendenti da uno dei fattori più importanti delle serie vitali cerebrali, ovvero l'esercizio. In particolare Avenarius separa due aspetti propri dell'esercizio: la «transesercitazione dell'oscillazione [*Schwankungstransexerzition*]» e l'«essere esercitata dell'oscillazione [*Schwankungsgeübtheit*]»<sup>291</sup>.

Il primo termine serve a indicare il rapporto esistente tra un'oscillazione e l'esercizio del sistema, per cui si parla di «transesercitazione negativa» quando una serie vitale procede secondo un andamento usuale, e di «transesercitazione positiva»<sup>292</sup> quando invece se ne discosta. Sul versante psichico, quanto più l'oscillazione contrasterà con il normale esercizio del sistema, tanto più gli elementi da essa dipendenti acquisteranno una coloritura di “diversità”, saranno cioè caratterizzati come “diversi”. Viceversa, quanto più fedelmente la serie vitale ricalca l'esercizio del sistema, tanto più gli elementi da essa dipendenti saranno caratterizzati come “uguali”. I caratteri di diversità e di uguaglianza che i contenuti psichici ottengono a seconda del rapporto delle loro oscillazioni con l'esercizio del sistema vengono definiti da Avenarius rispettivamente «eterote» e «tautote»<sup>293</sup>. Insieme essi formano la categoria dei caratteri «idenziali»<sup>294</sup>.

Per quel che riguarda l'essere esercitata dell'oscillazione, esso indica invece «il valore dell'esercizio, la quantità di pratica che si deve attribuire ad un'oscillazione nel momento della sua

---

<sup>288</sup> *Kritik*, vol. II, p. 25.

<sup>289</sup> Cfr. *Kritik*, vol. II, pp. 22 sgg.

<sup>290</sup> Abbiamo ommesso quello dell'«estendersi dell'oscillazione», da cui dipendono i cosiddetti «coaffezionali» (cfr. *Kritik*, vol. II, pp. 25 sgg.).

<sup>291</sup> Cfr. *Kritik*, vol. II, pp. 27 sgg. e pp. 31 sgg.

<sup>292</sup> *Kritik*, vol. II, p. 27.

<sup>293</sup> *Kritik*, vol. II, pp. 29 e 30.

<sup>294</sup> *Kritik*, vol. II, p. 31.

posizione – sia essa un'oscillazione usuale invariata, oppure no»<sup>295</sup>. Mentre il modo precedente indicava il porsi dell'oscillazione in direzione uguale o contraria rispetto all'esercizio, quest'ultimo indica dunque in generale quanto un'oscillazione è stata esercitata. Queste proprietà di una serie vitale sono ovviamente correlate, anche se non coincidenti: infatti possiamo pensare ad un'oscillazione che si sviluppa in modo identico rispetto ad una serie vitale usuale, la quale ha però un basso livello di esercizio perché non è stata ripetuta di frequente. Se il contenuto dipendente dall'oscillazione dell'esempio sarà dunque caratterizzato come “identico”, esso avrà soltanto in minimo grado i caratteri dipendenti dall'essere esercitata di un'oscillazione, ovvero l'essere “esistente”, “sicuro”, “noto”.

Viceversa, ad un'oscillazione che procede in senso opposto ad una serie vitale molto esercitata, corrisponderanno dei *forti* caratteri di “esistente”, “sicuro” e “noto”, anche se – essendo questi posti a corredo di un idenziale negativo, di un “diverso” – essi determineranno il contenuto che accompagnano come un *decisamente* “non esistente” (o, meglio, “apparente”), “non sicuro”, e “non noto”.

Alla praticità dell'oscillazione corrispondono dunque i caratteri che Avenarius definisce «esistenziale», «securale» e «notale»<sup>296</sup>, consistenti nel fatto che, quanto più è grande la quantità di esercizio di una serie vitale, tanto più vivacemente (in senso positivo o negativo) i contenuti saranno connotati come “esistenti”, “sicuri” e “noti”. Per cui, se l'essere posto di un contenuto psichico come “identico” o “diverso” costituisce il campo dei caratteri idenziali, all'intensità del suo essere o meno esistente, sicuro, noto corrispondono invece i caratteri che Avenarius definisce «fidenziali»<sup>297</sup>.

I caratteri idenziali e fidenziali formano insieme il campo dei caratteri «adattivi»<sup>298</sup>, il quale riveste un'importanza fondamentale all'interno del sistema empiriocritico. Di ciò avremo però modo di occuparci nel prossimo capitolo. Pertanto, al momento, ci limitiamo a proseguire la nostra disamina sui modi delle oscillazioni e i caratteri da questi dipendenti.

### 7.3.3 Lo stagliarsi

Parlando dell'attività cerebrale abbiamo avuto modo di rilevare che ogni oscillazione «non viene esercitata in assoluto isolamento, ma sempre in certi rapporti interni ed esterni», di modo che «attraverso la variazione dell'oscillazione anche questi rapporti vengono tirati fuori dalla stabile uniformità delle loro relazioni reciproche: così, nella variazione dell'oscillazione, l'oscillazione passa dall'usuale relativa uniformità dei suoi rapporti ad una maggiore complessità: le oscillazioni

---

<sup>295</sup> *Ibid.*

<sup>296</sup> *Kritik*, vol. II, p. 33.

<sup>297</sup> *Kritik*, vol. II, p. 32.

<sup>298</sup> *Kritik*, vol. II, p. 52.

diventano più movimentate, più differenziate e più *articolate*»<sup>299</sup>. L'ultimo modo di cui dobbiamo indagare il corrispondente psichico è proprio l'«articolazione dell'oscillazione»<sup>300</sup>. Così come un'oscillazione può essere più o meno grande, rilevante, esercitata, etc., essa può essere più o meno articolata a seconda della sua capacità di modificare i rapporti usuali vigenti tra il sistema parziale in cui si trova e i restanti sistemi parziali di ordine pari, superiore o inferiore. In particolare, poiché l'articolazione consiste in una variazione delle relazioni usuali tra sistemi parziali, la possibilità che un'oscillazione sia articolata sarà tanto maggiore quanto più essa si allontana dal normale esercizio del suo sistema parziale, e quanto più quest'ultimo presenta delle relazioni con il resto del cervello, ovvero quanto più grande è la sua importanza sistemica.

Dall'articolazione di un'oscillazione per Avenarius dipende il carattere psichico dello «stagliarsi [*Abhebung*]», consistente in «una variazione dei rapporti reciproci tra i componenti della totalità dei contenuti delle asserzioni [*E-Gesamtheit*]»<sup>301</sup>. Se consideriamo l'insieme dei contenuti psichici, dobbiamo infatti rilevare che vi sono alcuni componenti di questo insieme che per l'appunto si *stagliano* sul resto, nel senso che si *distinguono*, sembrano come *sollevarsi* sopra gli altri (tutti significati contenuti nel verbo tedesco *sich abheben*), mentre vi sono altri componenti che si trovano come in secondo piano. La proprietà dell'articolazione, sul versante psichico, consiste proprio in un cambiamento di questi rapporti tra i contenuti psichici, così che qualcosa che prima si trovava sullo sfondo passa in primo piano.

Il carattere degli elementi psichici che Avenarius descrive con il termine “stagliarsi”, o con quello equivalente di «prevalenza [*Prävalenz*]»<sup>302</sup>, corrisponde quindi – in linea di massima – al fenomeno che i suoi contemporanei descrivevano ricorrendo alla differenza tra il “*Blickfeld*” e il “*Blickpunkt*”; per cui, se la totalità dei contenuti psichici in ogni momento forma il campo visivo [*Blick-feld*], l'insieme di contenuti che per l'appunto si staglia sugli altri corrisponde invece al centro dell'attenzione, o – come dicono i tedeschi – al “punto visivo” [*Blick-punkt*]. In alternativa il carattere dello stagliarsi può anche essere descritto ricorrendo al concetto di “coscienza”, intesa come quel tratto graduabile il cui minimo corrisponde ad una totale latenza dei contenuti psichici – i quali risultano quindi *inconsci* –, e il cui massimo consiste invece nel picco dell'attenzione.

Se l'articolazione tende ad essere maggiore quando un'oscillazione diverge dal normale esercizio, poiché sul versante psichico all'esercizio corrispondono i caratteri idenziali e fidenziali, le probabilità che un contenuto psichico si stagli sugli altri aumentano quanto più esso è inusuale, ovvero quanto più esso si allontana da ciò che è “identico”, “solito”, “noto”, “conosciuto”, etc.

---

<sup>299</sup> *Kritik*, vol. I, p. 77. Il corsivo è mio.

<sup>300</sup> *Kritik*, vol. II, p. 52.

<sup>301</sup> *Ibid.*

<sup>302</sup> *Kritik*, vol. II, p. 56.

Invece i contenuti dalla «prevalenza minore, che scompaiono come “insignificanti” sotto gli altri [...] sono i dipendenti di quelle oscillazioni del lavoro irrilevanti» perché – grazie al loro esercizio, o in virtù della scarsa importanza del sistema in cui si verificano – «vengono rimosse attraverso una immediata contrazione muscolare o accomodamento del nutrimento»<sup>303</sup>.

Poiché l'articolazione di un'oscillazione implica una variazione dei rapporti consolidati esistenti tra un sistema parziale e il resto del cervello, quando un'oscillazione è particolarmente articolata essa comporta una sorta di sconvolgimento dell'ordine interno al sistema C. Per questo motivo quando il sistema C si trova in una simile fase di sconvolgimento, i contenuti psichici dipendenti dal sistema parziale in oscillazione non sono caratterizzati da chiarezza e distinzione, ma si presentano invece come un «guazzabuglio», una «confusione»<sup>304</sup>. Soltanto quando il terremoto interno al cervello si è placato, e i sistemi parziali cominciano a trovare un nuovo equilibrio, sul versante psichico si può passare dal caos dell'«iperstagliarsi [Überabhebung]»<sup>305</sup> allo stagliarsi vero e proprio. Se però questa condizione di equilibrio perdura nel tempo, così che i sistemi parziali hanno modo di consolidare con l'esercizio i nuovi rapporti reciproci, i contenuti psichici corrispondenti non si distinguono più dagli altri, ma vanno incontro ad un progressivo «livellamento», diventano cioè quelli che Avenarius chiama «valori morti»<sup>306</sup>, ovvero dei contenuti psichici tanto usuali da non emergere più dall'insieme generale.

#### 7.3.4 La dipendenza tra oscillazioni, elementi e caratteri

L'elenco dei caratteri dipendenti dai modi delle oscillazioni appena presentato non va considerato completo. Tanto gli elementi quanto i caratteri sono infatti soltanto “valori base”, le cui infinite «modificazioni» danno vita all'immensa complessità della nostra vita psichica. Al momento quel che ci interessa non è però seguire Avenarius nella disamina di queste modificazioni, ma chiarire in che modo dobbiamo intendere i valori base e la loro dipendenza dalle proprietà delle oscillazioni. Senza ulteriori approfondimenti si potrebbe infatti dare una lettura errata di quanto è stato detto sulla relazione tra oscillazioni, elementi e caratteri. Si potrebbe cioè pensare che per Avenarius l'insieme dei contenuti psichici sia costituito da una *somma di elementi* caratterizzati nei modi più vari, e che ognuno di questi aggregati di elementi e caratteri sia il risultato di una corrispondente oscillazione che si verifica in un sistema parziale. Secondo questo quadro 1) la relazione di dipendenza tra cervello e psiche consisterebbe nel fatto che i contenuti psichici sono *prodotti* dalle oscillazioni cerebrali; 2) l'insieme dei contenuti psichici sarebbe perciò riducibile a una *somma di*

---

<sup>303</sup> *Kritik*, vol. II, p. 275.

<sup>304</sup> *Kritik*, vol. II, p. 54.

<sup>305</sup> *Ibid.*

<sup>306</sup> *Ibid.*

*componenti* singolarmente prodotti dalle oscillazioni; 3) con il risultato che i fatti psichici (ovvero gli aggregati di elementi e caratteri che costituiscono i componenti della nostra vita psichica) avrebbero origine in dei fatti fisici (le oscillazioni del sistema C) e la loro stessa esistenza dipenderebbe da questi ultimi.

Tutta questa ricostruzione cade però come un castello di carte se si considera anche solo un aspetto del pensiero di Avenarius, ovvero il fatto che tra cervello e contenuti psichici sussiste una relazione tra *variazioni*. Infatti, 1) se il rapporto tra cervello e psiche non consiste nella dipendenza dei *contenuti* psichici dalle oscillazioni del sistema C, ma in una relazione tra le *variazioni* dei contenuti psichici e queste oscillazioni, allora 2) innanzitutto non sarà possibile intendere questa relazione come un rapporto di produzione, come se l'attività cerebrale desse vita, creasse, i contenuti psichici; 3) in secondo luogo l'insieme dei contenuti psichici non sarà più riducibile a una somma di componenti singolarmente prodotti dalle oscillazioni, ma dovrà essere considerato come un tutto le cui *variazioni* sono dipendenti dall'attività cerebrale; 4) infine, in base a quanto detto, l'insieme dei contenuti psichici si presenterà come un fatto originario al pari dell'attività cerebrale, per cui la sua *esistenza* non potrà dipendere da quest'ultima.

Grazie a questa chiarificazione siamo anche in grado di comprendere meglio il significato degli elementi e dei caratteri. Questi non debbono infatti essere considerati come i componenti della nostra psiche, che – uno accanto all'altro – costruiscono il quadro della nostra esperienza. Se così fosse potremmo infatti chiederci, paradossalmente, che cosa accadrebbe nel momento in cui venisse meno uno di questi componenti. Avremmo forse un “buco” nell'insieme dei contenuti psichici? Il fatto che ciò non accada ci dice che dobbiamo considerare diversamente gli elementi e i caratteri. Essi non costituiscono cioè i componenti della nostra psiche, ma sono le sue *variabili*. Un elemento, un carattere, non è qualcosa che può esserci o non esserci e che va sommato agli altri elementi e caratteri, ma è un qualcosa che fa *sempre* parte della nostra esperienza, assumendo però valori diversi, variando parallelamente all'oscillazione da cui dipende.

Provando a riassumere con un esempio quanto detto sul rapporto tra oscillazioni, elementi e caratteri: il carattere della piacevolezza o spiacevolezza non è un contenuto che viene prodotto da una certa attività cerebrale, andandosi ad aggiungere ad altri contenuti. Piuttosto di ogni contenuto psichico fa sempre parte un certo sentimento, che può variare in direzione di una maggiore o minore piacevolezza e spiacevolezza, così come può avere un valore intermedio tra esse, per una sensazione che non è né di piacere né di dispiacere. In questo caso, però, esso dipende da un'oscillazione tanto poco rilevante che il contenuto ad essa corrispondente non si staglia sugli altri, per cui questo sentimento intermedio tra piacere e dispiacere è semplicemente “inconscio”. Da ciò si comprende che non è la presenza o l'insorgere di questo carattere che dipende dal cervello, ma è il

suo variare (dove del variare fa anche parte il suo essere notato o meno), così che tale presenza va assunta come un fatto originario al pari della presenza del cervello e delle sue oscillazioni.

## 8 La dipendenza dell'attività psichica dall'attività cerebrale

### 8.1 La composizione della serie vitale cerebrale

Allo stato attuale sappiamo che le serie vitali cerebrali si sviluppano a partire dalle differenze che si vengono a creare nell'equilibrio tra lavoro e nutrimento in seguito all'afflusso di stimoli o sostanze, o – nel caso delle serie vitali di ordine superiore – a partire dalle variazioni nelle modalità usuali di riequilibrio di queste differenze. Sappiamo inoltre che, a questo momento iniziale, il sistema risponde mettendo in atto una serie di variazioni volte a recuperare lo stato di equilibrio perduto. Se quindi le serie vitali sono costituite in generale da un momento iniziale, uno intermedio e uno finale, non sappiamo ancora come esse si vadano a sviluppare in concreto, ovvero come si determini effettivamente la successione delle variazioni che compongono i suddetti momenti. Posta una differenza vitale, sono infatti immaginabili più modi in cui il sistema può reagire, sono cioè concepibili serie vitali differenti, tutte in grado di arrivare – prima o dopo – alla riaffermazione dell'equilibrio perduto. Il problema è quindi: come mai, tra tutte le variazioni possibili di un sistema sottoposto a stimolazione, si realizzano proprio certe variazioni e non altre? Come “sceglie” il sistema il modo per riequilibrare lavoro e nutrimento?

Per rispondere a queste domande Avenarius costruisce uno schema concettuale fondato per l'appunto sul rapporto tra variazioni «pensabili [*denkbare*]» e variazioni «reali [*wirkliche*]»<sup>307</sup>. Leggiamo infatti nella *Kritik*: «una variazione, e in particolare uno stato finale [*Endbeschaffenheit*] di un qualsivoglia sistema, che sia posto come componente del presupposto empiriocritico nello stesso senso – ad esempio – del movimento della mia penna mentre scrivo queste parole, lo definisco reale»<sup>308</sup>. Quando invece «aggiungo al presupposto di un sistema il presupposto di una condizione di variazione in generale, allora definisco ogni variazione del sistema e del rispettivo stato finale così prepensata [*vorausgedachte*], fintanto che il suo concetto non contraddice il concetto generale del sistema presupposto, come pensabile»<sup>309</sup>. Ovvero, dato un sistema e posto un elemento in grado di farlo variare, posso chiedermi a quale variazione esso andrà incontro; più nel dettaglio, alla luce delle caratteristiche del sistema stesso, posso stabilire che alcune variazioni sono effettivamente “pensabili” come variazioni di quel sistema, mentre altre non lo sono, in quanto contraddicono logicamente qualcuna delle suddette caratteristiche.

---

<sup>307</sup> *Kritik*, vol. I, pp. 27 sgg.

<sup>308</sup> *Kritik*, vol. I, p. 27.

<sup>309</sup> *Kritik*, vol. I, p. 28.

Adesso, «sia posta nel momento  $\tau_2$  una variazione e in particolare uno stato finale di un sistema, il quale nel momento  $\tau_1$  sia stata definita come possibile o pensabile, allora definisco questa variazione, così come il corrispettivo stato finale, dopo che essi sono stati posti [in  $\tau_2$ ], come realizzati, o come la realizzazione della variazione possibile o pensabile, e del rispettivo stato finale»<sup>310</sup>. L'intervallo tra  $\tau_1$  e  $\tau_2$ , ovvero il «tempo che occorre al sistema per realizzare la variazione pensabile», viene definito da Avenarius «tempo di variazione»<sup>311</sup>.

Dunque, riassumendo: abbiamo un sistema, nel nostro caso il sistema C o una delle sue parti; nel momento  $\tau_1$  subentra una condizione di variazione, per esempio uno stimolo; alla luce delle caratteristiche del sistema in questione, rimanendo ancora nel momento  $\tau_1$ , possiamo stabilire quali variazioni sono “pensabili” per quel sistema nel momento  $\tau_2$ ; infine, nel momento  $\tau_2$  una di queste variazioni da “pensabile” diverrà “reale”, sarà cioè realizzata dal sistema.

La domanda da cui eravamo partiti è quindi posta in questi termini: dato il sistema C, o una delle sue parti, cosa determina il realizzarsi di una tra le molteplici variazioni pensabili? Avenarius risponde sostenendo che, posto che in un sistema si venga a creare uno squilibrio tra lavoro e nutrimento, «quando il tipo di differenza vitale ammette come pensabili più tipi di variazioni intermedie, su quale di esse venga realizzata decide il tempo più breve che le pensabili richiedono per la loro posizione»<sup>312</sup>. Ovvero, considerando che vi sono più variazioni possibili per rimuovere una certa differenza vitale, se il sistema mette in atto l'una o l'altra, se si realizza un'oscillazione e non un'altra, dipende dal tempo che queste richiedono per la loro realizzazione. In particolare tra tutte le variazioni pensabili diviene reale solo quella che richiede il minor tempo, quella cioè che supera tutte le altre in quanto a «velocità dell'inizio»<sup>313</sup>. Dunque, «fintanto che ogni membro di una serie vitale viene estratto da una molteplicità di stati del sistema pensabili, e l'intera serie viene pensata come svolgentsi nel tempo, [...] la serie deve essere pensata come successivamente composta di quegli stati del sistema la cui posizione richiede ogni volta il minor tempo»<sup>314</sup>.

Affermare che tra tutte le variazioni pensabili si concretizza quella dalla realizzazione più veloce è però solo il primo passo. Il problema è infatti stabilire cosa determina il tempo di realizzazione di una variazione, così da scoprire cosa influisce effettivamente sulla composizione delle serie vitali. In particolare, secondo Avenarius, la velocità di realizzazione di una variazione dipende dalla cosiddetta «preparazione»<sup>315</sup> del sistema C e delle sue parti, ovvero dalla condizione in cui esso si

---

<sup>310</sup> *Ibid.*

<sup>311</sup> *Ibid.*

<sup>312</sup> *Kritik*, vol. I, p. 135.

<sup>313</sup> *Kritik*, vol. I, p. 116.

<sup>314</sup> *Kritik*, vol. I, p. 135.

<sup>315</sup> *Kritik*, vol. I, p. 140.

trova, la quale è il risultato di tutte le sue precedenti variazioni fino al momento in questione. Il concetto di “preparazione” del sistema C comprende quindi una molteplicità di fattori diversi, tra cui lo sviluppo e l'esercizio del cervello, il suo essere attualmente impegnato in determinate serie vitali, così come il loro intrecciarsi, etc. Questi fattori fanno dunque sì che tra tutte le variazioni pensabili di un sistema vi saranno alcune che saranno maggiormente “preparate” rispetto alle altre, così che la serie vitale si comporrà di quelle che sono via via «le più preparate»<sup>316</sup>, perché la loro posizione è, per l'appunto, quella che richiede il minor tempo.

Il cervello rappresenta quindi la condizione tanto della pensabilità delle variazioni quanto della loro eventuale realizzazione, dal momento che con la sua preparazione esso determina il tempo necessario alla loro posizione. Per questo motivo esso è anche definito l'«incarnazione» o la «totalità delle precondizioni sistematiche»<sup>317</sup>.

Dal momento che il sistema C «non è presupposto come una variabile priva di storia o di sviluppo», le condizioni che fanno parte di questa totalità possono «essere ottenute o perse attraverso delle variazioni»<sup>318</sup>. Detto altrimenti, la storia e lo sviluppo del sistema C variano le precondizioni che in esso si incarnano. Poiché queste variazioni modificano la preparazione del sistema, esse vengono definite da Avenarius «variazioni preparatorie [*präparatorische*]»<sup>319</sup>.

Le variazioni preparatorie analizzate da Avenarius sono di diversi tipi. Le più generali riguardano il sonno e la veglia<sup>320</sup>, in quanto il dormire o meno del cervello è la condizione prima perché certe variazioni pensabili diventino anche reali. Le variazioni preparatorie speciali sono invece divise in patologiche, fisiologiche, dipendenti dalle diverse fasi di sviluppo del cervello (crescita, pubertà e involuzione), innate, acquisite, funzionali, formali, passeggere, durevoli, e via di seguito<sup>321</sup>.

Tra tutti i tipi di variazioni preparatorie il ruolo più importante è quello giocato dalle variazioni legate all'esercizio del sistema C. L'esercizio è infatti una delle principali forme di preparazione del cervello, in grado di modificare tanto le condizioni di pensabilità quanto quelle di realizzabilità delle diverse variazioni. In particolare, quando una variazione viene esercitata con frequenza la sua preparazione aumenta e il tempo necessario per la sua realizzazione diminuisce; così che, se si potessero escludere tutte le altre forme di preparazione del sistema C, le variazioni che verrebbero volta per volta realizzate sarebbero sempre le più esercitate<sup>322</sup>. Dal momento però che tale esclusione è possibile solo a livello ideale, in concreto bisogna considerare che le diverse forme di

---

<sup>316</sup> *Kritik*, vol. I, p. 139.

<sup>317</sup> *Kritik*, vol. I, pp. 46 e 47.

<sup>318</sup> *Kritik*, vol. I, p. 47.

<sup>319</sup> *Kritik*, vol. I, p. 48.

<sup>320</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>321</sup> Cfr. *Kritik*, vol. I, pp. 49 sgg.

<sup>322</sup> Cfr. *Kritik*, vol. I, pp. 143-144 e p. 148.

preparazione interagiscono tra loro, con la conseguenza che il tempo necessario per la realizzazione di una certa variazione è la «risultante» di tutte le forme di preparazione<sup>323</sup>. In tal modo può tanto verificarsi quanto *non* verificarsi che la variazione effettivamente realizzata coincida con quella maggiormente esercitata. Ad esempio può capitare che la contemporanea rimozione di una serie vitale in una zona del cervello contigua faccia sì che tra le diverse variazioni pensabili di un sistema parziale non sia quella usuale a richiedere il minor tempo di realizzazione; oppure si possono verificare delle condizioni patologiche che impediscono la realizzazione delle variazioni maggiormente esercitate; e così via.

Riassumendo, secondo Avenarius una serie vitale cerebrale si compone *sempre* delle variazioni pensabili che nel susseguirsi dei momenti richiedono volta per volta il minor tempo per la loro realizzazione. Sul tempo necessario per tale realizzazione incidono però tutta una serie di fattori – riassumibili nel concetto di “preparazione” del sistema – tra i quali uno dei più rilevanti è l'esercizio.

## 8.2 La composizione della serie vitale psichica

Per quel che riguarda la serie vitale cerebrale, al porsi di una condizione di variazione – quale per esempio uno stimolo –, il sistema esegue quelle variazioni che in base alla sua preparazione (ovvero all'insieme delle precondizioni sistematiche) hanno la minore grandezza di variazione o, il che è lo stesso, la maggiore velocità di realizzazione. In questo senso, ipotizzando di conoscere tanto la condizione di variazione quanto la totalità delle precondizioni sistematiche, è possibile determinare univocamente a quali variazioni andrà effettivamente incontro il sistema, quali variazioni pensabili diverranno reali.

Possiamo notare come tutte le condizioni che concorrono a determinare il realizzarsi di una variazione cerebrale sono di tipo “fisico”. La condizione di variazione che dà origine alla serie vitale è infatti uno stimolo o una sostanza nutriente; mentre le precondizioni sistematiche corrispondono alla costituzione del cervello (le sue proprietà funzionali e formali, congenite o acquisite che siano) e al rapporto tra tutte le serie vitali cerebrali in esso in atto al momento in esame. Considerando ciò si può affermare che le variazioni “fisiche” del cervello secondo Avenarius sono determinate completamente da condizioni di carattere anch'esso “fisico”. Questo risultato non dice però niente che non sapessimo, dal momento che già in precedenza avevamo rilevato che per Avenarius i rapporti tra le variazioni interne al cervello erano casi di dipendenza

---

<sup>323</sup> Cfr. *Kritik*, vol. I, p. 141.

fisica, ovvero relazioni funzionali con conservazione dell'energia.

Archiviato momentaneamente il problema della composizione delle serie vitali cerebrali, quel che vogliamo ora capire è come si compongono le serie vitali psichiche secondo Avenarius; da cosa sono determinate le variazioni che si succedono nei nostri contenuti psichici.

Come afferma a tale proposito Wendell T. Bush: «nella coscienza fenomeni come la sirena di mezzogiorno di una fabbrica vicina, il suono di un uomo che spala il carbone, il campanello di una bicicletta, il pianoforte dall'altro lato della strada, il passaggio di una carrozza possono succedersi l'uno all'altro. Sensazioni di ogni sorta si sviluppano continuamente nella coscienza nel modo più caotico. Ogni connessione causale *tra queste* è fuori discussione. Ma questo significa che, se le sensazioni sono spiegabili in qualche modo, esse sono spiegabili grazie a qualcos'altro che non stati psichici»<sup>324</sup>.

In realtà non è nemmeno necessario ricorrere ad esempi che mettano l'accento sull'aspetto caotico della successione dei contenuti psichici per mostrare come essi debbano essere spiegati ricorrendo alle parallele variazioni cerebrali. Infatti se è vero che spesso, nel succedersi delle rappresentazioni, *tra queste* sembra non esserci alcun legame, come accade negli esempi proposti dallo studioso americano, è anche vero che altrettanto spesso i contenuti psichici sembrano dipendere in certa misura dai contenuti che li hanno preceduti. Come sottolinea però Petzoldt «che i vissuti psichici siano in generale dipendenti dai precedenti è un'ovvietà; ciò che è qui in discussione è la loro dipendenza univoca»<sup>325</sup>. Non basta cioè che vi sia una qualche forma di generica dipendenza tra un contenuto psichico e i suoi antecedenti; per affermare che esso dipende *univocamente* da certe precondizioni – afferma Petzoldt – queste devono metterci in condizione «di comprendere quel processo come unico tra una molteplicità di pensabili»<sup>326</sup>. In questo senso, un insieme di fenomeni – fisici o psichici che siano – può essere la condizione che determina univocamente un certo evento soltanto se l'insieme in questione delimita uno spettro di eventi di cui è pensabile la realizzazione, ma è anche in grado di chiarire perché, tra tutti gli eventi pensabili, si è realizzato soltanto quello che si è effettivamente realizzato. Posso quindi affermare che v'è un rapporto di dipendenza univoca tra le variazioni dei contenuti psichici soltanto se l'insieme delle condizioni psicologiche in un dato momento determina l'essere pensabili e il diventare reali di certe variazioni a scapito di tutte quelle non-pensabili e non-realizzate. Pertanto, come accadeva per le variazioni cerebrali, se per i contenuti psichici valesse il rapporto di dipendenza univoca tra le loro variazioni, allora, ipotizzando di conoscere la totalità delle condizioni psicologiche in un momento dato, dovrei essere in grado di stabilire esattamente quale

<sup>324</sup> W. T. Bush, *Avenarius and the standpoint of pure experience*, New York, 1905, p. 36.

<sup>325</sup> J. Petzoldt, *Die Notwendigkeit und Allgemeinheit des psychophysischen Parallelismus*, cit., p. 318.

<sup>326</sup> J. Petzoldt, *Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung*, cit., p. 39.

variazione subiranno i contenuti psichici.

È sulla base di queste considerazioni che Avenarius e i suoi allievi ritengono che tra i contenuti psichici non è possibile rintracciare alcun rapporto di dipendenza univoca. Infatti, tanto nei casi in cui in cui esiste un qualche rapporto tra contenuti psichici, che – a maggior ragione – in casi come quelli descritti da Bush, dove si succedono il suono della sirena di una fabbrica, del campanello di una bici, di un pianoforte, etc., i contenuti psichici antecedenti non costituiscono la condizione del presentarsi dei contenuti psichici susseguenti che effettivamente si presentano: questi ultimi non sono univocamente spiegabili in base a quelli.

Ma se le variazioni di tipo psichico non sono determinate univocamente da altre variazioni di tipo psichico vi sono solo due possibilità: o esse non sono determinate univocamente da alcun tipo di variazione, o esse sono determinate univocamente da variazioni di tipo fisico. Se valesse la prima eventualità, la formazione delle serie psichiche sarebbe sottoposta al caso, in quanto gli eventi psichici si succederebbero senza criterio, non dipendendo da alcuna condizione antecedente. In questa eventualità sarebbe quindi del tutto impossibile giungere ad una comprensione scientifica dei processi psichici, perché non vi sarebbe alcuna ragione in grado di spiegare perché un fenomeno psichico si sia verificato così come si è effettivamente verificato.

La speranza di giungere ad una psicologia scientifica, dal momento che i contenuti psichici non dipendono univocamente da altri contenuti psichici, risiede dunque per gli empiriocriticisti nella possibilità che questi ultimi siano dipendenti da fenomeni di tipo fisico, e – in particolare – dall'attività cerebrale. In questo senso comprendiamo le parole di Petzoldt, per cui «nessun accadere psichico segue univocamente da un altro accadere psichico», ma «proprio per questo [...] si deve presupporre lo psichico come connesso nel modo più stretto al fisico, se non si vuole rinunciare ad una comprensione scientifica dell'anima»<sup>327</sup>. Infatti, o i fenomeni psichici sono comprensibili come determinati univocamente da paralleli fenomeni cerebrali, o essi non sono comprensibili affatto.

Adesso siamo quindi in grado di afferrare in modo più completo il significato del rapporto di dipendenza che per Avenarius lega le variazioni dei contenuti psichici alle parallele variazioni del sistema C. Infatti, poiché tra i contenuti psichici non vi è alcun rapporto di dipendenza univoca, ciò che determina la composizione della serie dei contenuti psichici è la relazione funzionale che essi presentano con l'attività cerebrale.

Da quanto detto deriva che, per rispondere alla domanda su come si compongono le serie vitali psichiche, queste devono essere osservate alla luce della loro dipendenza dalle corrispondenti serie vitali cerebrali. In particolare, scrive Avenarius, «se sulla composizione e il progredire della serie vitale indipendente decidono membro per membro [...] le precondizioni sistematiche, allora da

---

<sup>327</sup> J. Petzoldt, *Die Notwendigkeit und Allgemeinheit des psycho-physischen Parallelismus*, cit., p. 282.

queste deve dipendere anche la composizione e il progredire della serie vitale dipendente»<sup>328</sup>.

Tali precondizioni sistematiche corrispondono, come sappiamo, alla preparazione del sistema C, ovvero a quell'insieme di esercizio, sviluppo, interazione tra oscillazioni concomitanti, condizioni patologiche o fisiologiche, etc., che determinano la velocità di realizzazione delle variazioni pensabili e, con ciò, quali variazioni compongono di fatto la serie vitale cerebrale. Ovviamente, se le serie psichiche dipendono direttamente dalle serie vitali cerebrali, e se sulla composizione di quest'ultime decide la preparazione del sistema C, allora, «quando è posta una serie vitale dipendente, ogni singolo contenuto è condizionato dal tipo e dalla grandezza della preparazione»<sup>329</sup> del cervello. Dal momento però che una delle forme di preparazione più rilevanti del sistema C è l'esercizio, ecco che quest'ultimo acquista un ruolo fondamentale anche nel determinare il susseguirsi dei contenuti psichici. Infatti, «se e fintanto che come forma di preparazione viene presupposto solo l'esercizio, la serie vitale dipendente si muove solo all'interno dei confini dei contenuti più preparati, ma allo stesso tempo andando dai “più usuali” ai “meno usuali”»<sup>330</sup>.

Riassumendo, il realizzarsi di *una* variazione dei contenuti psichici tra tutte le molteplici possibili è determinato dal fatto che la parallela variazione cerebrale, in virtù della preparazione del sistema C, possiede la maggiore velocità di realizzazione rispetto a tutte le altre variazioni cerebrali che sono pensabili per lo stesso sistema nel momento dato.

Poiché l'esercizio incide sulla preparazione del sistema C diminuendo il tempo necessario per il realizzarsi delle variazioni, allora nella serie dei contenuti psichici tenderanno a realizzarsi soprattutto quelle variazioni che dipendono da serie vitali maggiormente esercitate; e poiché al grado di esercizio di una serie vitale cerebrale corrispondono sul versante psichico i caratteri cosiddetti fidenziali, allora nella serie dei contenuti psichici, tra tutti quelli pensabili, tenderanno a realizzarsi in particolare i contenuti che risultano più “usuali”, “noti”, “sicuri”, etc.

### **8.3 Necessità e regolarità nella composizione delle serie vitali**

Dopo aver ricostruito come si compongono la serie vitale cerebrale e quella psichica secondo lo schema elaborato da Avenarius, vogliamo evidenziare in che modo tale schema fornisce un fondamento da un lato al principio che vuole che i fenomeni psichici siano considerati come necessari, e dall'altro al fatto che in questi stessi fenomeni è riscontrabile una certa regolarità. La

---

<sup>328</sup> R. Avenarius, R. Avenarius, *Der Inhalt der vier Hauptschriften von Richard Avenarius von ihrem Verfasser selbst dargestellt*, in «Zeitschrift für positivistische Philosophie», I, 1913, pp. 34-54, p. 38.

<sup>329</sup> *Kritik*, vol. II, p. 268.

<sup>330</sup> *Kritik*, vol. II, p. 296.

necessità dei fenomeni psichici – essendo il presupposto affinché si possa avere una comprensione scientifica dell'attività coscienziale – è in primo luogo un'esigenza, la loro regolarità è invece un fatto osservabile, che emerge nel momento in cui, analizzando le serie psichiche, si lasciano individuare delle sequenze di rappresentazioni che si ripetono in modo costante.

L'esigenza di considerare ogni fenomeno psichico come necessario in base a certe condizioni allontana l'empiriocriticismo da tutte quelle concezioni che in modo più o meno esplicito ammettono che nella vita psichica sia presente un certo grado di indeterminatezza, spontaneità o creatività. Allo stesso tempo, però, Avenarius rifugge il punto di vista che ritiene che si possa rispondere alla suddetta esigenza basandosi sui rapporti tra le rappresentazioni. Per l'empiriocriticismo, infatti, i fenomeni psichici non dipendono univocamente da altri fenomeni psichici, ma sono condizionati esclusivamente dal parallelo accadere cerebrale. Questo significa che, per trovare il fondamento della necessità e della regolarità della nostra vita psichica, essa va osservata alla luce della sua dipendenza da ciò che accade nel sostrato fisico costituito dal cervello. Pertanto, per mostrare come si configura la necessità e la regolarità dei fenomeni psichici, bisognerà prima di tutto illustrare come si presentano tale necessità e tale regolarità a livello dell'accadere cerebrale.

### 8.3.1 La necessità dei fenomeni cerebrali

Sappiamo che ogni variazione effettiva del sistema C può essere vista come *una* tra le molteplici variazioni possibili di quel sistema. Ciò che caratterizza tale variazione è però il fatto che essa, a differenza di tutte le altre, si è realizzata. Ma se una variazione è divenuta reale, ciò significa che essa si è realizzata per *prima*, ovvero prima di tutte quelle possibili<sup>331</sup>. In questo senso la variazione che si realizza è sempre quella dalla maggiore velocità di realizzazione, così che – come già riportato – «fintanto che ogni membro di una serie vitale viene estratto da una molteplicità di stati del sistema pensabili, e l'intera serie viene pensata come svolgentesi nel tempo, [...] la serie deve essere pensata come successivamente composta di quegli stati del sistema la cui posizione richiede ogni volta il minor tempo»<sup>332</sup>.

Se il problema è comprendere ogni evento cerebrale nella sua necessità, la risposta di Avenarius è dunque che ogni variazione del sistema C si verifica necessariamente in quanto, rispetto a tutte le altre possibili, è quella che ha il minor tempo di realizzazione. Questa risposta non dice però ancora nulla. Essa ci pone infatti di fronte a una sorta di circolo vizioso: da un lato si afferma che si

<sup>331</sup> Questo passaggio logico è esplicitato in uno degli appunti nei quali Avenarius stava elaborando il problema del rapporto tra variazioni possibili e reali. Cfr. *Nachlass, Kasten 8*: «chiamiamo *a* lo stato finale che si realizza nel primo momento finale; dunque, il tempo di questa variazione sarà più piccolo di quello di tutte le restanti variazioni possibili, altrimenti *a* non sarebbe stato il *primo* stato finale del *primo* momento finale».

<sup>332</sup> *Kritik*, vol. I, p. 135.

realizza sempre la variazione dalla maggiore velocità di realizzazione, dall'altro sappiamo che la variazione dalla maggiore velocità di realizzazione è quella reale, in quanto realizzatasi per prima.

Per uscire da questo *impasse* dobbiamo analizzare da cosa dipende effettivamente la velocità di realizzazione di una variazione all'interno del cervello. A questa domanda non è però possibile fornire una risposta unitaria, dal momento che il tempo di realizzazione di una variazione dipende da una molteplicità di condizioni, ovvero da quell'insieme di fattori che Avenarius riunisce nel concetto di “preparazione” del sistema. Per cui, se da un lato si può affermare che in generale le variazioni che si realizzano sono necessariamente quelle dalla maggiore velocità di realizzazione, dall'altro – poiché questa affermazione di per sé è vuota – quando si va ad analizzare la composizione di una serie vitale, si deve piuttosto mostrare come ogni variazione sia necessaria perché *la totalità delle precondizioni sistematiche* fa sì che essa sia la più veloce tra quelle possibili.

Quel che ci interessa non è però stabilire se, come e in che misura sia possibile l'analisi di tutti i fattori che compongono tali precondizioni sistematiche. L'aspetto rilevante è infatti che esse – ovvero la preparazione del cervello – sono il risultato dell'intera storia di variazioni subite dal sistema C fino al momento in cui si realizza la variazione in questione. Da ciò deriva che la necessità di una variazione cerebrale è sempre connessa *direttamente* al quadro particolare costituito dall'insieme di tutte le precondizioni nel momento della sua realizzazione, e *indirettamente* a tutto ciò che è accaduto fino a quel momento, dato che le precondizioni che rendono necessaria la variazione sono a loro volta il risultato di un insieme di variazioni che risale indefinitamente nel tempo (a maggior ragione in quanto la preparazione non è solo il risultato dello sviluppo dell'individuo, ma anche di quello della specie, che ha fatto sì che il cervello assumesse una certa organizzazione funzionale e formale).

Secondo questo modo di vedere, pur potendo affermare che *in generale* ogni fenomeno cerebrale è necessario (in quanto l'insieme delle precondizioni fa sì che esso sia il più veloce, il primo a verificarsi), d'altro canto non possiamo mai affermare che *in generale* a un determinato fenomeno cerebrale segue un altro fenomeno cerebrale, perché la preparazione del cervello muta costantemente, né si presenta mai uguale a se stessa, così che è impossibile che si replichino le condizioni che rendono necessario il verificarsi di un determinato evento. Questo significa che nel modello fondato sul concetto di minima variazione la spiegazione della necessità dei fenomeni cerebrali e quella della loro regolarità procedono separate: il fatto che un evento cerebrale segue *necessariamente* da certe condizioni non coincide e non è immediatamente collegato al fatto che determinati eventi cerebrali seguono *regolarmente* altri eventi cerebrali. Pertanto, non possiamo affermare né che i fenomeni cerebrali sono regolari perché necessari, nel senso che la loro regolarità sarebbe la conseguenza della loro necessità; né che essi sono necessari perché regolari, nel senso

che la loro regolarità sarebbe la prova che ci consente di affermare la loro necessità. Ma se la regolarità dei fenomeni cerebrali non è direttamente connessa alla loro necessità, allora quando formuliamo delle proposizioni generali per esprimere le uniformità che l'accadere cerebrale presenta, queste proposizioni non costituiscono delle “leggi” in grado di spiegare perché un dato evento *debba* verificarsi. La ricerca di ricorrenze empiriche generalizzabili e la ricostruzione delle condizioni in base alle quali l'accadere di un fenomeno cerebrale è da considerarsi come necessario sono due compiti diversi, perché dal fatto che *in generale* al fenomeno A segue *regolarmente* il fenomeno B non si può mai dedurre che *in un caso particolare* (o in *ogni* caso particolare) ad A deve seguire *necessariamente* B.

### 8.3.2 La regolarità dei fenomeni cerebrali

Adesso, stabilito che per Avenarius ogni fenomeno cerebrale trae la sua necessità da un insieme particolare e irripetibile di condizioni, rimane ancora da spiegare come accade che nei processi del sistema C sono rinvenibili delle uniformità, delle successioni di variazioni che si ripetono regolarmente, dato che queste uniformità – come appena detto – non sono spiegabili a partire dalla necessità dei fenomeni cerebrali.

Per comprendere dove si origini la regolarità nei processi cerebrali dobbiamo ricordare che tra tutte le forme di preparazione del sistema C una delle più rilevanti è l'esercizio, il quale contribuisce a diminuire il tempo di realizzazione delle variazioni possibili. Nell'attività di rimozione delle differenze vitali propria dei sistemi parziali può infatti capitare che in momenti successivi il cervello – pur avendo una preparazione più o meno differente – realizzi delle variazioni simili, esegua delle oscillazioni di uno stesso tipo. Queste variazioni vengono così *esercitate* dal cervello. Dal momento però che l'esercizio è una delle diverse forme di preparazione del sistema C, quanto più esso aumenta tanto più forte è la sua influenza nel determinare qual è la variazione che, in base al rapporto tra tutte le forme di preparazione, ha la maggiore velocità di realizzazione. Ciò significa che al crescere dell'esercizio aumenta la possibilità che l'interazione tra le precondizioni sistematiche faccia realizzare proprio la variazione maggiormente esercitata.

Abbiamo quindi stabilito che quanto più una variazione è usuale tanto maggiore è la probabilità che l'esercizio si imponga sulle altre forme di preparazione, rendendo tale variazione la più veloce, e facendo sì che essa si realizzi. Ma se l'esercizio aumenta la probabilità che si realizzi la variazione usuale, allora esso fa emergere anche una certa regolarità nell'attività del sistema C, perché, grazie ad esso, *nella maggior parte dei casi* assisteremo al realizzarsi delle stesse variazioni.

Dunque, se da un lato dobbiamo affermare che le serie vitali cerebrali si compongono *necessariamente* di quelle variazioni che in base all'insieme *particolare* delle condizioni hanno il

minor tempo di realizzazione, dall'altro si deve riconoscere che l'esercizio – incrementando la velocità di realizzazione delle variazioni maggiormente ripetute – fa sì che *in generale* tendano a verificarsi le variazioni più usuali, aumentando così la *regolarità* delle serie vitali. Pertanto, per così dire, da un lato abbiamo una *necessità* “particolare”, coincidente con l'effettività della singola variazione, e dall'altro abbiamo una *regolarità* “in generale”, consistente nel fatto che, se si osservano tutte le variazioni realizzate da un sistema, la maggioranza di esse è costituita da variazioni usuali, dal momento che quest'ultime tendono ad essere le più veloci.

Anche se possiamo dire che *in generale*, oppure *di regola*, si realizzano le variazioni maggiormente esercitate, ciò non significa comunque che si realizzino *necessariamente* le variazioni più usuali. Ciò, infatti, accadrebbe soltanto se l'esercizio fosse l'unica forma di preparazione del sistema, quando in realtà ve ne sono altre, ed è solo la loro interazione a determinare quale sia la variazione più veloce, quella destinata a realizzarsi. In ragione di ciò può benissimo succedere che in un caso particolare – ad esempio per una condizione patologica transitoria del sistema, oppure per lo stato di particolare eccitazione di un sistema parziale – una variazione non usuale presenti una maggiore velocità di realizzazione, così da essere realizzata prima di quella esercitata.

Riprendendo il discorso anticipato in precedenza, poiché le ricorrenze presenti nel comportamento del sistema C sono il frutto del suo esercizio, se proviamo a riassumerle in delle proposizioni generali, quel che otteniamo non sono delle “leggi” che dicono cosa *deve* verificarsi, ma tutt'al più delle *regole*, che indicano esclusivamente qual è il decorso usuale, tipico, più probabile e più frequente dei processi cerebrali. Ma proprio per questo, tali proposizioni generali ammettono e anzi prevedono che vi siano delle eccezioni, dei casi atipici e inusuali.

Dal punto di vista di Avenarius, se durante degli esperimenti fisiologici osserviamo che alla variazione A segue sempre la variazione B, ciò non è dovuto alla presenza di una legge che lega A e B, ma è una conseguenza da un lato del fatto che la variazione B in tutti i casi ha il minor tempo di realizzazione, e dall'altro del fatto che *nel corso del tempo* essa è stata esercitata più delle altre, divenendo usuale. Pertanto anche se la variazione che segue A deve essere *sempre* quella dal minor tempo di realizzazione, ciò non significa né che ad A debba seguire necessariamente B, né che ad A debba seguire necessariamente la variazione maggiormente esercitata. Infatti, in primo luogo, dal momento che l'esercizio si acquisisce progressivamente, può essere che vi sia stato un tempo in cui la variazione maggiormente esercitata non era B, ma C, o prima ancora nessuna; e in secondo luogo il tempo di variazione non è il risultato solo dell'esercizio, ma anche di molte altre forme di preparazione, così che si può verificare che l'interazione tra tutte le precondizioni sistematiche porti alla realizzazione di variazioni diverse da quelle maggiormente esercitate. Se la proposizione

secondo cui ad A segue B esprime solo una regolarità empirica, frutto dell'esercizio di B, si possono anche dare casi particolari che si pongono in contrasto con tale proposizione. Tali eccezioni sono infatti «solo delle deviazioni da successioni esercitate di variazioni, da processi che sono stati sufficientemente consolidati attraverso l'evoluzione, e non qualcosa come delle deviazioni dalle leggi di natura»<sup>333</sup>. Per cui, se nell'esperimento assistiamo effettivamente al succedersi di A e B, ciò vuol dire solo che nel caso in questione la variazione usuale era anche la maggiormente preparata, così da far rientrare l'esperimento nella casistica comune, nell'accadere “tipico”. Quando invece ad A non segue B, il caso in questione costituisce un'eccezione che non invalida la regola.

Questo modello interpretativo del comportamento del cervello è in grado di soddisfare i presupposti di una comprensione scientifica, perché all'interno di esso le eccezioni alla regola vengono spiegate in base alle stesse condizioni che determinano i casi *normali*. Infatti, sia quando la serie vitale cerebrale segue l'andamento usuale, che quando se ne distacca, le variazioni devono essere sempre considerate come necessarie in ragione della loro velocità di realizzazione, che segue dalle precondizioni sistematiche. Per cui, se nel comportamento del cervello si verifica un'eccezione alla regola, ciò non è dovuto al caso, perché si possono rintracciare i fattori della preparazione del sistema C che facevano sì che dovesse *necessariamente* realizzarsi l'eccezione invece della regola.

### 8.3.3 Necessità e regolarità dei fenomeni psichici

Chiarito su quali basi poggiano la necessità e la regolarità dei processi cerebrali, possiamo osservare come queste si riflettano nei paralleli fenomeni psichici. Sappiamo infatti che questi ultimi dipendono direttamente da ciò che accade all'interno del cervello. In particolare, come abbiamo già avuto modo di vedere, poiché ogni variazione dei contenuti psichici dipende da una corrispondente variazione del sistema C, e poiché ogni variazione del sistema C dipende dalla preparazione di quest'ultimo, allora «quando è posta una serie vitale dipendente ogni singolo contenuto è condizionato dal tipo e dalla grandezza della preparazione»<sup>334</sup>.

Per quel che riguarda la composizione delle serie psichiche, bisogna quindi innanzitutto affermare che ogni loro momento è necessario poiché dipende *direttamente* da una variazione cerebrale, e *indirettamente* dalle condizioni di quest'ultima. Quando in una serie di contenuti psichici, tra tutti quelli pensabili, al contenuto  $\alpha$  segue il contenuto  $\beta$ , la ragione del realizzarsi di  $\beta$  risiede in primo luogo nel realizzarsi della variazione cerebrale da cui  $\beta$  dipende, e in secondo luogo nel fatto che, in virtù della preparazione del sistema, la variazione cerebrale da cui  $\beta$  dipende abbia il minor tempo di realizzazione rispetto a tutte le altre variazioni cerebrali che possono seguire

---

<sup>333</sup> J. Petzoldt, *Die Notwendigkeit und Allgemeinheit des psycho-physischen Parallelismus*, cit., p. 331

<sup>334</sup> *Kritik*, vol. II, p. 268.

quella il cui parallelo psichico è  $\alpha$ . Dunque, se per fondare una psicologia pienamente scientifica si deve considerare il contenuto psichico  $\beta$  come necessario, dobbiamo essere consapevoli che tale necessità non deriva da un qualche rapporto che sussisterebbe tra i contenuti psichici  $\alpha$  e  $\beta$ , ma deriva in tutto e per tutto da ciò che accade all'interno del cervello, ovvero – in particolare – deriva dal fatto che la preparazione del sistema C attribuisce la maggiore velocità di realizzazione alla variazione da cui dipende il contenuto  $\beta$ , così che essa deve necessariamente realizzarsi per prima.

Oltre a essere necessariamente determinate in base a precise condizioni cerebrali, le serie di contenuti psichici presentano però anche un certo grado di regolarità. L'origine di questa regolarità è anch'essa da ricercare nell'attività del sistema C, e in particolare – come è facile intuire – nel ruolo giocato dall'esercizio. Infatti, se col tempo il cervello sviluppa un comportamento sempre più regolare, il succedersi di variazioni esercitate a livello del sistema C si rifletterà sul versante psichico nel succedersi di contenuti usuali. Ovvero, se osserviamo che a un pensiero  $\alpha$  segue costantemente il pensiero  $\beta$ , la ragione di questa successione costante non è da rintracciare in un qualche rapporto che legherebbe  $\alpha$  e  $\beta$ , ma risiede nel fatto che la variazione cerebrale da cui dipende  $\beta$  possiede un alto grado di esercizio, così che essa ha una maggiore probabilità di risultare la più veloce, quella che si realizza per prima. Per lo stesso motivo, anche quando l'esperienza ci mostra che le serie di contenuti psichici si succedono regolarmente, può sempre verificarsi un'eccezione, un caso che procede in senso opposto a ciò che è usuale. Il verificarsi di tale eccezione è infatti spiegabile osservando il realizzarsi del contenuto psichico inusuale alla luce dell'attività cerebrale, mostrando come la preparazione del sistema C faccia sì che debba necessariamente realizzarsi una variazione meno esercitata, e quindi un contenuto psichico diverso dal solito<sup>335</sup>.

Il bisogno di fornire una valida spiegazione della regolarità che è osservabile nella vita psichica per gli empiriocriticisti era strettamente connesso al pericolo che un fraintendimento delle ragioni di tale regolarità desse adito ad un modo erroneo di concepire i fenomeni psichici. Se non si riconosce che l'uniformità riscontrabile nelle serie rappresentative è il riflesso dell'uniformità presente a livello cerebrale, essa può infatti essere adoperata per sostenere che i fenomeni psichici sono determinati da altri fenomeni psichici. In base a questo modo di vedere, il fatto che a determinate rappresentazioni seguano costantemente certe altre rappresentazioni sarebbe cioè il segno che le

---

<sup>335</sup> Proprio perché la relazione funzionale che lega i contenuti psichici all'attività cerebrale deve essere in grado di rendere conto scientificamente anche delle "eccezioni" nel succedersi dei contenuti psichici, Avenarius assegna grande importanza allo studio di queste ultime. Di ciò è testimone il *Nachlass*, dove sono contenuti un manoscritto intitolato «Sui fenomeni di coscienza patologici» (*Nachlass, Kasten 16*) e gli appunti di un corso dedicato a «I fenomeni di coscienza anormali», in cui Avenarius afferma di avere come obiettivo quello di «ottenere una prospettiva fisiologica sulla vita della coscienza, tale da spiegare al contempo anche i fenomeni di coscienza anormali» (*Nachlass, Kasten 11*).

ultime dipendono dalle prime. Poiché gli empiriocriticisti puntano alla fondazione di una psicologia scientifica, e dunque rifiutano in via preliminare l'idea che i fenomeni psichici presentino una certa dose di indeterminatezza, il loro problema è costituito proprio dalla necessità di chiarire come si presenta la determinatezza di questi fenomeni, in modo da sgombrare definitivamente il campo da ogni fraintendimento circa le possibilità e i compiti della psicologia scientifica. Quel che deve essere chiaro è che una simile disciplina non può e non deve basarsi sulle ricorrenze riscontrabili a livello delle serie di rappresentazioni per formulare delle presunte leggi psicologiche, che illustrerebbero la dipendenza di ogni contenuto psichico dai contenuti psichici precedenti. Questo atteggiamento è infatti sbagliato per due ordini di motivi: in primo luogo perché non si può dedurre la necessità dall'uniformità, la legge dalla regola; e in secondo luogo perché i fenomeni psichici non sono determinati da condizioni psichiche, ma dal sostrato cerebrale. Proprio l'incomprensione del fatto che la regolarità del succedersi delle rappresentazioni non è indice della loro dipendenza univoca conduce però a misconoscere il fatto che le rappresentazioni sono condizionate esclusivamente dai paralleli fenomeni cerebrali. Come scrive Petzoldt: «il fatto che, dopo un certo periodo di esercizio, parti di contenuti psichici si presentano insieme *regolarmente* viene confuso con la *dipendenza univoca* di questi valori gli uni dagli altri», così che «un *risultato dell'evoluzione* viene confuso con una *legge di natura*»<sup>336</sup>.

La constatazione che «la regolarità non è la legalità, ma soltanto qualcosa che si raggiunge grazie all'evoluzione»<sup>337</sup> aiuta a rivelare un altro errore tipico di certa psicologia, quello per cui gli studiosi, «dal fatto di riuscire con facilità a dimostrare l'esistenza di connessioni regolari tra i processi psichici, traggono la speranza di poter *spiegare* in base ai criteri del contatto e della somiglianza anche sequenze di pensieri che non sono ancora esercitate, ma che compaiono per la prima volta, quale ad esempio i colpi di genio»<sup>338</sup>. Infatti, se non si riconosce che le regolarità nella successione dei contenuti psichici non sono l'espressione di leggi psicologiche, ma solo il risultato dell'esercizio del cervello, si finisce col credere che le proposizioni generali cui perveniamo svelino i meccanismi che sarebbero alla base di *tutti* i processi psichici, compresi quelli non usuali; quando questi ultimi, invece, non corrispondono ad alcuna *regola*, ma solo alla dipendenza dall'attività cerebrale, e quindi alla necessità del caso particolare.

---

<sup>336</sup> J. Petzoldt, *Die Notwendigkeit und Allgemeinheit des psycho-physischen Parallelismus*, cit., p. 317.

<sup>337</sup> J. Petzoldt, *Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung*, cit., p. 87.

<sup>338</sup> J. Petzoldt, *Die Notwendigkeit und Allgemeinheit des psycho-physischen Parallelismus*, cit., p. 317.

## 9 Psicologia variazionale e psicologia a mosaico

### 9.1 L'origine dei contenuti psichici

Al termine del percorso compiuto nei capitoli precedenti possiamo ottenere una visione d'insieme sul modo in cui Avenarius concepisce il rapporto tra contenuti psichici ed attività cerebrale. In particolare vogliamo cercare di inquadrare tale concezione alla luce di un passo dell'introduzione della *Kritik*, dove si afferma che tra gli scopi dell'opera v'è la volontà di «preparare il terreno per la psicologia (nel senso di una vera e propria psicologia variazionale [*Variationspsychologie*])»<sup>339</sup>. Anche se nel brano in questione non è fornita alcuna definizione di cosa significhi psicologia variazionale, l'espressione ricorre anche in altre pagine di Avenarius, ad esempio nel *Weltbegriff*, dove viene contrapposta ad un altro modello di psicologia, la cosiddetta «psicologia a mosaico [*Mosaikpsychologie*]]»<sup>340</sup>. La differenza tra le due consiste nel fatto che, mentre la prima vede le «nuove creazioni [...] come variazioni di una riserva [*Bestand*] originaria e variabile», la seconda le considera invece «come composizioni di componenti originari e invariabili»<sup>341</sup>. Un'ulteriore caratterizzazione della differenza tra queste due forme di psicologia è fornita da alcuni appunti, dove si legge che quella propugnata da Avenarius «si chiama psicologia variazionale perché interpreta tutti i valori come variabili originarie [*vorhergegebene*], e in particolare come molteplicità di valori in relazioni reciproche, il che significa come “sistemi” (dunque in opposizione alla psicologia comune, che compone i valori più complessi di sensazioni semplici)»<sup>342</sup>.

Osservando le definizioni appena riportate ci si può rendere conto innanzitutto di come il fondamento della psicologia variazionale vada rintracciato nel fatto che il rapporto tra contenuti psichici e attività cerebrale si presenta in termini di dipendenza *logica*. Secondo tale concetto i sistemi parziali del sistema C e i contenuti delle asserzioni sono infatti delle *variabili* legate tra loro

<sup>339</sup> *Kritik*, vol. I, p. XXII.

<sup>340</sup> *Weltbegriff*, p. 44. Bisogna sottolineare che Avenarius, nel parlare di “psicologia a mosaico”, non specifica a quali autori intenda riferirsi. Tale circostanza, unita al fatto che nessuna delle tesi che vengono attribuite a tale prospettiva (ovvero l'invariabilità delle sensazioni e la loro produzione diretta da parte degli organi di senso o del cervello) è riconducibile ai protagonisti del coevo dibattito filosofico-scientifico sui rapporti tra fisico e psichico, induce a pensare che con tale qualifica Avenarius intendesse riferirsi più che altro ad una “vulgata”. Più nel dettaglio, possiamo ipotizzare che anche in questo caso l'obiettivo polemico di Avenarius fossero quelle concezioni di impronta schopenhaueriana, che leggevano il rapporto tra fisico e psichico in termini causali. L'adozione del modello di psicologia “a mosaico” sarebbe quindi solo un'altra conseguenza, e quindi un'altra espressione, dell'erroneo assunto che vuole che le sensazioni siano l'effetto ultimo di una serie causale avente inizio con la stimolazione degli organi di senso.

<sup>341</sup> *Weltbegriff*, p. 44.

<sup>342</sup> *Nachlass*, *Kasten* 8.

da una relazione funzionale. Questo significa che i processi cerebrali non danno vita ai contenuti psichici nel senso che l'*esistenza* di questi ultimi dipende dai primi, ma nel senso che, se *variano* i primi, *variano* anche i secondi. Per cui, da un lato abbiamo l'insieme dei processi cerebrali e dall'altro un insieme di contenuti psichici, entrambi caratterizzati da una costitutiva variabilità.

Per quel che riguarda la psicologia a mosaico, essa ritiene invece che «l'esperienza si lasci comporre dei pezzi di mosaico delle sensazioni e delle categorie»<sup>343</sup>. Le prime si presentano quindi come il materiale delle nostre rappresentazioni, il quale – a differenza di quanto accade per la psicologia variazionale – non è variabile, ma invariabile. Le sensazioni non possono infatti essere modificate, ma tutt'al più associate, andando a comporre quella molteplicità di contenuti che troviamo nell'esperienza.

Se si vuole analizzare il rapporto tra l'attività fisiologica e la psiche nella prospettiva “a mosaico”, si dovrà convenire che, poiché i processi nervosi non possono modificare le sensazioni (che sono immutabili), allora il materiale che costituisce la nostra psiche è legato al nostro corpo da un rapporto di produzione, nel senso che i nostri organi di senso, in collaborazione con il cervello, *creano* le sensazioni. Fermo restando questo rapporto di produzione che lega i contenuti psichici originari all'attività fisiologica degli organi di senso e del cervello, si può poi discutere sulla natura dei processi di associazione che operano con le sensazioni: si può cioè ritenere che anch'essi abbiano la loro origine dei fenomeni neurali; si possono considerare il risultato di una attività puramente psichica; si può credere che quest'ultima proceda in modo libero, oppure che sia soggetta a delle leggi psichiche; e così via. Ad ogni modo resta il fatto che in quest'ottica la materia psichica di cui si compongono le nostre rappresentazioni deriva la sua *esistenza* da processi di natura fisica.

Dunque il primo discrimine tra psicologia variazionale e psicologia a mosaico è costituito dal fatto che la prima ha a che fare con contenuti variabili che si trovano in un rapporto di dipendenza logica con i fenomeni fisiologico-cerebrali; dove invece la seconda riconduce i contenuti psichici a unità invariabili prodotte da tali fenomeni.

## 9.2 Lo sviluppo dei contenuti psichici complessi

In una delle citazioni riportate in precedenza si afferma anche che la psicologia variazionale considera i propri oggetti «come molteplicità di valori in relazioni reciproche, il che significa come “sistemi”»<sup>344</sup>. In questo caso il problema è costituito dal modo in cui si vuole rendere conto della

---

<sup>343</sup> *Nachlass, Kasten 18.*

<sup>344</sup> *Nachlass, Kasten 8.*

complessità del mondo dei contenuti psichici, spiegando come essa si sviluppi. Per la psicologia a mosaico ogni rappresentazione, anche la più complessa, è infatti risolvibile in elementi sempre più semplici, fino ad arrivare alle sensazioni. Per la psicologia variazionale, invece, «anche il più elevato valore psicologico è un fatto ultimo, non scomponibile in ulteriori elementi psicologici, anche se esso ha come presupposto della sua comparsa un'anima altamente sviluppata. Di conseguenza esso può anche essere sottoposto all'analisi psicologica – ovvero ad una semplice osservazione [*Feststellung*] – senza passare per gli elementi sensibili, e tutta la complessità che certamente presuppone risiede solo nella composizione dell'intera “anima” cui appartiene, e nella complicazione del suo parallelo fisiologico»<sup>345</sup>. In altri termini, nella prospettiva propria della psicologia variazionale i contenuti psichici più elaborati non devono essere ridotti a fattori primi perché la loro complessità non è dovuta all'esser *composti* di elementi semplici, ma è il risultato del loro dipendere da un organo come il cervello, la cui attività – come sappiamo – «deve poter essere pensata come composta di una quantità di serie vitali collegate le une alle altre o variamente incrociantesi o, meglio, intrecciantesi, così che l'analisi delle variazioni di un sistema C che si conserva in un ambiente non ideale può avere come oggetto non solo un'unica serie di variazioni composta di tre membri, ma anche un complesso di quanti membri si voglia, persino *un intero sistema di serie vitali* e un *sistema di sistemi di serie vitali* dal relativamente più semplice sino al più complesso immaginabile – e tutto ciò anche quando si provi a limitarsi a pochi casi particolari»<sup>346</sup>.

Se la natura complessa dei contenuti psichici dipende dalla struttura sistemica del cervello dal quale essi dipendono, allora tale complessità deve essere studiata non riportandola a degli elementi psichici semplici, ma in quanto costituisce anch'essa un sistema. Così, negli appunti dedicati alla psicologia variazionale, Avenarius scrive che «alla totalità delle variazioni indipendenti del sistema C corrisponde in ogni momento la totalità dei contenuti delle asserzioni che – nello stesso senso dei loro indipendenti – possono essere pensati come variabili dipendenti l'una dall'altra e cioè come un *sistema*», che nelle stesse pagine viene chiamato «sistema E» o «sistema psichico»<sup>347</sup>.

Da quanto detto si comprende anche perché secondo Avenarius sostenere che «l'esperienza si lascia comporre delle tessere di mosaico delle sensazioni [...] è come affermare che un corpo [*Körper*] si compone di: aspetto, dolori, colore, densità»<sup>348</sup>. Infatti una cosa è individuare gli elementi che sono alla base del *funzionamento concreto* del corpo o della psiche, ovvero le variabili che li costituiscono in quanto sistemi, e un'altra è *astrarre* le loro *caratteristiche*. Il sistema che è

---

<sup>345</sup> J. Petzoldt, *Vorwort a Kritik*, p. XI.

<sup>346</sup> *Kritik*, vol. I, p. 82. Il corsivo è mio.

<sup>347</sup> *Nachlass*, *Kasten* 8.

<sup>348</sup> *Nachlass*, *Kasten* 18.

l'organismo umano, così come il sistema che è l'esperienza, non deve essere compreso come somma di proprietà. Si deve piuttosto afferrare come esso si comporti analizzando il modo in cui le *variazioni* delle sue parti sono connesse le une alle altre. In particolare, poiché il cervello è un sistema che ha la peculiarità di conservarsi nonostante le minacce provenienti dall'esterno, e poiché il sistema dei contenuti psichici dipende da questa attività di conservazione del cervello, questi due sistemi devono essere compresi a partire dal meccanismo che è alla base della conservazione del cervello, ovvero a partire dalle serie vitali. Per cui, osservare ogni contenuto psichico come la variazione di uno precedente, come fa la psicologia variazionale, significa innanzitutto osservare ogni contenuto psichico come un momento di una serie vitale dipendente.

Ma se ogni contenuto psichico deve essere visto non come una somma di elementi, ma come un momento o un'intera serie vitale dipendente, allora i contenuti complessi non sono quelli costituiti da una moltitudine di elementi, ma sono quelli che sono dei momenti o delle intere serie vitali di ordine superiore. Per cui, mentre la psicologia a mosaico ritiene di dover ricondurre la complessità dei contenuti psichici più elaborati a delle formazioni psichiche via via più semplici fino ad arrivare agli elementi ultimi, la psicologia variazionale ritiene di dover spiegare la complessità dei contenuti psichici più elaborati mostrando come essi abbiano sotto di sé una pluralità di serie vitali di ordine inferiore in relazione tra loro.

Così come tutta la complessità del cervello si sviluppa a partire dal semplice meccanismo della serie vitale, il quale è però passibile di infinite complicazioni, allo stesso modo anche la complessità della nostra psiche è analizzabile e riconducibile a fattori più semplici una volta che essa venga osservata alla luce del meccanismo, insieme elementare e complesso, della serie vitale. Ma per osservare i nostri contenuti psichici sotto questa luce dobbiamo ricondurli alla loro dipendenza dal cervello e dalle serie vitali che in esso si svolgono.

Tutta la psicologia e tutta la fisiologia del cervello poggiano quindi sul meccanismo della serie vitale in base a cui un organismo riequilibra le differenze che si vengono a creare nel rapporto tra lavoro e nutrimento, e tutti i fenomeni psichici e cerebrali possono essere ricondotti in definitiva ad articolazioni più o meno complesse di questo meccanismo. La serie vitale costituisce così per Avenarius la chiave esplicativa comune per accedere alle forme più basse come a quelle più alte di esistenza, per comprendere il comportamento degli animali e quello degli uomini, per studiare la nostra attività teoretica e quella pratica.

Il fatto che «le prestazioni dell'uomo di cultura equipaggiato di tutti i mezzi teoretici e pratici della scienza e della tecnica sono solo accrescimenti quantitativi, evoluzioni del modo di procedere dell'uomo primitivo, [...] tradotto in termini fisiologici, significa che ci deve essere un semplice processo nervoso fondamentale» – la serie vitale – «capace di un incremento e di uno sviluppo

straordinari, e che è alla base delle più complicate esecuzioni nelle parti più sviluppate del sistema nervoso centrale»<sup>349</sup>.

Avenarius ironizza sul fatto che ai «metafisici piace trovare scandaloso» che «il passaggio “finalizzato” delle reazioni di una rana priva di cervello (decapitata) dai movimenti più ovvi a quelli più complessi e inusuali si debba basare sullo stesso principio delle “funzioni” del cervello di un “pensatore” geniale [...] – per esempio Immanuel Kant quando nel “salvataggio” della “libertà” [...] va da “pensieri” più semplici e “usuali” ad altri sempre più “complicati” e “inusuali”»<sup>350</sup>. Ridurre tutto ad un unico meccanismo, che segue delle regole comuni, non implica una svalutazione delle attività umane o più in generale delle meraviglie del creato. Infatti «ciò che è più straordinario e degno di ammirazione non è ottenere il risultato più grande con i mezzi più elaborati possibili, ma con i più semplici possibili»<sup>351</sup>. E questo mezzo, nel caso in questione, è la serie vitale, la quale costituisce quello «stesso schema»<sup>352</sup> che è alla base del comportamento di una rana, di una volpe, di un bambino o di un pensatore speculativo<sup>353</sup>.

Seguendo il filo rosso costituito dal processo della serie vitale è quindi possibile ricostruire i diversi gradi di complessità dell'attività del cervello e dei contenuti psichici da esso dipendenti; così «una ricerca che scegliesse come proprio oggetto particolare le serie vitali dipendenti comincerebbe forse la propria trattazione dalle serie più semplici, quelle che abbracciano i bisogni animali più elementari del nutrimento, della difesa e della riproduzione (in senso lato), le mediazioni tipiche e i processi di soddisfacimento, per sollevarsi poi ai sistemi di serie specifici degli uomini, e infine a quelli più complicati e ramificati, dove: un bisogno tecnico o artistico, religioso o metafisico costituisce il momento iniziale; la creazione scrupolosamente pensata e faticosamente portata avanti di un meccanismo, di un capolavoro, di un sistema religioso o filosofico rappresenta le variazioni intermedie; e un sentimento edificante – l'aspirazione e l'aver portato a termine un lavoro in grado di essere utile o di arrecare gioia, un atto che redime, una liberazione personale o universale – risulta come membro finale»<sup>354</sup>.

---

<sup>349</sup> J. Petzoldt, *Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung*, cit., p. 99.

<sup>350</sup> *Kritik*, vol. II, p. 493.

<sup>351</sup> *Kritik*, vol. II, p. 494.

<sup>352</sup> *Ibid.*

<sup>353</sup> Cfr. *Kritik*, vol. II, pp. 494-495.

<sup>354</sup> *Kritik*, vol. II, pp. 228-229.

### III. PSICOLOGIA DELLA CONOSCENZA EMPIRICA

#### 10. Conoscenza e attività cerebrale

##### 10.1 Le serie vitali di ordine superiore

Nel corso del precedente capitolo abbiamo avuto modo di osservare che significato riveste nel pensiero di Avenarius la teoria delle serie vitali, per la loro funzione di punto di congiunzione tra l'attività del cervello e i contenuti psichici. Abbiamo anche anticipato che la serie vitale costituisce il meccanismo fondamentale che è alla base dello sviluppo del comportamento teoretico e pratico umano, dalle sue forme più semplici fino a quelle più complesse. Pertanto, poiché il nostro obiettivo in questo capitolo è chiarire come si configurino i processi conoscitivi – ovvero tanto la semplice conoscenza quotidiana del singolo individuo, quanto le più alte forme di attività intellettuale dell'umanità –, per assolvere al nostro compito da un lato dovremo mostrare come tutti questi processi si presentino in forma di serie vitali, e dall'altro dovremo ricostruire come tali serie vitali si sviluppino nel corso del tempo dando vita ad attività conoscitive sempre più elaborate ed articolate.

Come scrive Avenarius: «la serie vitale dipendente di primo ordine è solo di scarsa importanza per la teoria generale della conoscenza: secondo il presupposto essa è un ciclo di contenuti completamente omogenei, di forme relativamente semplici, uniformi, e poco sviluppate»<sup>355</sup>. Per cui, se l'analisi delle semplici serie vitali di primo ordine serve a comprendere tutt'al più come i contenuti psichici si “installino” sull'attività cerebrale, adesso che abbiamo a che fare non più con il problema del rapporto tra contenuti psichici e sistema C, bensì con quello più ampio dell'incedere e dell'evolversi dei processi psichici, dobbiamo concentrare la nostra attenzione sulle serie vitali di ordine superiore. Anche in questo caso l'analisi psicologica non può però prescindere da quella fisiologica, dal momento che – come sappiamo – l'attività psichica può essere studiata scientificamente solo a partire dalla necessità che le deriva dalla sua dipendenza dalla parallela attività cerebrale. Nel corso di questo capitolo cercheremo quindi di ricostruire il meccanismo delle serie vitali cerebrali e psichiche di ordine superiore, tanto in sé che nel loro sviluppo, così da chiarire come si configuri e in che direzione proceda la conoscenza secondo Avenarius.

Prima di analizzare come si compone la serie vitale di ordine superiore sul versante psichico sarà

---

<sup>355</sup> *Kritik*, vol. II, p. 214.

meglio ricordare, e dove ve ne sia bisogno approfondire, come si presentino le serie vitali di ordine superiore dal punto di vista fisiologico dell'attività del cervello.

Sappiamo innanzitutto che una serie vitale di primo ordine consiste di quattro momenti: uno antecedente in cui il sistema si trova in condizione di equilibrio tra lavoro e nutrimento, uno iniziale in cui interviene uno stimolo o una sostanza nutriente a rompere questo equilibrio, uno intermedio in cui il sistema attraversa una serie di variazioni volte a ripristinare l'eguaglianza tra lavoro e nutrimento, e uno finale in cui il sistema riacquista la condizione di equilibrio tra i suddetti fattori. In particolare, poiché ci interessano principalmente le oscillazioni dal punto di vista del lavoro, possiamo dire che ogni volta che uno stimolo si trasmette dall'ambiente a un sistema parziale, o da un sistema parziale all'altro, si determina una differenza vitale che deve essere riequilibrata.

Adesso dobbiamo però considerare che l'effettiva eguaglianza tra lavoro e nutrimento non è mai raggiungibile, se non altro perché il nostro cervello è ininterrottamente sottoposto agli stimoli provenienti dall'ambiente. Pertanto, se dovessimo considerare la conservazione del cervello come consistente unicamente nell'equilibrio tra lavoro e nutrimento, dovremmo arrivare al paradosso per cui il cervello, trovandosi in balia di ogni variazione che si determina in esso a partire dal nostro rapporto con ciò che ci circonda, non riuscirebbe mai a conservarsi. E in effetti, se pensiamo al comportamento del cervello, dobbiamo riconoscere che esso non si *conserva* mai, o perlomeno non si conserva nel senso di una mera persistenza, di un immutato perdurare – come potrebbe essere nel caso dell'assoluto equilibrio tra lavoro e nutrimento, della impermeabilità alle variazioni provenienti dall'ambiente. Allo stesso tempo sappiamo però che il cervello non solo è in grado di riequilibrare le differenze vitali che si vengono a creare, ma, nella misura in cui gli si presentano stimoli simili, esso può anche ripetere le serie vitali atte a pareggiarli. Così, ripristinando l'equilibrio grazie a un insieme di variazioni che in misura maggiore o minore erano già state eseguite in precedenza, esso le *esercita*.

Se dunque il cervello non si trova mai in uno *stato di equilibrio* tra lavoro e nutrimento, allora la sua massima conservazione consiste piuttosto in una particolare *attività di riequilibrio* delle differenze tra i due suddetti fattori, ovvero proprio nella possibilità di rispondere agli stimoli grazie a serie vitali già esercitate in precedenza<sup>356</sup>. Proprio a sottolineare che l'esecuzione di una serie vitale già precedentemente esercitata costituisce la principale modalità di conservazione del cervello, Avenarius definisce «forme di protezione»<sup>357</sup> le serie vitali usuali di cui il sistema dispone. Esse si presentano infatti come delle strategie difensive che possono essere applicate all'elaborazione di sempre nuovi stimoli, assicurandosi che questi vengano rimossi nel modo più efficiente possibile.

---

<sup>356</sup> Cfr. *supra*, par. 6.2.3, pp. 102-103.

<sup>357</sup> *Kritik*, vol. I, p. 132.

In questo senso possiamo quindi parlare di serie vitali di ordine superiore quando la condizione di massima conservazione del sistema, ovvero il momento antecedente, corrisponde all'esecuzione di una serie vitale già esercitata. In questo caso l'oscillazione ha inizio nel momento in cui si verifica un allontanamento da tale esercizio, ad esempio quando il cervello riceve uno stimolo che non si lascia immediatamente risolvere grazie all'esecuzione di una serie vitale già esercitata. Nel momento intermedio il sistema è quindi costretto a mettere in campo delle variazioni che si discostano dal suo modo usuale di procedere, mentre l'oscillazione giunge al termine quando viene riaffermata la massima conservazione vitale, ovvero l'esecuzione di una serie vitale esercitata. In particolare quest'ultima può essere o la serie vitale esercitata che era stata modificata a partire dal momento iniziale, oppure una nuova serie vitale esercitata.

Quando andiamo a considerare le serie vitali di ordine superiore, il discrimine tra la conservazione e la distruzione del cervello si sposta quindi da quello costituito dall'eguaglianza e disequaglianza tra lavoro e nutrimento per divenire quello che passa tra l'esecuzione di serie vitali usuali e inusuali, tra l'esercizio e le variazioni rispetto all'esercizio. Similmente varia anche il significato dei componenti dell'ambiente. Essi, infatti, non minacciano più la conservazione del sistema ogni volta che da essi si trasmette uno stimolo che fa divergere lavoro e nutrimento (ovvero sempre), ma solo in quei casi in cui gli stimoli da essi dipendenti sono diversi dal solito, e cioè tali da non lasciarsi immediatamente riequilibrare grazie a serie vitali già esercitate in precedenza.

Se la conservazione del cervello consistesse unicamente nell'equilibrio tra lavoro e nutrimento, poiché ogni stimolo determina una differenza vitale, l'ambiente costituirebbe solo una continua minaccia alla conservazione del nostro cervello, in quanto perpetua fonte di stimoli. Dal momento invece che il sistema C si conserva quando può riequilibrare gli stimoli applicando delle serie vitali già precedentemente esercitate, allora si può dire che un cervello è tanto più capace di conservarsi quante più serie vitali ha esercitato in passato, perché in tal caso esso avrà a disposizione una molteplicità di meccanismi consolidati, di forme di protezione, atte a rimuovere ogni sorta di stimoli. Da questa prospettiva, inoltre, l'ambiente non è più solo una continua minaccia per il sistema C, perché oltre ad essere la condizione della sua distruzione, ed in un certo senso proprio in quanto lo è, esso è al contempo la condizione della sua conservazione, dato che – spingendo il cervello ad esercitare sempre nuove serie vitali – esso ne sviluppa anche la capacità di conservarsi.

Questo significa che l'esercizio, ovvero in primo luogo la capacità di reiterare le serie vitali esercitandole, consente al cervello di trasformare ciò che lo minaccia in un'occasione di sviluppo, di accrescimento della propria capacità di conservarsi. «Certo la principale caratteristica di tutti gli organismi consiste nella capacità di affermarsi nonostante gli svariati attacchi alla loro esistenza.

Ma ciò non basta»<sup>358</sup>, perché se la conservazione degli organismi si esaurisse in ciò «le forme di reazione sarebbero isolate e separate», mancherebbe l'«unitarietà e compattezza della costituzione e delle funzioni» dell'organismo<sup>359</sup>. «Dove risiede allora questa peculiare caratteristica? Nient'altro che nella molteplice ponibilità delle diverse forme di reazione»<sup>360</sup>, la quale trova il suo massimo livello di sviluppo e compiutezza proprio nel cervello umano.

La conservazione *vitale* del cervello non si esaurisce quindi nella possibilità di riequilibrare gli stimoli ma, contemplando anche la possibilità che il sistema faccia proprie le risposte agli stimoli che provengono dall'ambiente, fa sì che il confronto continuo con ciò che lo circonda rafforzi il cervello più che indebolirlo. In una parola: fa sì che il cervello non sia né impermeabile, né in balia dell'ambiente, ma che si *adatti* ad esso. Possiamo quindi dire che grazie all'esercizio delle serie vitali, il cervello non si limita a conservarsi *nonostante* l'ambiente, ma diviene sempre più adeguato e conforme ad esso.

Comprendere il comportamento del sistema C e lo sviluppo dei contenuti psichici da esso dipendenti significa quindi andare al cuore dei processi adattivi, significa seguire la strada che, attraverso le serie vitali di ordine superiore, conduce all'adattamento del cervello – e con esso delle idee – all'ambiente.

## 10.2 L'esercizio delle serie vitali

Nel paragrafo precedente abbiamo affermato che le serie vitali di ordine superiore si sviluppano a partire dalle variazioni a cui vanno incontro le serie vitali esercitate. Quel che vogliamo adesso chiarire è come debba essere inteso il concetto di “esercizio delle serie vitali”, perché esso può risultare ambiguo.

In particolare bisogna chiarire cosa significa dire che una serie vitale, più nel dettaglio un'oscillazione, o determinati momenti di essa (ad esempio il suo stato finale), sono *esercitati* [*geübt*]. Questo termine può infatti essere inteso in due modi: nel primo esso significa che la serie, l'oscillazione o lo stato esercitati sono quelli di cui il sistema “dispone” e che può quindi “applicare” nei diversi casi; nel secondo si intende invece che la serie, l'oscillazione o lo stato esercitati sono quelli che sono stati eseguiti in un caso concreto, che sono stati realizzati conformemente all'esercizio. L'espressione “esercitata” può cioè essere usata per indicare tanto la serie potremmo dire “in potenza”, ovvero quell'insieme di variazioni che il sistema ha già avuto

<sup>358</sup> J. Petzoldt, *Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung*, cit., pp. 273-274.

<sup>359</sup> J. Petzoldt, *Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung*, cit., p. 274.

<sup>360</sup> *Ibid.*

modo di svolgere in passato ed è quindi pronto e abituato a realizzare, quanto la sua effettiva esecuzione, ovvero la serie “in atto” come insieme di variazioni abituali realizzato in un caso determinato.

Per comprendere meglio come si presenta la differenza tra questi due significati delle serie vitali esercitate dobbiamo chiarire in che modo una serie vitale esercitata può essere “applicata” dal sistema in un caso concreto, ovvero come si presentano le serie vitali esercitate “in potenza” e come esse vengono tradotte “in atto”.

La serie vitale esercitata “in potenza” in realtà non è altro che una parte dell'esercizio del sistema, ovvero un fattore della sua preparazione in concorrenza con altri. Pertanto la ripetibilità delle serie vitali esercitate in una molteplicità di casi deve essere pensata innanzitutto nel senso che in ognuno di questi casi l'esercizio è un fattore che concorre a determinare quali sono le variazioni che vengono realizzate dal sistema, con il risultato che la serie vitale effettivamente eseguita – essendo nella maggioranza dei casi condizionata dall'esercizio – si presenta come una ripetizione di quella esercitata. Se dunque in un caso concreto la serie che viene eseguita dal sistema è una serie esercitata, se non vi è scarto tra la serie “in atto” e quella “in potenza”, così che questa appare l'esecuzione di quella, ciò va attribuito al fatto che nel caso in questione l'esercizio è stato prevalente nel rapporto tra tutte le forme di preparazione.

Allo stesso tempo può però accadere che nel passaggio dalla potenza all'atto, nell'applicazione dell'esercizio al caso concreto, subentrino come determinanti altre forme di preparazione, con il risultato che la serie, l'oscillazione o il momento finale realizzati corrispondono in misura minore a quelli usuali.

Nell'esposizione di Avenarius la differenza tra le serie vitali esercitate “in potenza” e quelle “in atto” viene occultata dal fatto che egli, volendo definire ciò che accade *di norma* – ovvero in generale, nella maggioranza dei casi –, tiene dichiaratamente conto solo dell'esercizio quale forma di preparazione. E ovviamente se si prende in considerazione solo l'esercizio a parità di stimolo viene realizzata sempre esattamente la serie vitale esercitata, così che la serie vitale “in potenza” e quella “in atto” finiscono per coincidere.

Ciò non toglie però che anche all'interno dell'esposizione di Avenarius la differenza tra serie vitali esercitate “in potenza” e “in atto” abbia un ruolo. Lo scarto tra queste non è però quello attribuibile alla concorrenza tra le diverse forme di preparazione, ma si radica nelle differenze più o meno rilevanti tra gli stimoli da riequilibrare. Quando le serie vitali esercitate “in potenza” vengono tradotte in atto per elaborare gli stimoli trasmessi al cervello, la relativa somiglianza o differenza degli stimoli fa infatti sì che esse non vengano realizzate sempre in perfetta conformità con l'esercizio, così che anche da questo punto di vista tra un caso e un altro emergono delle

discordanze. Ma su ciò avremo modo di dilungarci in seguito. Quel che ora ci interessa è mettere in chiaro che, quando parliamo di serie vitali (o di oscillazioni, variazioni, stati finali) esercitate senza ulteriori specificazioni, con tale espressione si deve intendere principalmente quelle “in potenza”, tenendo però presente che, nella misura in cui Avenarius prende in considerazione solo l'esercizio, quanto detto per le serie “in potenza” si traduce immediatamente anche per le serie “in atto”, o comunque vale *in generale* per la maggior parte di esse, dato che l'esercizio di norma determina il loro incedere.

### 10.3 I caratteri della conoscenza

Stabilito che per spiegare come funzionano i processi conoscitivi da un punto di vista fisiologico bisogna indagare le serie vitali di ordine superiore in cui si articola l'attività cerebrale, adesso dobbiamo vedere come si presentano gli stessi processi conoscitivi dal versante psicologico. Dobbiamo cioè chiarire quali sono i contenuti psichici che entrano in gioco quando si parla di “conoscenza”.

Nel capitolo precedente abbiamo osservato come il sistema empiriocritico faccia dipendere i contenuti psichici fondamentali dalle proprietà delle oscillazioni cerebrali<sup>361</sup>. Sappiamo inoltre che a partire da tali contenuti psichici fondamentali, ovvero dalle «modificazioni dei valori base», si sviluppa ogni altro possibile contenuto psichico. Per questo motivo l'analisi del modo in cui si presenta la “conoscenza” da un punto di vista psichico deve innanzitutto stabilire quali sono le modificazioni di tali valori base che costituiscono i fenomeni conoscitivi dal punto di vista psichico.

Ovviamente, se identifichiamo il “sapere” umano con la totalità dei contenuti di coscienza degli individui, dobbiamo riconoscere che *tutti* i valore base e *tutte* le loro possibili modificazioni sono da intendere come fenomeni conoscitivi. Quel che ci interessa non è però questo significato estensivo del termine “sapere”. Pertanto ci occuperanno solo delle modificazioni che possono essere considerate come *peculiari* della conoscenza.

#### 10.3.1 Caratteri e linguaggio

Fino a questo momento abbiamo considerato il linguaggio come uno dei presupposti del sistema di pensiero empiriocritico, in quanto esso fa parte del concetto naturale di mondo ed è ciò che consente lo studio dei rapporti tra attività cerebrale e psichica. Da questo punto di vista il linguaggio coincide con la significatività di ogni gesto degli individui che mi circondano, fondata sull'assunto

---

<sup>361</sup> Cfr. *supra*, par. 7.3, pp. 108 sgg.

dell'irriducibilità dei movimenti altrui a un valore esclusivamente meccanico.

Quel che adesso dobbiamo prendere in esame è però un significato più ristretto del termine “linguaggio”, ovvero quello secondo cui esso consiste nelle comunicazioni *verbali* che si scambiano gli individui, e quindi in una *lingua* codificata. Considerato in tal modo, il linguaggio non è più il presupposto dell'analisi psicologica di Avenarius, ma è un particolare fenomeno psichico che a tale analisi viene sottoposto.

In primo luogo il linguaggio consiste quindi nel fenomeno per cui, «attraverso la connessione sistematica con i sistemi parziali motori, a un contenuto psichico viene assegnato funzionalmente un suono più o meno determinato, il quale all'interno della società umana [...] assume il significato di una *parola*, di denominazione linguistica»<sup>362</sup>. L'assegnazione di un suono a un contenuto psichico si verifica cioè principalmente quando uno stimolo – o, nel caso delle serie vitali di ordine superiore, una deviazione dal comportamento usuale del cervello conseguente a uno stimolo – è tanto forte che l'oscillazione dal punto di vista del lavoro si trasmette dal sistema parziale coinvolto ad altri sistemi parziali, i cui movimenti sono responsabili della produzione di suoni. Tradotto in termini psichici, quando al cervello si presenta uno stimolo particolarmente “intenso” o particolarmente “diverso”, tale quindi da “stagliarsi” con decisione sul resto dei contenuti psichici, l'individuo prorompe in un'esclamazione, collegando così il contenuto psichico a un'espressione verbale.

La constatazione che l'espressione verbale nasce in relazione a contenuti particolarmente accesi consente quindi ad Avenarius di affermare che in generale il presupposto affinché un contenuto giunga ad avere una denominazione propria è che esso si stagli sugli altri. Per cui, per ottenere un “nome”, un contenuto psichico deve soddisfare quello che Avenarius definisce «*p r i n c i p i o d e l c o n t r a s t o*», in base al quale «ogni contenuto psichico è *ciò* che è solo in contrapposizione con un differente contenuto psichico, ed è tanto più decisamente *ciò* che è quanto più contrasta con esso»<sup>363</sup>. In particolare «il *ciò* che viene così posto nello stagliarsi materiale è quel che [...] giunge a *d e n o m i n a z i o n e* [*Bezeichnung*]; e quel che viene in tal modo denominato è quel che tramite il *ciò* ottiene il suo *c o m e*, ovvero la sua *d e f i n i z i o n e* [*Kennzeichnung*]]»<sup>364</sup>. Ad esempio «attraverso la contrapposizione con altri complessi di contenuti, dotati di forme e composizioni differenti, si staglia materialmente una combinazione formata in modo caratteristico da tronco, chioma e radici, la quale viene *denominata* “albero”; e il denominato come “albero” viene *definito* attraverso questo

---

<sup>362</sup> *Kritik*, vol. II, p. 75. Grazie alle connessioni nervose gli stimoli si possono trasmettere in direzione centrifuga, centripeta o intercentrale rispetto al cervello. Quando la trasmissione è centrifuga lo stimolo può dirigersi verso un sistema parziale secretorio o motorio, a seconda che l'impulso determini una secrezione (ad esempio la produzione di ormoni da parte di una ghiandola) o un movimento (ad esempio dei muscoli). Nel caso del linguaggio si assiste quindi alla trasmissione di uno stimolo dal cervello a degli organi il cui movimento determina un suono.

<sup>363</sup> *Kritik*, vol. II, p. 76.

<sup>364</sup> *Ibid.*

tipo di combinazione»<sup>365</sup>.

Questo rapporto tra denominazione, definizione e carattere dello stagliarsi viene a sua volta espresso da Avenarius nel «principio della qualificazione», secondo cui «ogni contenuto psichico è *definito* da ciò che al momento dello stagliarsi formale e materiale è giunto a denominazione»<sup>366</sup>.

La nascita di denominazioni, e quindi del *linguaggio* in senso stretto, ha come primo effetto quello di portare a una stabilizzazione all'interno della nostra attività mentale: «rispetto alla totalità dei contenuti psichici il linguaggio si comporta» infatti «in modo maggiormente conservativo» grazie al «rimanere immutata della denominazione»<sup>367</sup>.

Se inizialmente vengono asseriti solo contenuti psichici «i cui indipendenti sono abbastanza rilevanti da portare con sé una deviazione del *quantum* di variazione verso gli organi deputati al linguaggio», «dal momento che questa deviazione ottiene un valore di esercizio sempre più alto e sempre più esteso, da un lato grazie al ripetersi della posizione della serie di variazioni stessa e dall'altro grazie alle condizioni favorevoli che il suo consolidamento trova all'interno della società umana», allora col tempo «anche gli indipendenti meno rilevanti giungono ad una deviazione motoria verso gli organi deputati al linguaggio, e con essi anche gli elementi della serie vitale dipendente dotati dei più diversi livelli di rilevanza»<sup>368</sup>. In altri termini, poiché ogni volta che un'oscillazione particolarmente intensa si trasmette agli organi deputati al linguaggio, la connessione tra il cervello e questi ultimi viene esercitata, consolidata, rafforzata, così che, divenendo abituale tale connessione, non vi sarà più bisogno di oscillazioni rilevanti affinché si verifichi la trasmissione dal cervello agli organi deputati al linguaggio. Pertanto, se col passare del tempo oscillazioni sempre meno rilevanti riescono a dare vita a una conseguente espressione vocale, anche contenuti psichici che non si stagliano, che non contrastano fortemente con altri ottengono una denominazione propria. Dunque, nella misura in cui l'emettere un suono ad ogni stimolo, e quindi il collegare una parola ad ogni contenuto psichico, si rafforza fino ad essere un modo di fare usuale, «l'asserzione delle *impressioni* diviene in generale una forma approssimativamente costante della vita sociale – una forma di vita degli individui umani di ordine superiore»<sup>369</sup>.

Allo stesso tempo, però, «quanto più decisamente l'«asserzione delle impressioni» diviene una forma di vita della società, tanto più essa diviene anche una forma di vita individuale dei singoli che

---

<sup>365</sup> *Kritik*, vol. II, pp. 76-77. Il corsivo è mio.

<sup>366</sup> *Kritik*, vol. II, p. 78.

<sup>367</sup> *Kritik*, vol. II, p. 86.

<sup>368</sup> *Kritik*, vol. II, pp. 86-87.

<sup>369</sup> *Kritik*, vol. II, p. 87. Gli «individui umani di ordine superiore» sono le comunità, dai singoli gruppi familiari fino all'intera umanità.

crescono in una tale società – [una forma di vita] tanto abituale che non solo ogni impressione del bambino viene ad esempio detta alla madre e da questa affermata o negata, ma che anche ogni variazione intra-individuale dei contenuti psichici degli adulti si articola nella forma di un chiedere a se stessi e di un parlare a se stessi»<sup>370</sup>.

Sia l'istituzione del linguaggio come forma di vita sociale, che la sua trasformazione in una forma di vita anche individuale giocano un ruolo nelle variazioni cui vanno incontro i “valori base”, in quanto la comunicazione interpersonale determina delle «modificazioni condizionate linguisticamente»<sup>371</sup> di questi ultimi. In particolare, «attraverso lo scambio socievole delle impressioni, i contenuti psichici del singolo smettono di avere una caratteristica meramente individuale, per ottenerne invece una più o meno interindividuale o sociale»<sup>372</sup>.

Per cui, se in un primo momento i contenuti psichici di un individuo sono caratterizzati esclusivamente in base al modo in cui egli percepisce (ossia in base alle proprietà delle oscillazioni cerebrali corrispondenti), grazie al linguaggio i suoi contenuti psichici possono essere caratterizzati anche a seconda di ciò che gli altri individui asseriscono a proposito di quei contenuti, ovvero in base alle altrui caratterizzazioni di quei contenuti. Ad esempio, il linguaggio fa sì che «nel corso dell'evoluzione l'immediato piacere [*Lust*] o dispiacere [*Unlust*] che ciò che esperiamo in prima persona porta con sé si trasformi nella modificazione di un (maggiore o minore) piacere [*Gefallen*] o dispiacere [*Mißfallen*] estetico»<sup>373</sup>.

Dal momento però che l'asserzione delle impressioni col tempo diviene una forma di vita non esclusivamente sociale ma anche individuale, questi caratteri derivati dal linguaggio e dalla comunicazione smettono di essere solo delle «modificazioni sociali, per divenire tanto connaturati ai caratteri semplici, da apparire come un tutt'uno con essi, e in questa unità come valori base affettivi e adattivi specifici dell'uomo»<sup>374</sup>. Ovvero, nella misura in cui il linguaggio diviene una forma di vita del singolo, queste modificazioni – pur non essendo per loro stessa natura *originarie* – finiscono con l'assumere il significato e la funzione di valori base, andando così ad arricchire le categorie dei caratteri affettivi (“piacere”/“dispiacere”), adattivi (“uguale”/“diverso”, “esistente”/“sicuro”/“noto”), etc.

Ora che andremo ad analizzare le modificazioni dei caratteri adattivi derivate dalla comunicazione linguistica, non dobbiamo quindi dimenticare che esse, pur nascendo con un significato legato prettamente alla sfera *sociale*, acquisiscono un valore e un significato anche in una sfera esclusivamente individuale, come quella – potremmo dire – del *linguaggio privato*.

<sup>370</sup> *Kritik*, vol. II, pp. 88-89.

<sup>371</sup> *Kritik*, vol. II, pp. 75 sgg.

<sup>372</sup> *Kritik*, vol. II, p. 88.

<sup>373</sup> *Ibid.*

<sup>374</sup> *Kritik*, vol. II, p. 89.

### 10.3.2 Gli epicaratteri dialettici

Come il semplice piacere o dispiacere si trasforma all'interno della sfera sociale della comunicazione linguistica ed assume il significato di un sentimento estetico, così «i semplici caratteri adattivi» (“uguale”, “diverso”, “sicuro”, “esistente”, “noto”) grazie al linguaggio «assumono la modificazione di epicaratteri dialettici»<sup>375</sup>.

Il primo di questi epicaratteri dialettici analizzato da Avenarius è dato dalla modificazione linguistica dei caratteri consistenti nell'essere “noto” [*bekannt*] o “ignoto” di un determinato contenuto psichico. Quando due individui parlano tra loro può infatti accadere che uno dei due abbia un contenuto “noto” che l'altro non possiede, che gli è “ignoto”. Se ciò accade il primo individuo può però rendere “noto” quel contenuto al secondo, glielo può cioè *comunicare* [*bekannt geben*].

Per Avenarius in questo caso «c'è un “conoscere [*Kennen*]” di un individuo in opposizione al “non conoscere” dell'altro – un “avere spirituale” qualcosa che l'altro non “ha”; per designare il quale si adoperano anche le espressioni “sapere” e “non sapere”»<sup>376</sup>. Il primo carattere derivato dai valori base è quindi quello del “conoscere” e “non conoscere”, del “sapere” e “non sapere”.

È interessante rilevare che per Avenarius l'origine di questo carattere è per l'appunto sociale. Un individuo non può infatti sviluppare da solo l'idea di “avere” o “non avere” un determinato contenuto psichico, in quanto egli conosce solo i contenuti psichici che effettivamente possiede. Se qualcuno vivesse tutta la vita in perenne isolamento non avrebbe mai modo di giungere all'idea che vi sono dei contenuti psichici che egli “non ha” e, conseguentemente, non arriverebbe nemmeno mai a caratterizzare i contenuti di cui dispone come dei contenuti che egli “ha”, che “conosce”, dato che tale carattere può avere un senso solo in opposizione al “non avere”, al “non conoscere”.

In secondo luogo dobbiamo considerare che nel dialogo interpersonale gli individui si possono rivolgere delle domande. Queste possono consistere o in una richiesta di essere messi a parte di un contenuto psichico che non si conosce ma di cui l'altro dispone, oppure, nel caso in cui la domanda contenga già una comunicazione [*Bekanntgebung*], colui che domanda può voler confrontare un proprio contenuto “noto” con quello di un altro.

In questo caso si ottiene una modificazione dei caratteri “uguale” e “diverso” tale che essi non vanno più a indicare l'uguaglianza o differenza tra qualcosa che un singolo individuo percepisce in due momenti diversi (oggi l'albero è diverso da ieri, quest'albero è diverso dall'altro), ma indicano l'uguaglianza o la differenza tra ciò che l'individuo percepisce da sé e quel che gli viene comunicato da un altro (l'albero di cui parla il mio prossimo è diverso da quello ho in mente). I caratteri di

---

<sup>375</sup> *Kritik*, vol. II, p. 88.

<sup>376</sup> *Kritik*, vol. II, p. 131.

“uguaglianza” e “diversità” si modificano così nei caratteri di “accordo” e “contraddizione”<sup>377</sup>.

Ulteriori modificazioni dei valori base si ottengono andando a considerare il rapporto tra colui che comunica con noi e ciò che egli ci comunica. Secondo Avenarius i caratteri tendono infatti a trasferirsi dall'individuo che parla a ciò che egli dice, per cui, se qualcosa ci viene riferita da qualcuno che per noi è massimamente “sicuro”, “esistente”, “noto”, essa è a sua volta “sicura”, “esistente”, “nota”; o – per usare le espressioni specifiche di tali modificazioni sociali – essa è “certa”, “vera”, “comprensibile”<sup>378</sup>.

Il legame tra i caratteri “sicuro”, “esistente”, “noto” e le modificazioni sociali “certo”, “vero”, “comprensibile” può venire consolidato a tal punto che essi finiscono quasi per coincidere; così che tutto ciò che è “sicuro”, “esistente”, “noto”, in quanto dipendente da serie vitali dotate di un alto grado di esercizio, viene al contempo caratterizzato come “certo”, “vero”, “comprensibile”.

### 10.3.3 I caratteri e la serie vitale psichica

Fino ad ora abbiamo visto solo quali sono i caratteri e le modificazioni che possono comparire all'interno delle serie vitali psichiche, ma non abbiamo detto in che ordine essi si presentano all'interno di queste.

Sappiamo che in generale ogni serie vitale comincia con il passaggio da uno stato di massima ad uno di minore conservazione vitale, cui seguono una serie di variazioni, al termine delle quali viene riaffermata la massima conservazione vitale. Considerando i caratteri che dipendono dalla vicinanza o lontananza dell'oscillazione rispetto alla massima conservazione vitale possiamo dire che in generale la serie vitale psichica è caratterizzata inizialmente da una sensazione di “piacere”, poi da un “dispiacere”, e infine da una nuova sensazione di “piacere”. Quando la sensazione di “piacere” compare al termine di una serie vitale essa si presenta però nella particolare modificazione del “conforto”, “sollievo”, “soddisfazione”, etc.<sup>379</sup>

In secondo luogo dobbiamo considerare che le serie vitali di cui ci occupiamo sono quelle di ordine superiore, che hanno come andamento: oscillazione esercitata, deviazione dall'esercizio, esecuzione di oscillazioni non esercitate, affermazione di una nuova oscillazione esercitata o riaffermazione della vecchia. Partendo da quelli che sono i caratteri dipendenti dall'esercizio delle oscillazioni, otteniamo quindi che nella serie si presentano: in un primo momento i caratteri “uguale”, “sicuro”, “esistente”, “noto”, “conosciuto”, “vero [*wahr*]”, “certo”, “comprensibile”, etc.; nella fase iniziale i caratteri “diverso”, “insicuro”, “apparente”, “ignoto”, “sconosciuto”, “improbabile [*unwahrscheinlich*]”, “incerto”, “incomprensibile”, “contraddittorio”, etc.; nel

<sup>377</sup> Cfr. *Kritik*, vol. II, pp. 132 sgg.

<sup>378</sup> Cfr. *Kritik*, vol. II, pp. 137 sgg.

<sup>379</sup> Cfr. *Kritik*, vol. II, p. 218.

momento intermedio un alternarsi dei caratteri delle prime due fasi a seconda che i tentativi si avvicinino o si allontanino dalla conclusione della serie; e nel momento finale una riproposizione dei caratteri della prima fase.

I caratteri non si limitano però a connotare i singoli momenti della serie, perché – nella misura in cui il corso di essa presenta dei caratteri ricorrenti – da un lato è anche la serie nel suo complesso a venire caratterizzata, e dall'altro anch'essa determina delle modifiche nei caratteri a seconda delle sue peculiarità<sup>380</sup>. In particolare, se ogni serie vede un passaggio da caratteri notali negativi (“ignoto”, “sconosciuto [*nicht gekannt*]”), a caratteri notali positivi (“noto”, “conosciuto [*gekannt*]”), dobbiamo considerare che, «quanto più grande e veloce è il passaggio dai notali positivi a quelli negativi, tanto più decisamente il “noto” assume la sfumatura di contrasto del “riconosciuto [*Erkannt*]” – e la sua posizione in generale la sfumatura di acquisizione del “riconoscere [*Erkennen*]”»<sup>381</sup>. Detto altrimenti, quando la serie vitale si conclude velocemente, il valore base “noto” si modifica nel carattere della «“conoscenza [*Erkenntnis*]”»<sup>382</sup>.

Anche se la traduzione in italiano fa perdere le sfumature lessicali su cui gioca Avenarius, quel che dobbiamo mettere in evidenza è la differenza tra il *Kennen/Nicht-Kennen* (ovvero il conoscere/non conoscere nel senso del disporre o non disporre di un determinato contenuto psichico, il quale è come sappiamo una modificazione sociale dei valori base) e l'*Erkennen*, ovvero il conoscere nel senso della caratterizzazione tipica di quel *processo* (o del risultato del processo) che è la serie vitale. Il conoscere in questa seconda accezione riguarda cioè il movimento attraverso cui un contenuto da “ignoto” diviene “noto”, oppure da “non conosciuto” (nel primo senso del termine) diviene “conosciuto”. L'*Erkennen* costituisce quindi un'ulteriore modificazione del carattere sociale del *Kennen*, consistente nel fatto che l'individuo caratterizza un contenuto psichico a partire dalla *transizione* dal suo non-disporre al disporre di esso.

In conclusione Avenarius ritiene quindi che per “conoscenza” bisogna intendere «la serie vitale di ordine superiore fintanto che i contenuti psichici che si muovono lungo di essa sono contrassegnati dallo *stagliarsi* in particolare del loro [carattere] notale – calante o crescente a seconda del momento della serie –, in modo tale che per l'individuo asserente si va da un “ignoto” a un “noto” [...] e fintanto che questo passaggio del “noto” negativo in un “noto” positivo si verifica con la particolare sfumatura dell'*acquisizione*»<sup>383</sup>.

---

<sup>380</sup> Cfr. *Kritik*, vol. II, pp. 224 sgg.

<sup>381</sup> *Kritik*, vol. II, p. 225.

<sup>382</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>383</sup> *Kritik*, vol. II, p. 236.

## 11. La teoria dei multiponibili

### 11.1 I multiponibili

#### 11.1.1 I multiponibili cerebrali

Stabilite in generale le peculiarità delle serie vitali cerebrali e psichiche di ordine superiore in cui si articola l'attività conoscitiva dell'uomo, possiamo procedere andando ad analizzare più nel dettaglio in primo luogo il loro incedere e in seguito il modo in cui esse si sviluppano grazie all'esercizio.

L'analisi di Avenarius si concentra in particolare sui momenti conclusivi delle serie o, meglio, sugli stati finali. Parlando di stati finali, bisogna però fare due precisazioni. La prima è che se utilizziamo l'espressione “stato” (*Beschaffenheit*) ciò non significa che ad esso corrisponda una situazione di *stasi* del sistema. Il termine indica piuttosto la *condizione* in cui il sistema si trova al termine di una serie vitale<sup>384</sup>. Per cui, dal momento che stiamo considerando le serie vitali di ordine superiore, dobbiamo pensare che uno *stato* finale consiste in una determinata *attività* in grado di rimuovere una differenza vitale, e quindi – in particolare – nello svolgimento di una serie vitale esercitata di ordine inferiore.

La seconda precisazione è che lo stato finale di un sistema non è necessariamente il termine di una serie vitale, ma può essere anche il suo inizio, o un suo momento intermedio. Infatti, se lo stato finale rappresenta la condizione di equilibrio o, meglio, la riuscita attività di riequilibrio che il sistema raggiunge al termine di una serie vitale, quando questa condizione o attività vengono messe in discussione da un nuovo stimolo allora lo stato finale della vecchia serie costituisce al contempo quello iniziale di una nuova. Possiamo inoltre considerare il caso di serie vitali complesse, dove i momenti intermedi sono rappresentati da altre serie vitali di vario ordine, così che gli stati finali di queste sono allo stesso tempo anche gli stati intermedi di quelle.

Anche se in concreto ogni stato del sistema si differenzia dall'altro, essi presentano comunque degli aspetti comuni. Se consideriamo che lo stato finale è l'attività di una parte del cervello in grado di rimuovere una differenza vitale, dobbiamo infatti immaginare che a questa attività corrisponde una serie di variazioni, uno schema di comportamento, una pratica che può essere eseguita in una molteplicità di casi. Per indicare ciò che nei diversi stati finali si ripete o è ripetibile

---

<sup>384</sup> Purtroppo anche se il termine “condizione” sarebbe più adeguato per rendere il tedesco “*Beschaffenheit*” nel senso in cui lo intende Avenarius, il fatto che lo stesso termine italiano traduca anche “*Bedingung*” (condizione nel senso di ciò che determina un dato evento) costringe all'uso del termine “stato”.

Avenarius impiega il termine “forma”. Per cui, se in precedenza abbiamo detto che le serie vitali sono ripetibili, adesso vediamo che ciò che in esse si ripete sono in effetti le «forme degli stati finali»<sup>385</sup>.

All'interno della *Kritik* la ripetibilità degli stati del sistema viene fatta dipendere in primo luogo dal reiterarsi di stimoli affini all'interno dell'ambiente. In particolare Avenarius comincia la sua disamina col sottolineare che quando un sistema C viene collocato in un certo ambiente, ad esempio alla nascita, anche se tutti i componenti di quest'ultimo possono essere considerati come *possibili* condizioni di variazione per il sistema, non necessariamente sono tutti anche *effettive* condizioni di variazione, o comunque non lo diventano tutti «d'un colpo»<sup>386</sup>. Piuttosto, tra tutti i componenti dell'ambiente, i primi che agiscono sul sistema C, assumendo il significato di effettive condizioni di variazione, sono quei componenti che «esercitano di più», ovvero quelli che «sono posti più spesso all'interno dell'ambiente»<sup>387</sup>. Dal momento però che i componenti dell'ambiente sono diversi tra loro, o comunque vanno soggetti a cambiamenti, anche quelli che ritornano più volte non sono mai identici, ma hanno delle «composizioni variabili»<sup>388</sup>. L'insieme di tutti i componenti dell'ambiente di uno stesso tipo, con le loro composizioni variabili e il loro mutare nel tempo, viene definito da Avenarius «combinazione dell'ambiente»<sup>389</sup>, così che con tale espressione si deve intendere in generale una determinata classe di fenomeni<sup>390</sup>, considerando tanto ciò che essi hanno in comune quanto ciò che li differenzia.

Se dunque le prime condizioni di variazione *effettive* coincidono con ciò che nell'ambiente si ripete con più frequenza, perché è ciò che esercita di più il sistema, allora tali effettive condizioni di variazione non saranno tanto i componenti dell'ambiente che ritornano più spesso (i membri di una classe di fenomeni particolarmente numerosa), quanto gli elementi che all'interno delle loro diverse composizioni rimangono costanti (ovvero ciò che i membri di quella determinata classe di fenomeni hanno in comune).

Poiché le prime condizioni di variazione di un sistema corrispondono a quegli elementi che i componenti più frequenti dell'ambiente hanno in comune, i primi stati realizzati dal sistema saranno condizionati proprio da questi elementi, ovvero da «ciò che si ripete relativamente in una combinazione dell'ambiente posta più volte»<sup>391</sup>.

Stabilito ciò, Avenarius fa derivare la ripetibilità degli stati del sistema proprio dal loro essere

---

<sup>385</sup> *Kritik*, vol. I, p. 144.

<sup>386</sup> *Kritik*, vol. I, p. 142.

<sup>387</sup> *Ibid.*

<sup>388</sup> *Ibid.*

<sup>389</sup> *Ibid.*

<sup>390</sup> Utilizziamo l'espressione “fenomeni” perché i componenti dell'ambiente possono essere non solo oggetti semplici o complessi, grandi o piccoli, ma anche aspetti o parti di oggetti, così come eventi, etc.

<sup>391</sup> *Kritik*, vol. I, p. 144.

condizionati dagli elementi più frequenti dell'ambiente. Infatti: «dal momento che le forme degli stati finali del sistema devono essere pensate come ponibili innanzitutto in risposta a quelle condizioni di variazioni che sono state coinvolte nella loro formazione, e in secondo luogo anche in risposta a tutte le condizioni in cui si ripetono abbastanza elementi di quelle, o – per farla breve – che con esse sono sufficientemente affini, allora risulta che ogni forma di stato finale *originaria* è da pensare come *relativamente ripetibile*»<sup>392</sup>. Detto altrimenti, se le caratteristiche di uno stato cerebrale dipendono dagli elementi che *si ripetono* all'interno dell'ambiente, tale stato dovrà essere *ripetibile* ogni volta che nell'ambiente ritornano quegli elementi, ovvero ogni volta che si ripresentano dei componenti dell'ambiente che sono *simili* in quanto composti almeno in parte da tali elementi comuni.

Dal «ritornare di condizioni affini [*Wiederkehr der Bedingungs-verwandtschaft*] – sia per una durevole combinazione dell'ambiente, che per una pluralità di combinazioni con un numero sufficiente di elementi ripetentesi [ovvero sia dal ripresentarsi di uno stesso fenomeno che dal presentarsi di fenomeni simili]» deriva quindi la «molteplicità della posizione» degli stati dipendenti da quelle condizioni di variazione affini<sup>393</sup>.

Per sottolineare che ad ogni stato corrisponde una “forma”, una pratica ripetibile, e rispettivamente per indicare tale “forma” ripetibile, Avenarius ricorre al termine «multiponibili»<sup>394</sup>. I multiponibili sono quindi da intendere innanzitutto come gli stati finali del sistema nella loro ripetibilità, che deriva loro dall'essere condizionati da elementi ripetentesi nell'ambiente.

### 11.1.2 I multiponibili psichici

Anche se Avenarius parla in primo luogo degli stati del sistema come multiponibili, fin da subito appare chiaro che ciò che gli interessa sono gli sviluppi psichici del discorso<sup>395</sup>. Infatti, se tutti gli

<sup>392</sup> *Kritik*, vol. I, p. 144. Il corsivo è mio.

<sup>393</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>394</sup> *Kritik*, vol. I, p. 145.

<sup>395</sup> Come spesso accade, l'impressione che si ricava è che Avenarius descriva il comportamento del cervello in analogia con i fenomeni psichici, per poi fondare questi ultimi sul primo. Alcuni commentatori, come il filosofo danese Harald Høffding, si limitano a constatare come un dato di fatto che «nella riduzione della psicologia alla fisiologia operata da Avenarius è evidente in ogni momento che egli inferisce la costituzione delle serie vitali indipendenti [ovvero cerebrali] da quella delle serie dipendenti [ovvero psichiche]» (H. Høffding, *The Problems of Philosophy*, tradotto da G. M. Fisher, New York, 1905, p. 39). Altri commentatori, invece, mettono in evidenza questo modo di procedere per criticare Avenarius. Wundt, ad esempio, quando sottolinea che «la serie vitale indipendente è lo sdoppiamento di quella dipendente, poiché in generale solo quest'ultima è osservabile, mentre la prima viene ricostruita ipoteticamente», mira a dimostrare che Avenarius finirebbe con l'incorrere nello stesso errore dei metafisici da lui criticati: quello di pretendere di spiegare ciò che è noto duplicandolo, per farlo poi dipendere dal suo misterioso e fittizio doppio (cfr. W. Wundt, *Über naiven und kritischen Realismus*, cit., p. 48). In realtà si potrebbe obiettare che il modo di procedere di Avenarius si fonda sull'assunto – in alcuni casi dimostrato – che i fenomeni psichici non sono determinati da altri fenomeni psichici, ma da paralleli fenomeni cerebrali. Pertanto, anche quando il legame tra attività psichica e cerebrale non è dimostrato, perché quest'ultima non è stata osservata, risulta comunque legittimo assumere che il rapporto di *apparente* dipendenza tra i contenuti psichici discenda dall'*effettiva* dipendenza tra corrispondenti fenomeni cerebrali. A conferma di ciò basti notare che dei due volumi che

stati del sistema sono multiponibili, poiché ad ogni stato corrisponde un determinato contenuto psichico, allora anche questi ultimi si presentano come multiponibili. In particolare, per distinguerli dagli stati cerebrali, Avenarius parla dei contenuti psichici come di «multiponibili dipendenti»<sup>396</sup>.

In realtà, così come abbiamo sottolineato che multiponibile non è proprio l'intero stato cerebrale, quanto la sua forma, allo stesso modo anche i contenuti psichici non sono di per sé multiponibili; piuttosto ognuno di essi ha una *componente* multiponibile, o – fuori dal linguaggio avenariusiano – un versante concettuale, un lato generale ripetibile in una pluralità di casi.

In base a quanto detto a proposito dei multiponibili cerebrali possiamo affermare che tale componente concettuale presente in ogni contenuto psichico discende da un lato dal fatto che la realtà che ci circonda presenta delle ricorrenze, e dall'altro dal fatto che tali ricorrenze sono ciò che è più capace di condizionare l'attività cerebrale da cui le nostre rappresentazioni dipendono.

Se dunque nei primi anni d'età un bambino incontra con una certa frequenza (dal vivo o nei libri illustrati) animali quali gatti, cani, cavalli, etc., tra tutti i *possibili* stimoli visivi che possono colpire il suo cervello quelli provenienti da tali immagini saranno tra i primi a condizionare *effettivamente* l'attività del suo sistema C, tra i primi ad esercitare un'impressione, determinando così il crearsi di uno stato cerebrale atto ad elaborarli. Tale stato cerebrale non è però condizionato da tutti gli elementi che compongono le immagini visive di quegli animali, ma solo da quelli che in esse maggiormente si ripetono (ad esempio le quattro zampe).

La dipendenza dello stato cerebrale dagli elementi comuni alle immagini dei diversi animali fa sì che esso sia costitutivamente ponibile in tutti i casi in cui quegli elementi si ripetono. Pertanto anche il contenuto psichico parallelo a quello stato avrà un significato generale (le quattro zampe) ponibile in una molteplicità di casi, ovvero in ogni caso in cui si presenta un'immagine visiva che presenta quell'elemento comune. Tale significato generale dipenderà però solo *indirettamente* dal fatto che quegli animali, quei componenti dell'ambiente, hanno in comune le quattro zampe; mentre dipenderà *direttamente* dal fatto che questo aspetto comune, ripetendosi, condiziona uno stato cerebrale multiponibile.

---

compongono la *Kritik* è il secondo, ovvero quello che si occupa delle asserzioni, che contiene tutti gli esempi concreti dei processi descritti. Il che significa che Avenarius era ben consapevole di come fosse principalmente la serie psichica ad essere osservabile, e quindi a costituire il serbatoio fondamentale di dati su cui lavorare. Se ciò nonostante egli antepone la trattazione dei fenomeni cerebrali a quella dei fenomeni psichici, ciò è dovuto esclusivamente alla struttura dell'opera, che segue l'ordine logico (in base al quale la serie di variazioni del sistema C non può che venire prima della serie dei contenuti psichici da essa dipendente) e non l'ordine di scoperta e osservazione dei fenomeni. A conferma della “precedenza” logica della serie vitale cerebrale sulla serie vitale psichica, dobbiamo anche ricordare che «la serie vitale dipendente è dedotta dal concetto della serie vitale indipendente» (W. T. Bush, *Avenarius and the standpoint of pure experience*, cit., p. 42), nel senso che, per quanto l'osservazione ci mostri che le rappresentazioni procedono in modo seriale, è solo a partire dall'assunto della dipendenza di tali rappresentazioni dall'attività cerebrale che possiamo precisare la struttura delle serie psichiche in termini di serie *vitali*, composte di un momento iniziale, di un'oscillazione e di un momento finale.

<sup>396</sup> Cfr. *Kritik*, vol. II, p. 215.

Da un punto di vista psichico la multiponibilità riguarda principalmente quelli che Avenarius definisce essere gli “elementi” in opposizione ai “caratteri”<sup>397</sup>. Anche se parlando della dipendenza degli elementi e dei caratteri dalle oscillazioni del sistema C abbiamo affermato che gli elementi, dipendendo dalle proprietà fisiche dei sistemi parziali in cui si svolgono le oscillazioni, sono da identificare in primo luogo con le sensazioni, adesso possiamo osservare come sia possibile anche una diversa definizione della differenza tra elementi e caratteri o, meglio, tra *contenuti* e caratteri. Dal momento però che i contenuti in generale sono i contenuti delle asserzioni, e quindi i contenuti psichici intesi come un tutt'uno di elementi e caratteri, quando parliamo di una distinzione tra *contenuti* e caratteri con tale espressione bisogna intendere il *contenuto in senso stretto* di un contenuto psichico.

Tale ulteriore divisione è resa necessaria in primo luogo dal fatto che secondo Avenarius col tempo anche i caratteri possono acquisire il significato di “elementi”, venendo a loro volta caratterizzati. In tal modo il concetto originario di “elemento” si rivela già limitato, non essendo in grado di comprendere in sé anche i caratteri che sviluppano tale peculiare funzione.

Una definizione vera e propria della differenza tra *contenuto in senso stretto* e caratteri viene fornita però solo nel *Weltbegriff*. In tale opera Avenarius scrive che «quando presuppongo in relazione a me stesso una “supposizione”, un “credo”, un “sapere”, etc., allora con ciò presuppongo qualcosa di duplice: 1) la *cosa* che suppongo, credo, so, etc. (per esempio una determinata quantità in opposizione ad un'altra); e 2) che io questa “cosa” (la quantità determinata) ad esempio la *suppongo* (in opposizione all'eventualità che io la *sappia*). In questa differenza definisco il *cosa* che suppongo, etc. (nell'esempio: la quantità determinata) come il *contenuto* del presupposto; che esso sia per l'appunto *supposto*, *creduto*, etc. come un *carattere* in cui quel “cosa” (la quantità determinata) è posto»<sup>398</sup>.

Quando Avenarius scrive che la multiponibilità riguarda gli elementi, dobbiamo quindi intendere che essa riguarda essenzialmente il *contenuto in senso stretto* di un dato contenuto psichico, altrimenti si escluderebbe l'idea di una concettualizzazione di quelli che sono i caratteri, ovvero la possibilità di un concetto di “piacere”, di “uguale”, di “sicuro”, etc.

Ad ogni modo, stabilito che ad essere multiponibili sono i *contenuti*, se teniamo presente che a ogni multiponibile corrisponde uno stato cerebrale esercitato, e se ricordiamo quali sono i caratteri psichici dipendenti dall'esercizio, possiamo anche identificare quali sono i caratteri che si accompagnano ai multiponibili, ovvero ai *contenuti* multiponibili (siano essi elementi, oppure a loro volta caratteri). In particolare l'applicazione di un concetto porta con sé caratteri quali “uguale”,

---

<sup>397</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>398</sup> *Weltbegriff*, p. 1.

“esistente”, “sicuro”, “noto”, etc. e modificazioni quali “vero”, “certo”, “compreso”, etc.

## 11.2 La funzione dei multiponibili

Finora abbiamo stabilito che tutti gli stati del sistema hanno una forma ripetibile e che tutti i contenuti psichici hanno una componente concettuale. Bisogna però ancora comprendere in cosa consiste la funzione, e quindi anche il ruolo e l'importanza di questi multiponibili cerebrali e psichici all'interno del sistema elaborato da Avenarius. Per fare ciò dobbiamo andare ad analizzare come si comportano le suddette forme di stato “originarie” del sistema a fronte degli ulteriori stimoli a cui un individuo viene sottoposto nel suo rapporto con ciò che lo circonda.

Se prendiamo in considerazione un sistema collocato in un dato ambiente sappiamo che esso presenta degli stati cerebrali condizionati dai componenti più frequenti di tale ambiente o, meglio, dagli elementi comuni di questi componenti. Adesso, rispetto a questo stato di cose possiamo pensare innanzitutto due casi: 1) o in tale ambiente gli elementi che fungono da condizione di variazione per il sistema dell'individuo rimangono sempre gli stessi; 2) oppure dei nuovi elementi divengono condizioni di variazioni per il sistema. In particolare quest'ultimo caso può verificarsi: a) o perché in quei componenti alcuni elementi che prima erano solo *possibili* condizioni di variazione diventano *effettive* condizioni di variazione, dunque senza che i componenti dell'ambiente di per sé subiscano delle modifiche; b) o perché i vecchi componenti dell'ambiente mutano e questi mutamenti assumono il significato di condizioni di variazione per il sistema; c) oppure perché dei nuovi componenti dell'ambiente diventano condizioni di variazione<sup>399</sup>.

Nel primo caso, poiché le condizioni di variazione restano immutate, il sistema può riproporre sempre lo stesso stato finale per elaborare gli stimoli provenienti dall'ambiente. Nel secondo e terzo caso (2a; 2b), invece, pur mutando le condizioni di variazione, le nuove possono essere pensate come «incremento» delle vecchie<sup>400</sup>, per cui invece di porre un *nuovo* stato finale abbiamo semplicemente una «variazione della precedente forma dello stato finale»<sup>401</sup>.

Nei primi tre casi abbiamo cioè a che fare con un insieme di stimoli che ha già determinato il crearsi di uno stato cerebrale adatto a riequilibrarli; pertanto anche se a questo insieme di stimoli se ne aggiungono di nuovi (dovuti o al mutare dell'oggetto da cui essi derivano, o al fatto che altri stimoli provenienti dallo stesso oggetto divengono effettive condizioni di variazioni) l'oscillazione che essi determinano nel cervello può comunque essere riequilibrata dallo stato esercitato di cui il

<sup>399</sup> Cfr. *Kritik*, vol. I, pp. 145-146.

<sup>400</sup> *Kritik*, vol. I, p. 146.

<sup>401</sup> *Kritik*, vol. I, p. 147.

sistema dispone, seppur con alcune eventuali modifiche.

Quel che è più interessante è però che per Avenarius anche nell'ultimo caso (2c), ovvero «se viene assunta come condizione di variazione una combinazione dell'ambiente che come tale non era stata ancora posta, essa può essere pensata come effettiva condizione di variazione solo fintanto che è accomunabile [*verwandt*] a una qualche precedente condizione di variazione, ovvero fintanto che coincide con una possibile condizione di variazione già divenuta effettiva»<sup>402</sup>.

In altri termini, anche quando incontriamo un fenomeno sconosciuto, il cui insieme di stimoli non ha mai determinato il formarsi di uno stato cerebrale adatto ad elaborarli, esso può stimolare il nostro cervello solo nella misura in cui determina in esso l'esecuzione di uno stato esercitato, solo se dà il via ad una attività che il sistema è già in grado di eseguire. In tal modo anche un fenomeno mai osservato prima è comunque visto o interpretato a partire dal suo legame con altri fenomeni che hanno già stimolato il cervello, determinando in esso il crearsi di quegli stati, di quelle attività, che ora vengono reimpiegate per elaborare i nuovi stimoli, per comprendere il nuovo fenomeno.

Anche ciò che incontriamo per la prima volta è quindi sempre qualcosa di tutt'al più *relativamente* nuovo, dal momento che esso determina una stimolazione nel nostro cervello solo se è in grado di spingere il sistema C ad eseguire uno dei suoi stati esercitati, seppur in forma più o meno modificata. Questo significa che dei componenti dell'ambiente *assolutamente* nuovi non sono nemmeno delle *possibili* condizioni di variazione, perché non c'è nessuna attività del sistema che essi siano in grado di risvegliare, e quindi non c'è alcun modo in cui essi possano influire sul comportamento del cervello.

Per comprendere meglio tale differenza tra stimoli assolutamente e relativamente nuovi possiamo fare l'esempio degli ultrasuoni. Essi sono infatti una *possibile* condizione di variazione del cervello, che però non diviene mai *effettiva* in quanto il nostro sistema non è dotato di alcuna pratica atta ad elaborare quegli stimoli. Anche nel caso in cui immaginassimo di creare un organo di senso da innestare sul nostro corpo per potere recepire gli ultrasuoni, essi potrebbero condizionare *effettivamente* il nostro cervello solo nel momento in cui lo spingessero ad eseguire delle attività che egli è *già* in grado di eseguire, delle pratiche di cui dispone. Anche nel caso in cui iniziassimo a recepire gli ultrasuoni essi non sarebbero cioè uno stimolo *assolutamente* nuovo, perché potrebbero essere elaborati dal sistema solo se fossero tanto *simili* a qualche stimolo che ha già degli stati esercitati che lo riequilibrano, da spingere il cervello ad eseguire tali stati per elaborarli.

Se tutte le nuove condizioni di variazione devono presentarsi come l'incremento, come la variazione di vecchie, allora tutti gli stati che il sistema pone in risposta agli stimoli che gli

---

<sup>402</sup> *Ibid.*

provengono dall'esterno sono delle riproposizioni più o meno modificate di stati già esercitati in precedenza. Per cui possiamo dire che «nessuno stato finale, dal punto di vista della sua forma, può essere pensato come assolutamente nuovo. Piuttosto esso deve essere pensato o come una mera ripetizione o come una variazione della ripetizione»<sup>403</sup>.

### 11.2.1 Stati originari ed esercizio

Prima di procedere oltre, viene spontaneo notare una certa contraddittorietà nel discorso di Avenarius, che da un lato parla di stati “originari” del sistema e dall'altro afferma che nessuno stato può essere pensato come assolutamente nuovo, perché tutti devono essere assunti come la ripetizione – più o meno modificata – di precedenti. Viene quindi da chiedersi cosa accade effettivamente all'inizio della vita, al porsi delle prime condizioni di variazione, quando si sviluppano gli stati finali “originari”.

Innanzitutto dobbiamo notare che affermare che tutti gli stati sono la ripetizione di altri significa dire che ognuno di essi è la riesecuzione più o meno fedele di stati già esercitati in precedenza. Per cui dire che ogni stato è la ripetizione di un altro equivale a dire che ogni stato è condizionato dall'esercizio. In secondo luogo, se andiamo a osservare le argomentazioni di Avenarius circa gli stati “originari” dobbiamo sottolineare che essi dipendono dagli elementi dell'ambiente che più tornano in quanto essi sono quelli che più esercitano. Dunque anche i primi stati del sistema dipendono dall'esercizio; il che costituisce un indizio del fatto che l'apparente contraddizione tra l'originarietà di alcuni stati e la necessità di considerarli tutti come ripetizioni di precedenti deve essere risolta a favore di quest'ultima affermazione, mostrando in che modo è possibile pensare che tutti gli stati dipendono dall'esercizio.

La difficoltà principale riguarda come detto gli stati originari. Infatti se anch'essi sono la ripetizione di altri, quali sono questi stati che li precedono? Se anch'essi dipendono dall'esercizio, quando ha avuto modo di realizzarsi quest'esercizio? L'unico modo per uscire da questo *impasse* consiste nel ricorrere al concetto di esercizio congenito, ovvero alla differenza tra l'esercizio che sviluppiamo nel corso della nostra vita e quello che ereditiamo alla nascita, rappresentato in primo luogo dal fatto che il nostro cervello ha già una certa organizzazione formale e funzionale frutto di una lunga evoluzione. In questo modo i primissimi stati del cervello corrisponderebbero a serie vitali la cui esecuzione dipende dal nostro esercizio innato, e che proprio per questo possono essere pensate come ripetizioni di serie esercitate in precedenza – ove quest'ultimo termine va inteso da un punto di vista filogenetico.

Se sul versante fisiologico ciò significa che *tutta* l'attività del sistema C – anche quella

---

<sup>403</sup> *Kritik*, vol. I, p. 148.

“originaria” – procede a partire dall'esercizio del sistema C, e quindi o come sua ripetizione o come sua variazione; sul versante psichico ciò significa invece che il nostro mondo rappresentativo non si forma “espandendosi” un po' alla volta, ma è già sempre completo; tutt'al più esso va incontro a delle variazioni, ad una progressiva evoluzione *interna*.

Infatti, se il nostro cervello acquisisce delle nuove capacità solo variando quelle che già possiede, se non accade mai che dei componenti dell'ambiente determinino dei *nuovi* stati del cervello, allora anche i nuovi contenuti psichici da questi dipendenti non si vanno a sommare gli uni agli altri come in un mosaico<sup>404</sup>. Dal momento che l'esercizio congenito dona al nostro cervello *sin dall'inizio* un'attività strutturata, consistente in un insieme di stati e pratiche la cui capacità di esecuzione è innata perché ereditaria, allora a questa attività corrisponde *sin dall'inizio* un insieme compiuto di contenuti psichici; così che i nuovi stati e i nuovi contenuti condizionati dall'ambiente non si *aggiungono* agli altri, ma si presentano come loro variazioni. All'*intera* attività cerebrale corrisponde da sempre l'*interezza* dei contenuti psichici, e nessuna delle due nasce o cresce un pezzo alla volta, pur evolvendosi entrambe nel corso del tempo.

Riprendendo l'esempio precedente, se l'uomo iniziasse a percepire gli ultrasuoni, queste nuove sensazioni non andrebbero a creare una *nuova* attività del cervello ma andrebbero a modificare quella già esistente, non si presenterebbero come un ulteriore tassello del mondo rappresentativo dell'individuo ma andrebbero a modificare qualcosa al suo *interno*.

### **11.2.2 Multiponibili ed appercezione**

Chiusa tale parentesi, possiamo tornare al significato che l'affermazione sull'impensabilità di stati assolutamente nuovi riveste nella definizione del ruolo dei multiponibili.

Da tale affermazione possiamo infatti dedurre che ciò che conta nella teoria dei multiponibili non è il mero fatto che ogni stato sviluppato dal sistema sia ripetibile, quanto piuttosto che il sistema ha bisogno di questi stati ripetibili per poter elaborare i nuovi stimoli. I multiponibili non sono cioè solo stati che *possono essere ripetuti*, ma sono stati che il sistema *deve ripetere* per poter sviluppare nuovi stati; sono cioè delle attività, delle pratiche, degli schemi di comportamento che devono essere messi in atto, più o meno modificati, ogni volta che il sistema si trova ad agire, ogni volta che bisogna elaborare uno stimolo, vecchio o nuovo che sia.

Ancor più chiaro appare il significato e la funzione dei multiponibili se osserviamo il problema dal versante psichico. Infatti, se ogni nuovo stimolo può agire sul sistema solo nella misura in cui esso si presenta come una variazione di stimoli precedenti, elaborabile applicando in forma più o meno modificata degli stati che il sistema ha già esercitato in passato, allora ogni nuovo

---

<sup>404</sup> Cfr. *supra*, par. 9.2, pp. 132 sgg.

componente dell'ambiente può essere percepito, rappresentato, solo nella misura in cui a questa rappresentazione si accompagna un contenuto generale già precedentemente rappresentato. Inoltre, dal momento che il nuovo stimolo dal punto di vista cerebrale si presenta come una variazione rispetto all'esercizio, il corrispondente contenuto psichico sarà caratterizzato come “ignoto”. Poiché invece questo nuovo stimolo viene elaborato tramite uno stato esercitato, allora il contenuto corrispondente allo stato finale sarà caratterizzato come un “noto”. Possiamo quindi dire che in generale nella percezione dei componenti dell'ambiente uno stimolo “ignoto” si viene a congiungere con un concetto generale “noto”.

Da quanto detto si evince che il processo per cui il cervello elabora i nuovi stimoli solo ripetendo e modificando delle pratiche già esercitate corrisponde a quel fenomeno che la psicologia ottocentesca di impronta herbartiana descriveva ricorrendo al concetto di “appercezione”, volendo designare quel fenomeno per cui «un attualmente “percepito” o “rappresentato” viene caratterizzato attraverso la sua *relazione* con un precedente “percepito” o “rappresentato”, così da venire *giudicato* in generale o sotto certi aspetti come *lo stesso* rispetto a quel precedente»<sup>405</sup>.

Queste teorie sull'appercezione mettevano in evidenza che ogni nuovo contenuto psichico si presenta come «una *fusione* di un complesso di sensazioni con il ricordo di un complesso simile precedente»<sup>406</sup>, e Avenarius stesso concordava con tali teorie sin dai *Prolegomena*. Nella sua prima opera, infatti, sulla scia della scuola herbartiana e in particolar modo sotto l'influsso delle opere di Steinthal, Avenarius si era dedicato all'analisi della «appercezione teoretica», definita come la «compenetrazione reciproca» di «due masse di rappresentazioni in vista di una determinazione del contenuto, o caratterizzazione, di quella massa di rappresentazioni che si presenta nel processo come quella relativamente più indeterminata»<sup>407</sup>.

Ciò che caratterizzava le teorie dell'appercezione di Avenarius e dei suoi contemporanei era l'idea che alla base di tutti i processi conoscitivi, dal semplice riconoscimento degli oggetti fino alle elaborazioni più complesse e astratte, vi fosse il meccanismo per cui un contenuto meno noto viene compreso, o – per l'appunto – *appercepito*, tramite uno più noto nel momento in cui essi si fondono<sup>408</sup>. Il fondamento di questa fusione tra più contenuti veniva individuato in particolare nella *dinamica* tra *masse* di rappresentazioni che si verrebbero a scontrare. I processi conoscitivi erano quindi interpretati in analogia con il mondo fisico: come in quest'ultimo i corpi agiscono gli uni

---

<sup>405</sup> J. Petzoldt, *Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung*, cit., p. 288.

<sup>406</sup> J. Petzoldt, *Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung*, cit., p. 277.

<sup>407</sup> *Prolegomena*, p. 2.

<sup>408</sup> Cfr. H. Steinthal, *Einleitung in die Psychologie und Sprachwissenschaft*, Berlin, 1871, p. 179; citato in *Prolegomena*, p. 66: «Tutto il conoscere, così come tutto il riconoscere è appercezione. [...] Un'appercezione è tanto l'effettiva prima creazione di una percezione o di un concetto o la formazione di un pensiero, quanto ogni loro ripetizione e memoria. Nell'appercezione si muove dunque la nostra intera vita teoretica».

sugli altri, determinando l'accadere naturale, allo stesso modo nella nostra mente le rappresentazioni agirebbero le une sulle altre, determinando i fenomeni psichici. La scienza avrebbe pertanto la possibilità e il compito di spiegare i processi psichici e conoscitivi ricostruendo connessioni, incontri e scontri tra rappresentazioni.

Il quadro delineato dalla *Kritik* è allo stesso tempo simile e profondamente diverso da quello prospettato da tali teorie dell'appercezione. Pur tenendo per buona la *descrizione* del fenomeno psichico operata da queste teorie, la *Kritik* ne rifiuta infatti la *spiegazione*. Ovvero, se da un lato si ribadisce l'idea che ogni contenuto psichico reca in sé una componente che lo accomuna a precedenti rappresentazioni, dall'altro questa compenetrazione tra contenuti vecchi e nuovi non viene più vista come il risultato dello scontro tra masse di rappresentazioni, non è il frutto di una “meccanica psichica” – per usare un'espressione di Steinthal –, ma è il parallelo psichico di processi che si svolgono a livello cerebrale.

Ricondurre alla dinamica tra masse di rappresentazioni la presenza di elementi usuali in ogni nuovo contenuto psichico vuol dire ricadere nell'errore di credere che i contenuti psichici siano univocamente dipendenti gli uni dagli altri, che la necessità di un fenomeno psichico possa essere spiegata tramite la relazione con altri fenomeni psichici; dove invece in ottica empiriocriticista gli unici processi che possono spiegare l'insorgenza di un certo contenuto psichico sono quelli cerebrali da cui esso dipende direttamente.

Il fatto che i nuovi contenuti psichici, il conoscere, il ricondurre l'ignoto al noto, ci appaiano come la fusione di rappresentazioni vecchie e nuove non significa che la loro origine possa essere spiegata in questi termini, perché non esiste in concreto qualcosa come “il fondersi delle rappresentazioni”; questa può essere tutt'al più un'immagine, una metafora, ma non la spiegazione *scientifica* di un fenomeno psichico. Quel che si deve ricercare è piuttosto cosa accade all'interno del cervello per far sì che i contenuti psichici ci appaiano come tale fusione di rappresentazioni. In altri termini, l'appercezione non è la spiegazione di un fenomeno psichico, ma per l'appunto ciò che deve essere spiegato, e la risposta di Avenarius è che alla base di questo fenomeno psichico v'è il fatto che ogni stimolo può essere elaborato dal cervello solo tramite una ripetizione più o meno modificata di serie e stati già precedentemente esercitati.

### **11.3 L'applicazione dei multiponibili**

Da quanto abbiamo detto nel paragrafo precedente emerge che, se si vuole penetrare nei processi conoscitivi umani, bisogna indagare i fenomeni appercettivi, ovvero i meccanismi attraverso cui

l'“ignoto” è ricondotto al “noto”, mettendo però in evidenza come questi dipendano da determinate attività cerebrali. Vogliamo quindi analizzare più nel dettaglio le diverse modalità attraverso cui gli stimoli vengono ricondotti a stati esercitati, così da mostrare quali tipi di processi conoscitivi corrispondono a tali modalità.

### 11.3.1 Restituzione

Il primo caso che dobbiamo prendere in considerazione è quello in cui lo stimolo non implica una variazione dello stato esercitato o, meglio, – dato che non esistono stati identici – in cui lo stimolo implica una variazione *non rilevante* da esso. Quando ciò accade il sistema si limita ad elaborare immediatamente lo stimolo tramite l'esecuzione di un multiponibile sostanzialmente non modificato, ovvero tramite la stessa pratica, la stessa attività che esso aveva già avuto modo di impiegare in passato per elaborare quello stimolo o altri simili. In tal caso non si origina una vera e propria serie vitale di ordine superiore, da un lato perché i tre momenti in cui normalmente essa si articola sono così rapidi da contrarsi in uno, e dall'altro perché lo stato eseguito dal sistema non presenta delle differenze apprezzabili rispetto a come esso era in partenza, così che il momento iniziale e quello finale della serie finiscono per coincidere.

Avenarius indica questi casi col termine «restituzione [*Restitution*]»<sup>409</sup>, a sottolineare che il termine della serie “restituisce” lo stato iniziale sostanzialmente immutato.

Dal punto di vista psichico a questi casi corrisponde principalmente l'immediato riconoscimento degli oggetti, che si verifica quando questi non presentano differenze rilevanti rispetto al concetto che noi abbiamo di essi. Più nel dettaglio, se andiamo a considerare ciò che accade agli elementi, al *contenuto* in senso stretto, dobbiamo constatare che, poiché lo stato cerebrale che elabora lo stimolo è eseguito senza particolari mutamenti, anche la componente concettuale che accompagna il porsi del nuovo contenuto psichico non subisce variazioni apprezzabili. Per quel che riguarda i caratteri che connotano tale contenuto, invece, poiché i tre momenti della serie si contraggono in uno, e poiché l'attività del cervello procede interamente nel solco dell'esercizio, non abbiamo un “ignoto” che viene ricondotto al “noto”, ma direttamente un contenuto caratterizzato come “uguale”, “lo stesso”, “esistente”, “sicuro”, “noto”, etc. Inoltre, proprio perché il processo cerebrale è conforme all'esercizio, il contenuto psichico non si staglia sugli altri, non si impone all'attenzione, esattamente come accade quando guardandoci intorno vediamo e riconosciamo una serie di oggetti senza che nessuno di essi ci balzi agli occhi.

---

<sup>409</sup> *Kritik*, vol. I, p. 126.

### 11.3.2 Sostituzione: patrocinio

Più interessante è il discorso che riguarda i casi in cui vi sono delle variazioni negli stimoli e/o nell'esecuzione degli stati multiponibili. In particolare, quanto più sono rilevanti tali variazioni tanto meno il sistema risponde tramite la suddetta restituzione, e tanto più esso procede invece per «sostituzione [*Substitution*]»<sup>410</sup>.

All'interno di questa categoria Avenarius distingue tre sottogruppi. In ognuno di essi il sistema ha a che fare con uno stimolo che non è in grado di elaborare tramite la mera esecuzione di uno stato già esercitato. Per questo motivo si viene a determinare una serie vitale di ordine superiore, la quale può essere conclusa solo mutando il normale comportamento del cervello, ovvero variando il multiponibile cerebrale. Inoltre, dal momento che a quest'ultimo corrisponde un determinato contenuto generale atto ad “appercepire” dei contenuti particolari, sul versante psichico alle variazioni del multiponibile cerebrale fa da contrappunto «l'incepparsi di una “generalizzazione”»<sup>411</sup>. La possibilità di applicare un determinato concetto ad un caso particolare diviene cioè problematica perché quest'ultimo presenta degli aspetti che divergono o che non sono immediatamente compresi nel concetto in questione.

Prima di iniziare l'analisi dei vari sottogruppi, dobbiamo ricordare che anche quando uno stimolo non è elaborabile tramite una mera ripetizione di uno stato esercitato esso non si presenta comunque come una condizione di variazione assolutamente nuova, quanto piuttosto in parte come la ripetizione di una vecchia (a cui il sistema è esercitato a rispondere) e in parte come un suo incremento (che non è ancora esercitato ad elaborare).

Il primo modo in cui un sistema può modificare il proprio comportamento usuale per venire a capo di un tale incremento consiste nella trasmissione di esso ad un altro sistema parziale, il quale sia invece dotato di uno stato adatto ad elaborarlo<sup>412</sup>.

Questo tipo di risposta viene definito da Avenarius «patrocinio [*Vertretung*]»<sup>413</sup>. Sul versante psichico essa corrisponde al caso in cui ad un contenuto psichico che rientra in un dato concetto si aggiunge un elemento che non è compreso in esso, ma che è spiegabile riportandolo ad un secondo e diverso concetto. Per quel che riguarda i caratteri che accompagnano questi contenuti nel corso della serie vitale psichica: nel momento iniziale, poiché l'elemento non compreso nel primo

---

<sup>410</sup> Cfr. *Kritik*, vol. II, pp. 126 sgg.

<sup>411</sup> *Kritik*, vol. II, p. 248.

<sup>412</sup> Cfr. *Kritik*, vol. I, p. 110.

<sup>413</sup> Cfr. *Kritik*, vol. I, pp. 119 sgg. Il termine “*Vertretung*” non è di facile traduzione. Esso deriva dal verbo “*vertreten*” che significa tanto “sostituire”, “rappresentare”, “fare le veci”, quanto “difendere”, “sostenere” (anche riferito a idee e opinioni). L'unico corrispettivo italiano capace di tenere insieme queste due accezioni del termine (rappresentare qualcuno e al contempo difenderlo) ci sembra essere per l'appunto “patrocinio”. Inoltre questa espressione è anche la più vicina a rappresentare ciò che accade nel caso appena descritto, dove un sistema parziale si incarica di risolvere uno stimolo al posto di un altro, e così facendo lo difende, permettendogli di ripristinare l'equilibrio.

concetto dipende da uno stimolo che diverge dall'esercizio del sistema parziale coinvolto, esso è caratterizzato come “ignoto”, “apparente”, etc.; nel momento finale, invece, poiché lo stimolo cui corrisponde questo elemento inusuale è ricondotto a un sistema parziale esercitato a elaborarlo, esso è invece caratterizzato come un “noto”, “familiare”, etc. In breve: così come a livello cerebrale nel corso della serie vitale di ordine superiore un non-esercitato viene ricondotto ad un esercitato, così dal punto di vista psichico l’“ignoto” viene ricondotto al “noto”.

Uno dei numerosi esempi forniti da Avenarius per illustrare questo processo psicofisiologico è dato dall'animismo. In esso accade infatti che il concetto di “pietra” in possesso del primitivo non comprende il “movimento”, mentre il concetto di “spirito” sì; così che il “movimento della pietra” viene spiegato attribuendolo ad uno “spirito” che vive dentro la “pietra”<sup>414</sup>.

Bisogna però ricordare che anche se possiamo descrivere ciò che accade dal punto di vista psichico dicendo che “il movimento” è stato *spiegato* attribuendolo a uno “spirito”, quel che accade non è l'*operare* di una rappresentazione (lo spirito) su un'altra (il movimento). Il *processo* vero e proprio accade a livello cerebrale. Quel che si verifica a livello psichico è il susseguirsi di una serie di contenuti, condizionato da ciò che accade nel cervello.

In altri termini, il fenomeno psichico della “spiegazione” del “movimento della pietra” tramite il concetto di “spirito” dipende: 1) dal fascio di stimoli che la pietra in movimento trasmette al cervello attraverso i sensi; 2) dall'elaborazione di questi stimoli compiuta da un primo sistema parziale, ovvero da un insieme di funzioni cerebrali esercitate a elaborare quello stimolo; 3) dall'impossibilità da parte di tali funzioni di elaborare quella parte dello stimolo che non sono esercitate a elaborare (la percezione del *movimento* della pietra); 4) dalla trasmissione di questo stimolo restante ad un'altra parte del sistema, che è invece esercitata a elaborarla. Per cui, dato che all'attività usuale del primo sistema parziale corrisponde il contenuto “pietra” e dato che all'attività usuale del secondo sistema parziale corrisponde invece il contenuto “spirito”, dal punto di vista psichico accade che il contenuto “movimento”, che non era comprensibile tramite il concetto di “pietra”, viene “spiegato” attraverso quello di uno “spirito” che vive dentro la pietra.

Da ciò si evince che per Avenarius se il concetto di “pietra” non è in grado di rendere conto del movimento, mentre quello di “spirito” sì, ciò è dovuto al fatto che l'insieme di funzioni cerebrali cui corrisponde il contenuto psichico “pietra” non è esercitato ad elaborare lo stimolo che corrisponde al movimento, al contrario di quel che accade per le funzioni cerebrali cui corrisponde il contenuto psichico “spirito”. Il che significa che la possibilità da parte di un sistema parziale di elaborare un dato stimolo, o – sul versante psichico – la possibilità di afferrare qualcosa tramite un determinato concetto, è in funzione dell'esercizio. Ma ciò si chiarirà meglio affrontando la seconda forma di

---

<sup>414</sup> Cfr. *Kritik*, vol. II, p. 281.

sostituzione.

### 11.3.3 Sostituzione: acquisizione

Ovviamente una volta che il sistema abbia elaborato lo stimolo inusuale trasmettendolo ad un diverso sistema parziale questa risposta entra a far parte delle pratiche del sistema e può essere eseguita nuovamente quando si ripresenti tale stimolo, con il risultato che la connessione tra i due sistemi parziali viene sempre più consolidata dall'esercizio. Restando all'esempio, accade così che per l'uomo primitivo diventa un'abitudine attribuire il “movimento” degli oggetti ad uno “spirito”.

Allo stesso tempo può però accadere che il sistema non sia in grado di elaborare lo stimolo inusuale trasmettendolo ad altri sistemi parziali, così come può accadere che lo stimolo che una volta è stato elaborato trasmettendolo ad un diverso sistema parziale non si lasci più risolvere in questo modo in casi successivi. Possiamo cioè pensare che «il patrocinio sia continuamente annullato dall'ambiente, e pertanto sia insostenibile [*unhaltbar*]»<sup>415</sup> sul lungo periodo.

In questo caso, se l'elemento che determina la variazione ritorna in modo costante, può accadere che lo stato che subisce la variazione alla lunga sviluppi la capacità di equilibrare anche quella parte dello stimolo che inizialmente non era esercitato a elaborare. Il sistema parziale può cioè modificare la propria forma o le proprie funzioni diventando in grado di rispondere da sé anche a ciò che in primo momento si presentava come un incremento delle sue usuali condizione di variazione. Quando ciò accade l'incremento non determina più l'inizio di una serie vitale di ordine superiore, perché il sistema dispone ormai di uno stato atto a elaborarlo<sup>416</sup>.

Questo tipo di risposta viene definita da Avenarius «acquisizione [*Erwerb*]»<sup>417</sup>, appunto perché il sistema fa proprio quell'elemento che in precedenza ne modificava il comportamento, sviluppando una pratica atta a elaborarlo.

Com'è facile intuire, il parallelo psichico di questo processo cerebrale è la formazione dei concetti, dove quello che all'inizio si presenta come un tratto peculiare di un contenuto psichico, che non rientra nel concetto generale di esso, alla lunga dà vita alla formazione di un altro e diverso concetto. Ad esempio, un bambino piccolo che vede una tigre sarà inizialmente portato a considerarla un gatto, nel senso che lo stimolo ad essa corrispondente viene inviato ad un dato sistema parziale per essere elaborato attraverso uno stato esercitato, un multiponibile cerebrale, il cui parallelo psichico è il contenuto generale “gatto”. Rispetto alla condizione di variazione costituita dal componente dell'ambiente “gatto”, la tigre presenta però un incremento, consistente nella grandezza dell'animale. Il bambino sa però che con il tempo si cresce, per cui egli può

---

<sup>415</sup> *Kritik*, vol. I, p. 130.

<sup>416</sup> Cfr. *Kritik*, vol. I, pp. 130-131.

<sup>417</sup> Cfr. *Kritik*, vol. I, p. 120.

ricondere la straordinaria grandezza della tigre all'età. Ovvero, nel momento in cui lo stimolo eccedente rispetto all'esercizio viene trasmesso al sistema parziale da cui dipendono i contenuti psichici relativi all'"età", il bambino si rappresenta la tigre come un gatto molto vecchio. Se questa ipotesi si rileva insostenibile, ad esempio perché l'incremento non è così composto da lasciarsi elaborare stabilmente dallo stato cui corrisponde il contenuto psichico "vecchio", perché alcuni aspetti della tigre contrastano con i tratti che compongono il concetto di "vecchio", allora il cervello del bambino può provare a procedere ancora per patrocínio, magari riconducendo la grandezza della tigre all'alimentazione, per cui essa è un gatto che ha mangiato molto, e via discorrendo. Dal momento però che tutte queste variazioni dello stato cui corrisponde il contenuto "gatto" si dimostrano incapaci di elaborare lo stimolo "tigre" in modo stabile e continuativo, la comprensione della grandezza della tigre come di un gatto molto vecchio o molto corpulento non viene esercitata e non si consolida. A questo punto, poiché la "gandezza" come incremento della condizione di variazione "gatto" si ripete comunque in modo costante, il sistema parziale cui viene inviato questo stimolo può giungere a modificare la propria attività, sviluppando un nuovo stato, un nuovo multiponibile, capace di elaborare tanto lo stimolo usuale quanto l'incremento di esso. In tal caso, il bambino non ha più bisogno di comprendere la tigre come una variazione del gatto, perché ad essa corrisponde ormai un proprio multiponibile cerebrale e psichico.

Questo è ciò che accade dal punto di vista del contenuto, degli elementi. Dal punto di vista dei caratteri abbiamo invece: un momento iniziale consistente nella variazione di uno stato esercitato, così che il contenuto psichico (il gatto), e in particolare quella parte di esso che dipende dall'incremento dello stimolo (la grandezza), si presenta come "diverso", "ignoto", "inusuale", "strano", etc. (un tipo diverso di gatto, un gatto dalla grandezza insolita, etc.); e un momento finale in cui il sistema, grazie all'esercizio continuato, sviluppa un nuovo stato, così che i contenuti psichici da questo dipendenti sono infine caratterizzati come "uguali", "noti", "familiari", etc. (la stessa tigre, la solita tigre).

Nel caso dell'acquisizione possiamo quindi dire che «il *tempo* trasforma l'"ignoto" nel "noto", l'"incerto" nel "certo", l'"inusuale" nell'usuale»<sup>418</sup>.

#### **11.3.4 Sostituzione: scambio**

Nel caso precedente, anche se in origine lo stato esercitato non era in grado di elaborare l'incremento dello stimolo usuale, il fatto che tale incremento ritornasse comunque in modo costante rendeva possibile, col tempo, lo svilupparsi di uno stato adatto ad elaborare anche il nuovo stimolo. Quel che dobbiamo ora analizzare sono invece i casi in cui le nuove condizioni di variazione, gli

---

<sup>418</sup> *Kritik*, vol. II, p. 284.

incrementi, si presentano in modo irregolare.

In primo luogo, quando i componenti dell'ambiente presentano delle condizioni di variazione che mutano costantemente – o perché non si ripetono tra i diversi membri della classe di fenomeni data, o perché esse cambiano continuamente nel corso del tempo – il sistema non può sviluppare alcuno stato che sia esercitato ad elaborare tali condizioni di variazione, proprio perché mancano il tempo e la stabilità che rendono possibile l'esercizio.

Ma non solo. Infatti se il cervello dispone di uno stato esercitato, ma quest'ultimo viene eseguito in modo sempre diverso perché gli stimoli che esso va ad elaborare richiedono volta per volta una differente attività, allora l'insieme di pratiche in cui consiste tale stato non ha più modo di essere esercitato, così che lo stato finisce con il subire uno sviluppo negativo. Questa diminuzione dell'esercizio implica inoltre che lo stesso sistema parziale che è condizionato da tali variazioni incostanti vede retrocedere il suo livello di sviluppo, perché l'insieme di funzioni che lo identificano quale sistema parziale non ha modo di essere eseguito con l'adeguata costanza. Pertanto quanto meno un sistema parziale ha modo di esercitare le funzioni che lo caratterizzano tanto più retrocede la sua importanza sistematica, così che esso diviene sempre più un sistema parziale subordinato, e tanto più aumenta la possibilità che esso smetta proprio di avere il significato di sistema parziale. In altri termini, così come l'esercizio positivo può portare a collegare funzionalmente più parti del cervello, facendo sì che esse si specializzino a svolgere un determinato compito, diventando quindi un sistema parziale, così l'esercizio negativo può far sì che una parte del cervello perda la capacità di svolgere determinate funzioni, smettendo di costituire un sistema parziale.

Questo sviluppo negativo si verifica però a favore di altri sistemi parziali e di altri stati, che – elaborando degli stimoli che si presentano in modo costante – hanno invece modo di esercitarsi in senso positivo, rafforzandosi ed acquisendo sempre più importanza per l'equilibrio dell'intero sistema. In particolare questi stati e questi sistemi parziali possono occuparsi di elaborare o «forme di variazione relativamente slegate dall'ambiente e che possiamo pertanto definire “indipendenti” [*Indipendente*]; o forme di variazione condizionate dagli elementi che si ripetono nei componenti dell'ambiente in questione»<sup>419</sup>.

Per comprendere meglio come si presenti questo processo cerebrale – indicato da Avenarius col termine «scambio [*Wechsel*]»<sup>420</sup> – conviene osservare cosa corrisponde ad esso sul versante psichico.

Se gli stati che sono condizionati da ciò che muta in modo incostante non hanno modo di esercitarsi e subiscono uno sviluppo negativo, mentre quelli che corrispondono a ciò che è costante – sia esso nell'ambiente o meno – si esercitano e si rafforzano, allora i contenuti psichici che

---

<sup>419</sup> *Kritik*, vol. I, pp. 119-120.

<sup>420</sup> *Kritik*, vol. I, p. 120.

rappresentano ciò che è mutevole tendono a non conservarsi, mentre i contenuti psichici che rappresentano ciò che è costante tendono a conservarsi. Inoltre, poiché i sistemi parziali che recepiscono gli stimoli mutevoli retrocedono a livello di importanza negli equilibri generali del sistema in favore di quei sistemi parziali che elaborano invece stimoli costanti, anche dal punto di vista psichico ciò che è costante diviene sempre più importante a scapito di ciò che è mutevole.

Dal punto di vista psichico accade pertanto che «ciò che prima era un “essenziale” diviene “marginale” e ciò che prima era “marginale” diviene “essenziale”»<sup>421</sup>. Più nel dettaglio: gli elementi che divengono marginali sono quelli soggetti a variazione, in quanto dipendenti da stati e sistemi parziali sempre meno esercitati, mentre quelli che divengono essenziali sono gli elementi immutabili. Al meccanismo fisiologico dello scambio corrisponde quindi un progressivo mutamento dell'interesse da parte dell'individuo, per cui l'attenzione si sposta sempre più da ciò che è eccezionale, straordinario, a ciò che è stabile, costante, inalterabile.

Avenarius fornisce diversi esempi di inversione dell'interesse riconducibili a processi di “scambio”, tanto facenti parte di quelli che avvengono in favore di stati *dipendenti* dall'ambiente, quanto facenti parte di quelli che avvengono in favore di stati da questo *indipendenti*. Per quel che riguarda i primi, Avenarius rileva che «anche nelle singole “scienze” l’“interesse” inizialmente è attratto dalle “stranezze”, “curiosità”, “anormalità”, “deviazioni” – ovvero dalle “variazioni” dai “fatti noti”, dagli “eventi”, etc., mentre successivamente esso si rivolge (almeno apparentemente) a multiponibili indipendenti che sono “invariabili” nel senso che, rispetto ai “fatti” e agli “eventi” nella loro “varietà” e “mutevolezza”, essi possono essere posti comunque e sempre come un “lo stesso”»<sup>422</sup>.

Osservando invece lo scambio che avviene in favore di stati *indipendenti* dall'ambiente, incontriamo ad esempio i casi in cui «l’“interesse” di certe culture – con cui esse sin dalla loro infanzia e fanciullezza avevano guardato agli “avvenimenti ineluttabilmente sottoposti a variazioni troppo complesse e imprevedibili” della “vita reale” – grazie a queste stesse variazioni si sposta, allontanandosi da questo “variopinto e confuso meccanismo”, per rivolgersi ad altri, uniformi “beni ideali”, che sono “completamente sottratti” a questo “campo di battaglia mutevole e senza pace” di “cambiamenti dolorosi e spaventosi”»<sup>423</sup>. In questo caso, i sistemi parziali condizionati dalle variazioni che si verificano in ciò che ci circonda subiscono quindi uno sviluppo negativo, al contrario di ciò che accade a quei sistemi parziali che, non essendo condizionati dall'ambiente (e quindi nemmeno dalle variazioni che accadono in esso), hanno modo di esercitarsi costantemente e positivamente, acquisendo una maggiore importanza sistematica. Per cui mentre i concetti “reali”,

<sup>421</sup> *Kritik*, vol. II, p. 285.

<sup>422</sup> *Kritik*, vol. II, pp. 286-287.

<sup>423</sup> *Kritik*, vol. II, p. 286. Il corsivo è mio.

“terreni” vengono sfavoriti dalle costanti variazioni cui essi vanno incontro, i concetti “ideali” si rafforzano in virtù della loro immutabilità.

Poiché i contenuti psichici variabili e incostanti dipendono da sistemi parziali e stati sempre meno esercitati, mentre i contenuti invariabili e costanti da sistemi parziali e stati sempre più esercitati, i primi saranno progressivamente caratterizzati come “apparenti”, “non sicuri”, “ignoti”, al contrario dei secondi che acquisteranno e rafforzeranno i caratteri di “esistenti”, “sicuri”, “noti”. Il meccanismo dello scambio è quindi responsabile del fatto che nel corso dell'evoluzione si giunga a considerare i mutamenti, o più in generale *il* mutamento, come qualcosa di meramente apparente, dotato di uno statuto ontologico e gnoseologico inferiore rispetto a ciò che è immutabile. Questo fenomeno psicologico dipende cioè solo dal fatto che l'esercizio fa sì che ciò che varia, che è irregolare, non sia in grado di lasciare tracce profonde nel cervello, così che quest'ultimo sempre più si evolve, si adatta in direzione di ciò che è stabile.

Possiamo ora notare che, rispetto al patrocínio e all'acquisizione, nello scambio il cervello non giunge ad una effettiva e duratura elaborazione dei nuovi stimoli, in quanto esso non può sviluppare alcun multiponibile in grado di rispondere ad ogni presentarsi di essi. Così, mentre nelle forme precedenti di sostituzione gli elementi “diversi” erano comunque ricondotti sotto un determinato concetto (o uno già in possesso dell'individuo, o uno formato *ex novo* da una variazione di uno esistente), nello scambio gli elementi “diversi” – non presentando né costanza, né uniformità – non consentono alcuna generalizzazione, non possono essere sussunti sotto un concetto vecchio o nuovo che sia.

Se disporre di stati esercitati significa disporre di “forme di protezione” in grado di conservare il cervello, possiamo dire che, nel caso dello scambio, il sistema non si difende affatto dalle variazioni provenienti dall'esterno. Proprio il fatto che il cervello non si difenda da esse fa però sì che gli stati e i sistemi parziali che corrispondono a quelle variazioni vadano incontro a un progressivo disfacimento, a tutto vantaggio della conservazione di quegli stati e di quei sistemi parziali che elaborano i dati che non variano, o che variano in modo uniforme. Quel che accade nel caso dello scambio è dunque che il sistema come *tutto* si conserva lasciando che alcune delle sue *parti* degenerino.

Allo stesso modo la mente, non potendo né stare dietro a tutte le variazioni che si verificano nella realtà, né potendo pervenire sempre a dei concetti che le permettano di afferrare gli elementi più incostanti dell'ambiente, è spesso costretta a tralasciare ciò che è mutevole e non generalizzabile, per concentrarsi invece su ciò che è immutabile e generalizzabile.

Rispetto alle altre forme di sostituzione, lo scambio rappresenta quindi un caso limite: sul versante cerebrale, perché descrive come si comporta un organismo la cui conservazione consiste

nell'adattamento all'ambiente, laddove l'ambiente – essendo incostante – non permette alcun adattamento; e sul versante psichico, perché descrive come si comporta una sapere fondato sulla generalizzazione di fronte a ciò che non può essere generalizzato. In particolare lo scambio ci dice che laddove l'ambiente è costante, gli stati e i sistemi parziali si esercitano, adattandosi così ad esso, mentre laddove l'ambiente è incostante, gli stati e i sistemi che dovrebbero elaborare tale incostanza, non potendo esercitarsi, degenerano. Parallelamente: fintanto che dei contenuti psichici sono generalizzabili, si possono creare e applicare concetti, dove non si può generalizzare, invece, si tralascia semplicemente.

## **11.4 Piano logico e piano psicologico**

### **11.4.1 I multiponibili tra logica e psicologia**

Nei paragrafi precedenti abbiamo ricostruito le modalità attraverso cui vengono formati e applicati i multiponibili cerebrali e psichici. Adesso vogliamo affrontare un problema fondamentale insito in tale argomento, ovvero: se e in che misura l'analisi fisiologica e psicologica dei multiponibili portata avanti da Avenarius coincide o si interseca con un'analisi di tipo logico. Per comprendere in che misura le riflessioni contenute nella *Kritik* sconfinino nel campo della logica dobbiamo però innanzitutto stabilire cosa caratterizza il concetto da un punto di vista più strettamente logico, così da poter riscontare se ed eventualmente dove la teoria dei multiponibili presenti tali caratteri.

Senza addentrarci nel tentativo di fornire una trattazione più estesa o approfondita, ma considerando i nostri scopi, possiamo limitarci a dire che quel che caratterizza il concetto da un punto di vista logico è il fatto che esso si presenta come un insieme ben definito di proprietà, di caratteristiche, di aspetti. Il che significa che se si vuole applicare un concetto a un caso specifico si deve osservare se quest'ultimo presenta o meno le proprietà che sono raccolte nel concetto, mentre se si vuole stabilire i rapporti sussistenti tra più concetti bisogna osservare se essi condividono determinate proprietà, ed eventualmente quante e quali, così da determinare se essi sono più o meno correlati, ad esempio se presentano una relazione del tipo specie/genere.

Innanzitutto è indubbio che l'analisi di Avenarius si muova *principalmente* su un piano psicologico. I concetti o, meglio, i multiponibili sono infatti quelle parti dei contenuti psichici che si ripetono o che possono ripetersi ogni volta che uno di questi contenuti viene realizzato. Essi non corrispondono quindi a delle *astratte* raccolte di proprietà, né sono definibili grazie all'elenco di

queste ultime, ma devono essere intesi come degli aspetti *concreti* delle formazioni psichiche.

Anche gli allievi di Avenarius, quando nelle loro opere affrontano il tema dei multiponibili e della loro applicazione, ribadiscono che il discorso del loro maestro deve essere inteso in senso prettamente psicologico e non logico. Joseph Petzoldt, ad esempio, ammette in prima battuta che dalla lettura dei testi di Avenarius «si può avere l'impressione che tutti i multiponibili dipendenti debbano essere considerati come degli atti psichici *pienamente conchiusi* e non come delle *componenti* o degli *aspetti* degli atti psichici, sviluppando così l'opinione che Avenarius consideri il concetto stesso come ciò che psicologicamente si ripete sempre, e che dunque egli abbia confuso il punto di vista psicologico con quello logico e grammaticale»<sup>424</sup>. L'accusa di confondere il piano logico e psicologico si baserebbe cioè sull'idea erronea che Avenarius descriva il multiponibile in parte come un'entità logica – ovvero come un concetto, qualcosa in se e per sé compiuto in quanto consistente di un insieme definito di proprietà generali –, e in parte come un'entità psicologica – da un lato perché l'insieme delle sue proprietà sarebbe riconducibile a un complesso di elementi psichici, e dall'altro perché esso stesso comparirebbe come un fattore all'interno dei processi psichici.

Per Petzoldt questa accusa è erronea principalmente perché il multiponibile avenariusiano non è né un insieme definito di proprietà, né la somma di una serie elementi psichici, ma è «solo ed esclusivamente un *carattere*»<sup>425</sup>. Il multiponibile non sarebbe quindi un componente di un contenuto psichico, un elemento o un complesso di elementi tra gli altri, bensì ciò che caratterizza questi elementi e, caratterizzandoli, li tiene insieme. Per questo motivo Petzoldt adopera al posto del termine “multiponibile” l'espressione «carattere concettuale»<sup>426</sup>.

Ma, per quanto Petzoldt possa aver ragione a sostenere che il multiponibile ha un significato prettamente psicologico, tentare di dimostrare ciò riducendo il multiponibile a un carattere rappresenta una distorsione del pensiero di Avenarius. È infatti Avenarius stesso ad affermare che la multiponibilità riguarda gli elementi, quando dice che il contenuto psichico dipendente da uno stato finale condizionato da ciò che si ripete in una combinazione dell'ambiente «deve essere pensato *dal punto di vista degli elementi [ihren Elementen nach]* come capace di una molteplice posizione in relazione a una determinata combinazione dell'ambiente, ovvero come multiponibile dipendente»<sup>427</sup>.

Anche se il porsi di un multiponibile è accompagnato da certi caratteri, non significa che esso possa essere identificato con questi ultimi. La correlazione tra la multiponibilità del contenuto in senso stretto e il porsi di determinati caratteri deriva unicamente dal fatto che i multiponibili

---

<sup>424</sup> J. Petzoldt, *Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung*, cit., p. 270. Il corsivo è mio.

<sup>425</sup> J. Petzoldt, *Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung*, cit., p. 271.

<sup>426</sup> Cfr. J. Petzoldt, *Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung*, cit., pp. 270 sgg.

<sup>427</sup> Cfr. *Kritik*, vol. II, p. 215.

psichici dipendono da stati *esercitati* del cervello, i quali hanno come parallelo psichico del loro grado di esercizio determinati caratteri.

La questione del modo in cui bisogna intendere i multiponibili è cruciale in quanto sul piano psicologico tutti i processi conoscitivi – giusti o sbagliati che siano da un punto di vista logico – si collocano su uno stesso livello e devono essere compresi allo stesso modo: descrivendo ciò che accade sul versante psichico per poi collegarlo a dei paralleli fenomeni cerebrali. Perciò, se i multiponibili hanno solo un significato fisiologico e psicologico, essi non possono far parte di alcuna discussione sulla correttezza *logica* dei nostri processi conoscitivi, né una tale discussione può essere ad essi applicata. Ad esempio, quando si verifica una restituzione, non si può stabilire se è *giusto* o *sbagliato* che un determinato multiponibile si presenti in relazione ad un determinato componente dell'ambiente; oppure, nel caso del patrocino, non si può decidere qual è il multiponibile *corretto* per comprendere ciò che è “diverso”, “ignoto”, etc.

Se quindi da un lato è necessario stabilire se e come Avenarius separi il piano psicologico da quello logico; dall'altro non possiamo imitare Petzoldt, distorcere il significato del concetto di “multiponibile” e liquidare i passi che non si sposano immediatamente con la tesi di una separazione dei due piani dicendo che «si tratta di opinioni inconsapevoli, mai espresse esplicitamente, frutto solo di analisi di processi psicologici non spinte abbastanza a fondo»<sup>428</sup>.

In realtà, se al concetto di multiponibile psichico non è attribuibile un carattere logico, ciò è dovuto principalmente alla sua dipendenza dall'attività cerebrale, per cui esso non è altro che l'espressione dell'esercizio del cervello. In ciò ha ragione l'allieva di Avenarius Josepha Kodis, secondo cui il fatto che «ogni “processo psichico” si lasci comprendere come dipendente da fenomeni biologici» permette di «evitare la confusione dei concetti psicologici con quelli logici»<sup>429</sup>.

È da questa prospettiva che possiamo e dobbiamo comprendere il rapporto sussistente tra i multiponibili e i componenti che all'interno dell'ambiente maggiormente si ripetono, evitando di intendere il multiponibile come una raccolta astratta e definita di proprietà. Quando abbiamo parlato dell'origine della multiponibilità poteva infatti sembrare che questa non fosse altro che il riflesso da un lato del ripetersi di determinati elementi dei componenti dell'ambiente e dall'altro della uguale stimolazione che questi comportano. Da questo punto di vista si dovrebbe cioè affermare che a uguali elementi dei componenti dell'ambiente corrisponderebbero uguali stimoli, e a uguali stati cerebrali uguali contenuti psichici. Ogni multiponibile cerebrale sarebbe quindi un'attività atta a rispondere solo a un insieme ben definito di stimoli provenienti da certe caratteristiche dei componenti dell'ambiente, con il risultato che i multiponibili psichici rifletterebbero quell'insieme

---

<sup>428</sup> J. Petzoldt, *Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung*, cit., p. 270.

<sup>429</sup> J. Kodis, *Zur Analyse des Apperceptionsbegriffes*, Berlin, 1893, p. 192.

ben definito di caratteristiche dei componenti dell'ambiente.

Se così fosse assisteremmo effettivamente ad una confusione tra piano logico e psicologico nel multiponibile psichico, poiché quest'ultimo sarebbe un contenuto che raccoglie determinate proprietà degli oggetti nettamente circoscritte – possedendo quindi un valore logico –, ma allo stesso tempo questa funzione di ricognizione delle proprietà degli oggetti svolta dal multiponibile sarebbe ricondotta a fattori fisiologici e psicologici.

In realtà, anche se il ripetersi degli stessi elementi nei componenti dell'ambiente determina un'uguale stimolazione ed è in grado di richiamare uno stesso stato cerebrale e uno stesso contenuto psichico, non bisogna dimenticare che tra i componenti dell'ambiente e gli stimoli da un lato, e i multiponibili cerebrali e psichici dall'altro, si inserisce il meccanismo dell'esercizio, dato che uno stato del cervello è ripetibile in quanto è esercitato (o, meglio, in quanto è una parte dell'esercizio che condiziona il realizzarsi dell'attività cerebrale) e viene effettivamente ripetuto tanto più è esercitato.

Questo significa che il ripetersi di alcuni elementi dei componenti dell'ambiente condiziona solo *indirettamente* la formazione di multiponibili cerebrali e psichici; la condiziona, infatti, soltanto nella misura in cui favorisce l'esercizio di determinati stati. Detto altrimenti, se in una serie di componenti dell'ambiente gli elementi x, y e z si ripetono costantemente, così che da un lato il cervello ripete lo stato che elabora x, y e z, e dall'altro nella psiche si ripresenta il contenuto psichico che corrisponde a x, y e z; il ripetersi di quello stato e di quel contenuto psichico dipende *direttamente* dall'esercizio di quello stato, e solo *indirettamente* da x, y e z che hanno esercitato quello stato cerebrale.

Il fatto che la multiponibilità sia condizionata solo indirettamente dall'ambiente rende in primo luogo possibile il formarsi di quei multiponibili *indipendenti* di cui abbiamo parlato nel caso dello scambio. Infatti, «fintanto che la molteplice ponibilità non deve essere pensata come dipendente esclusivamente dall'ambiente, ma anche dall'insieme delle condizioni interne del sistema C, si possono pensare come multiponibili anche delle forme di stato finale che sono in certa misura indipendenti dall'ambiente»<sup>430</sup>.

In secondo luogo, la dipendenza diretta della multiponibilità dall'esercizio del sistema ha come conseguenza quella “flessibilità” nell'applicazione dei multiponibili che mal si concilierebbe con la loro valenza logica. Infatti, anche se uno stato cerebrale in origine viene realizzato per elaborare determinati stimoli, dal momento che quanto più esso è esercitato tanto minore è in generale il suo tempo di realizzazione, allora al crescere dell'esercizio diviene maggiore anche la probabilità che esso venga eseguito in risposta a stimoli diversi da quelli da cui originariamente dipende. Per

---

<sup>430</sup> *Kritik*, vol. I, p. 145.

immaginare come ciò accada, basti ricordare che il comportamento del cervello viene pensato da Avenarius in analogia con quello dei muscoli. Così un movimento che viene eseguito in determinati casi, se sufficientemente esercitato, può divenire un “riflesso”, nel senso che, per la sua rapidità, esso è il primo ad essere realizzato anche in casi molto differenti da quelli per cui veniva inizialmente eseguito.

La conseguenza di tutto ciò dal punto di vista psichico è che un multiponibile, pur corrispondendo originariamente a determinate proprietà di certi componenti dell'ambiente, può essere esteso e applicato anche a oggetti diversi, che hanno poco o niente in comune con quei primi componenti dell'ambiente. Anzi, paradossalmente, quanto più alta è la frequenza e la costanza con cui si presentano quelle proprietà dei componenti dell'ambiente che hanno condizionato indirettamente il formarsi del multiponibile, tanto maggiore sarà la probabilità che esso venga applicato anche in ambiti del tutto diversi, perché esso dipenderà da uno stato cerebrale particolarmente esercitato. È per questo che gli individui o i popoli tendono a spiegare ciò che non conoscono attraverso concetti mutuati da ciò con cui più hanno a che fare.

Mentre da un punto di vista logico un concetto riassume un insieme di proprietà ben definite tratte da un determinato gruppo di oggetti e può essere esteso solo ad oggetti che condividano queste proprietà, dal punto di vista psicologico l'applicazione di un concetto, dipendendo direttamente dalla parallela attività cerebrale, risponde principalmente al grado di esercizio.

Di regola un contenuto psichico viene appercepito da un certo multiponibile non perché rientra logicamente in quest'ultimo, due rappresentazioni sono appercepite dallo stesso multiponibile non perché sono logicamente uguali o simili, ma sia in un caso che nell'altro perché al contenuto “appercepiente” corrisponde uno stato cerebrale abbastanza esercitato da essere realizzato per primo dal sistema in risposta a quegli stimoli.

#### **11.4.2 Problematizzazione e deproblematizzazione individuali**

Quanto abbiamo cercato di evidenziare circa il significato prettamente psicologico della teoria avenariusiana dei multiponibili trova sostegno nei brani della *Kritik* in cui Avenarius riflette sull'influenza delle differenze individuali nei processi di patrocino, acquisizione e scambio.

Innanzitutto dobbiamo ricordare che i diversi processi di sostituzione rappresentano diversi tipi di serie vitali psichiche di ordine superiore. In ognuno di essi abbiamo pertanto un contenuto psichico (nella fattispecie un multiponibile, un concetto) originariamente posto come “uguale”, “sicuro”, “noto”, etc., che nel momento iniziale viene caratterizzato come “diverso”, “ignoto”, “apparente”, etc. a causa dell'emergere di un aspetto che dipende da una variazione di uno stato esercitato.

Il termine che riassume in sé tutti i caratteri di un contenuto nel momento iniziale di una serie vitale è “problema”, per cui possiamo affermare che all'oscillazione che si verifica nel cervello corrisponde la caratterizzazione di un contenuto come “problema”. Per indicare «il passaggio di un contenuto dai caratteri qualitativi del momento antecedente a quelli del momento iniziale e intermedio (di ordine superiore)» Avenarius adopera quindi l'espressione «problematizzazione»<sup>431</sup>.

Dopo il momento intermedio (il cui svolgimento varia a seconda che si proceda per patrocinio, acquisizione o scambio), nel momento finale otteniamo nuovamente un contenuto caratterizzato come “uguale”, “noto”, sicuro”, etc. L'espressione che comprende tutti i caratteri detenuti da un contenuto nel momento finale è “soluzione”. Gli elementi che compaiono alla fine della serie sono quindi caratterizzati come “soluzioni del problema”, mentre il passaggio «dai caratteri qualitativi del momento intermedio a quelli del momento finale» viene definito da Avenarius «deproblematizzazione»<sup>432</sup>.

Nella *Kritik* i fenomeni di sostituzione, ossia le serie vitali psichiche di ordine superiore, sono dunque descritti in termini di problematizzazione e deproblematizzazione.

Al di là di queste annotazioni lessicali, quel che ci interessa è che per Avenarius «dalla diversità individuale all'interno della totalità delle precondizioni sistematiche [ossia della differente preparazione] risulta che determinati problemi e soluzioni sono adatti a determinate individualità – siano esse di persone, popoli o epoche»<sup>433</sup>. In altri termini, «quale conseguenza delle differenze individuali nelle precondizioni sistematiche, è pensabile»: da un lato «che i contenuti che avviano la serie vitale di ordine superiore, ovvero che sono caratterizzati come “incomprensibili”, etc. siano individualmente del tutto diversi»<sup>434</sup>; e dall'altro «che il contenuto “problematizzato” presso individui diversi, popoli diversi, o periodi storici diversi trovi la sua deproblematizzazione attraverso contenuti diversi»<sup>435</sup>. Ma non basta, infatti «dalla diversità delle precondizioni sistematiche del sistema C in periodi diversi della sua evoluzione deriva anche che per lo stesso individuo in tempi diversi cose diverse possono essere poste come “problemi”, e rispettivamente come “soluzioni” di uno stesso “problema”»<sup>436</sup>.

In altre parole, se i multiponibili psichici dipendono da stati esercitati, ovvero da pratiche di cui il sistema dispone in quanto fanno parte del suo esercizio, allora la loro applicabilità muterà sia al mutare dell'esercizio stesso, che a seconda del rapporto da questi intessuto con le altre forme di preparazione, in quanto l'esercizio è comunque solo *un* fattore dell'insieme di condizioni che

---

<sup>431</sup> *Kritik*, vol. II, p. 227.

<sup>432</sup> *Ibid.*

<sup>433</sup> *Kritik*, vol. II, p. 260.

<sup>434</sup> *Kritik*, vol. II, p. 261.

<sup>435</sup> *Kritik*, vol. II, p. 262.

<sup>436</sup> *Kritik*, vol. II, p. 264.

determina quale attività cerebrale, e con essa quale contenuto multiponibile, vengono realizzati dal sistema.

Questa connotazione individuale nell'uso dei multiponibili è assolutamente incompatibile con la funzione e il significato logico dei concetti. Infatti, mentre l'applicazione di questi ultimi alla realtà o l'analisi dei loro rapporti reciproci richiedono una valenza indipendente dall'*hic et nunc* di chi formula il giudizio, per i multiponibili psichici è invece assolutamente impensabile un'applicazione slegata da quell'insieme irripetibile di condizioni individuali che è la preparazione del sistema. E questo da un lato perché il multiponibile psichico stesso, nella sua costituzione, dipende da una delle forme di preparazione del sistema, ovvero dagli stati esercitati di quest'ultimo; e dall'altro perché è la preparazione del sistema a determinare quale stato è in grado di concludere la serie vitale di ordine superiore, stabilendo così quale concetto fornisce la deproblematizzazione cercata.

Pertanto, dal fatto che per un certo individuo in un certo momento un multiponibile funga da soluzione di un problema, si può dedurre solo che, in quel caso determinato, lo stato cerebrale parallelo permette la conclusione della serie vitale. Ma ciò non consente di stabilire se tale multiponibile può costituire la soluzione dello stesso problema per lo stesso individuo in tempi diversi o per altri individui. Ovvero «dalla variabilità delle precondizioni sistematiche si ottiene infine che: in generale, dalla caratterizzazione di un contenuto di asserzione univocamente determinato quale “conoscenza”, o ancora dalla “verità”, “certezza”, “ovvietà”, “evidenza” etc. che possono a loro volta caratterizzare la “conoscenza”, non si può dedurre la sostenibilità [*Haltbarkeit*] della sua funzione di conclusione di una serie vitale di ordine superiore, e rispettivamente del suo carattere di “conoscenza”»<sup>437</sup>.

Il termine “*Haltbarkeit*”, che compare in questa citazione, ha un ruolo chiave nella psicofisiologia della conoscenza disegnata nella *Kritik*. Infatti, se ai multiponibili non si può ascrivere alcuna valenza universale, se essi non possono entrare in alcun discorso sulla correttezza dei nostri contenuti psichici, allora pare impossibile giungere a definire tramite una teoria dei multiponibili cosa sia la conoscenza. Nessun discorso che si muova *su un piano psicologico* sembrerebbe cioè capace di indicare quali sono i criteri per valutare ed eventualmente correggere il nostro sapere, perché ogni multiponibile, in quanto formazione *psichica*, possiederebbe esclusivamente una valenza individuale.

Proprio partendo dal concetto di *Haltbarkeit* possiamo invece spiegare come sia possibile per Avenarius elaborare una *psicologia della conoscenza* che sia in grado non solo di dirci come funzionano effettivamente i nostri processi cerebrali e psichici, ma anche di valutarne l'efficacia a fini conoscitivi.

---

<sup>437</sup> *Kritik*, vol. II, p. 265.

### 11.4.3 L'*Haltbarkeit*

Finora quando abbiamo incontrato il termine "*Haltbarkeit*" l'abbiamo tradotto con l'italiano "sostenibilità", privilegiando con ciò il significato che l'espressione tedesca assume quando si parla di idee, opinioni, etc. In campo psichico, riferita ai contenuti di coscienza, l'"*Haltbarkeit*" indica infatti la sostenibilità intesa come possibilità di portare avanti le proprie idee, di difenderle, di considerarle vere.

Secondo tale accezione, l'*Haltbarkeit* potrebbe però essere scambiata con un concetto dal significato logico. Un contenuto psichico sarebbe cioè sostenibile nella misura in cui esso è fondato, legittimato, convalidato logicamente. Per non cadere in questo errore dobbiamo invece considerare anche gli altri significati del termine. L'*Haltbarkeit* come concetto psichico, come sostenibilità di un'idea, si fonda infatti non sulla validità logica, ma sull'*Haltbarkeit* come concetto fisiologico, intesa quindi come "conservabilità", "durevolezza", "resistenza", etc. degli stati del cervello.

Per Avenarius la conservabilità di uno stato cerebrale per un singolo individuo, per un gruppo o, più in generale, per l'intera specie umana consiste nella possibilità che questo stato risponda in modo *duraturo* ad un determinato stimolo, che esso sia *stabilmente* in grado di riequilibrare una data differenza vitale. Sappiamo infatti che ogni stato finale che è stato eseguito dal cervello per elaborare uno stimolo rappresenta una pratica che può essere messa nuovamente in atto dal cervello – in forma più o meno modificata – nel momento in cui si presentino altri stimoli. In particolare, nella misura in cui il sistema può continuare ad eseguire *lo stesso* stato per elaborare i nuovi stimoli, tale stato risulta *conservabile* (sia nel senso che esso perdura inalterato, non andando incontro a modifiche, sia nel senso che, venendo costantemente applicato, esso ha modo di essere consolidato dall'esercizio); viceversa, quanto più il sistema è costretto a modificare uno stato per poter elaborare tramite esso i nuovi stimoli, e quindi quanto meno esso adopera *lo stesso* stato, tanto meno quest'ultimo è conservabile, da un lato perché mutando non si mantiene inalterato, e dall'altro perché non venendo esercitato in modo costante esso finisce per svilupparsi negativamente.

Poiché da ogni stato finale dipende un multiponibile psichico, quando uno stato è capace in modo duraturo, per uno o più uomini, di elaborare una certa differenza vitale, ad esso corrisponde un multiponibile psichico che si presenta costantemente, per ognuno di quegli uomini, come conclusione di una serie vitale psichica, ossia come "soluzione" *sostenibile* di quel "problema".

La funzione dei multiponibili cerebrali e psichici può essere quindi considerata: tanto in relazione a un caso in particolare, a seconda del fatto che *in base alla totalità delle precondizioni sistematiche* essi siano o meno in grado di condurre alla conclusione della serie vitale in quel singolo caso; quanto in generale, ossia valutando se essi sono in grado di assolvere a tale compito non solo per un singolo uomo e in un singolo caso, ma per una pluralità di uomini e in modo

continuativo.

Mentre dal primo punto di vista la funzione dello stato cerebrale viene valutata esclusivamente in quanto esso costituisce una risposta momentanea di fronte a una minaccia alla conservazione del sistema, dal secondo punto di vista lo stato cerebrale viene valutato anche in base al suo costituire o meno una pratica consolidata del sistema, in grado di far parte in pianta stabile del suo esercizio. Uno stato duraturo è cioè uno stato che, oltre a servire alla conservazione del sistema, e proprio in quanto serve in modo *continuativo* alla conservazione del sistema, rappresenta anche un passo avanti nell'adattamento di esso all'ambiente, perché significa che il sistema *ha imparato* ad elaborare un determinato stimolo, lo ha fatto suo, in quanto non ha più bisogno ogni volta di dare vita a una nuova e diversa attività per riequilibrarlo. Allo stesso modo un multiponibile psichico che fornisce la soluzione ad un dato problema non solo in un singolo caso, ma che si presenta in modo costante e duraturo come la risposta a quel problema, rappresenta non solo una soluzione a un determinato interrogativo, ma anche un passo avanti nell'evoluzione delle nostre conoscenze.

Pur non potendo valutare l'applicazione dei nostri multiponibili in base a un ideale logico di correttezza, possiamo dunque osservare se essi rispondono o meno al concetto di *Haltbarkeit*, valutandoli cioè da un punto di vista psicofisiologico a seconda della loro efficacia a fini conservativi ed evolutivi. I nostri concetti sono sostenibili non se sono genericamente “*veri*” (una parola che può significare qualunque cosa), ma se dipendono da stati cerebrali che si *conservano* in quanto *adatti* a rispondere agli stimoli provenienti dall'ambiente. I nostri concetti vengono quindi valutati a partire dalla conservazione del cervello, a partire dal suo progressivo adattamento all'ambiente. A questa valutazione non può però essere assegnata una validità assoluta, proprio perché l'evoluzione è un processo ancora aperto, per cui multiponibili che sono sostenibili per un individuo, un'epoca o un popolo, possono comunque venire scalzati da altri nel corso dello sviluppo a venire.

Stabilito che l'evoluzione delle nostre conoscenze dipende dall'evolversi del nostro cervello tramite il suo adattamento all'ambiente, comprendiamo quali sono, secondo Avenarius, i compiti che si presentano allo studioso o, meglio, allo psicologo che si occupi del problema della conoscenza. Egli deve infatti in primo luogo indagare i meccanismi fisiologici e psicologici responsabili di tale evoluzione, e in secondo luogo ricostruire come le nostre conoscenze si sono effettivamente evolute nel corso del tempo.

La prima ricerca, più strettamente gnoseologica, non offre ancora una valutazione delle nostre conoscenze perché pone tutte le idee partorite dall'uomo su un unico piano in quanto manifestazioni degli stessi processi fisiologici e psicologici. Tale è la prospettiva adottata dalla *Kritik*, in cui Avenarius, per illustrare i meccanismi evolutivi del sistema C, raccoglie e mette insieme

indifferentemente esempi tratti da epoche e culture diverse, brani di filosofi, scienziati, poeti, frasi ascoltate dai bambini, notizie tratte dai giornali, etc.

Il secondo tipo di ricerca, più prettamente storica, è contenuta invece principalmente nel *Weltbegriff*, dove Avenarius ricostruisce il modo in cui le conoscenze dell'uomo si sono sviluppate dall'alba dei tempi fino alla modernità basandosi sui meccanismi evolutivi individuati nella *Kritik*. Anche in questo caso non si può parlare ancora di una vera e propria valutazione delle conoscenze umane, in quanto tutte le idee che si sono avvicendate nel corso della storia sono comunque considerate come momenti di un percorso, rese necessarie dai processi fisiologici che sono alla base dell'evoluzione teoretica dell'uomo.

Solo una volta compreso in che modo si evolvano le conoscenze umane dal punto di vista psicofisiologico e storico, lo studioso può indicare quali sono i criteri che esse dovrebbero soddisfare per essere perfettamente e definitivamente *haltbar*. Proiettando in avanti il processo di evoluzione umana sulla base di quanto sappiamo circa la direzione che esso segue, diviene infatti possibile chiarire qual è il fine – se non altro da un punto di vista biologico – “ideale”<sup>438</sup> cui tendono le nostre conoscenze, ottenendo così una misura rispetto a cui valutare anche il sapere attuale, che ci permetta di comprendere quale parte di esso è effettivamente al servizio di una duratura conservazione dell'uomo, e quale parte di esso è invece destinata all'abbandono a causa dello sviluppo negativo.

Il nostro compito nel prosieguo di questo capitolo è quindi innanzitutto mostrare il modo in cui Avenarius ricostruisce i meccanismi secondo cui si evolvono le nostre conoscenze. Per cui, se fino ad ora abbiamo analizzato cosa sono e come vengono applicati i multiponibili, adesso dobbiamo osservare come mutino nel corso del tempo tanto i multiponibili, quanto la loro applicazione, sviluppandosi in direzione di una sempre maggiore sostenibilità, di una sempre più duratura conservabilità, di un sempre più perfetto adattamento all'ambiente.

## **11.5 L'evoluzione dei multiponibili**

### **11.5.1 I momenti intermedi come mediazioni perfette**

Prima di osservare il modo in cui i multiponibili si sviluppano nel corso della vita individuale e collettiva vogliamo analizzare come si evolvono le modalità attraverso cui essi vengono applicati. Dato che i multiponibili fanno parte delle serie vitali cerebrali e psichiche di ordine superiore, non

---

<sup>438</sup> Il fatto che l'ideale conoscitivo per Avenarius vada inteso in senso biologico sarà chiarito meglio al termine della disamina dello sviluppo dei multiponibili cerebrali e psichici. Cfr. *infra*, pp. 216 sgg.

vogliamo cioè concentrarci sulle modifiche che essi subiscono alla conclusione di queste serie, ma sul percorso che conduce a tale conclusione. In altri termini, quel che dobbiamo ora analizzare è il modo in cui i momenti intermedi di queste serie vitali mutano nel corso del tempo.

Il momento intermedio di una serie vitale di qualsiasi ordine è costituito dalle variazioni attraversate da un sistema parziale dall'inizio dell'oscillazione fino alla sua conclusione. Ciò non significa però che tali variazioni siano tutte necessarie alla rimozione della differenza vitale. Piuttosto, accanto a variazioni che servono effettivamente a giungere alla conclusione della serie, vi saranno anche delle variazioni accessorie, superflue, le quali possono sia caratterizzare solo un singolo caso in cui viene eseguita la serie, che essere ripetute in un numero più o meno grande di casi.

In particolare Avenarius scrive che quegli «stati, che sono stati introdotti in una serie vitale di ordine superiore grazie alla loro preparazione, ma che non rimuovono la differenza vitale di ordine superiore, e per questo non possono neanche concludere la serie vitale, sono – in questo senso – insostenibili [*unhaltbar*]»<sup>439</sup>.

Come possiamo presagire da quanto detto nel paragrafo precedente, il problema è quello di mostrare in che modo questi stati insostenibili vengono eliminati dal decorso delle serie vitali.

Innanzitutto, per comprendere come si sviluppino le serie vitali, dobbiamo ricordare che ognuna delle variazioni che compongono o che possono comporre il momento intermedio ha un determinato tempo di realizzazione. Questo significa che ogni volta che una data serie vitale viene ripetuta, poiché il sistema ha una differente preparazione (ad esempio si trova in fasi diverse del suo sviluppo, v'è una condizione patologica temporanea, etc.), cambiano i tempi di realizzazione delle variazioni del momento intermedio, e con ciò anche l'effettiva composizione della serie.

Tutto ciò ci interessa però solo perché influisce sull'evoluzione della serie. In particolare dobbiamo quindi tenere presente che la ripetizione di una variazione, ovvero il suo esercizio, *tende* a ridurre il tempo necessario alla sua realizzazione. Pertanto, se una serie vitale viene eseguita più volte, alcune delle variazioni che compongono il suo momento intermedio vengono ripetute, acquisendo *in generale* una maggiore velocità di realizzazione. Dunque, nella misura in cui queste variazioni diventano via via più rapide, esse vengono realizzate *prima* di altre variazioni che nei casi passati le precedevano, e che ormai sono in grado di sopravanzare in quanto a tempo di realizzazione.

Ora, le variazioni che si ripetono ad ogni esercizio di una serie non possono che essere quelle necessarie alla rimozione della differenza vitale, piuttosto che le accessorie. La serie non può infatti concludersi senza che siano state realizzate tutte le variazioni essenziali. Esse debbono essere

---

<sup>439</sup> *Kritik*, vol. I, p. 282.

sempre eseguite, al contrario di ciò che accade per quelle superflue, che a seconda dei casi possono verificarsi o meno. Da ciò deriva che le variazioni necessarie alla conclusione della serie sono in generale anche le più esercitate, quelle che col tempo acquisiscono una velocità di realizzazione maggiore rispetto alle superflue. Conseguentemente, le variazioni necessarie alla conclusione della serie nel corso dell'evoluzione tendono a realizzarsi prima di quelle accessorie. Ma se le variazioni che pongono fine alla serie vengono realizzate prima di quelle che non sono necessarie allo scopo, allora la serie giunge alla sua conclusione senza che quelle inutili abbiano modo di realizzarsi. Accade così che le variazioni superflue col tempo vengano escluse dalla serie, facendo sì che il momento intermedio si limiti in modo sempre più esclusivo a quelle variazioni che sono essenziali per la conclusione della serie.

Considerando dunque che l'esercizio ripetuto di una serie vitale fa sì che il momento intermedio si riduca progressivamente alle variazioni indispensabili, e dato che queste ultime vengono realizzate sempre più velocemente, tanto da succedersi immediatamente l'una all'altra, allora possiamo dire che grazie all'esercizio la serie tende a diventare più «breve»<sup>440</sup>, più «densa»<sup>441</sup> e più «efficiente»<sup>442</sup>.

Un momento intermedio così sviluppato, ovvero tale da avere un numero minimo di variazioni e una durata minima, essendo capace di rimuovere la differenza vitale nel modo più rapido ed efficace possibile, viene definito da Avenarius «mediazione perfetta [*vollkommene Vermittlung*]]»<sup>443</sup>. Possiamo quindi affermare che, «nella misura in cui a un sistema C vengono concessi possibilità di svilupparsi e tempo per modificare la serie vitale, le variazioni intermedie di questa [...] acquistano sempre più il significato di mediazioni perfette»<sup>444</sup>.

Questa affermazione non vuole però significare che al termine del suo sviluppo, *ogni* volta che una serie viene eseguita, essa si presenta anche come una mediazione perfetta. Dire che il momento intermedio col tempo tende a diventare una mediazione perfetta significa principalmente dire che la serie “in potenza” viene raffinata, ovvero che quell'insieme di pratiche consolidate dall'esercizio di cui il sistema dispone e che può eventualmente eseguire diviene più rapido, efficiente, etc. Quando però il sistema è chiamato a mettere in atto tale serie, quando si deve applicare questo insieme di pratiche alla soluzione di un determinato stimolo, oltre all'esercizio entrano in campo molti altri fattori, tra cui tutte le altre forme di preparazione, per cui la serie “in concreto” può approssimarsi o meno alla mediazione perfetta.

Certo, se consideriamo quel che accade nella maggioranza dei casi, dove l'esercizio è alla lunga

---

<sup>440</sup> *Kritik*, vol. I, p. 168.

<sup>441</sup> *Kritik*, vol. I, p. 169.

<sup>442</sup> *Kritik*, vol. I, p. 173.

<sup>443</sup> *Ibid.*

<sup>444</sup> *Kritik*, vol. I, p. 174.

determinante, possiamo dire che *di regola* anche le serie “in concreto” col tempo si avvicinano sempre più a mediazioni perfette. Per cui l'affermazione di Avenarius sopra citata, secondo cui i momenti intermedi delle serie vitali si avvicinano sempre più a mediazioni perfette, può essere interpretata sia nel senso di un progressivo perfezionamento delle serie *eseguibili* da un sistema, che nel senso di un progressivo perfezionamento – in generale – delle serie da esso effettivamente *eseguite*.

Se adesso osserviamo il modo in cui questo perfezionamento si riflette sul versante psichico, vediamo che, «quando ad un insieme di serie vitali *dipendenti* vengono accordati tempo e capacità di evoluzione sufficienti alla variazione, le serie si compongono sempre più esclusivamente di quegli elementi che sono indispensabili per l'esecuzione di una conclusione veloce, semplice e inevitabile»<sup>445</sup>. Un esempio di tale evoluzione si ha nell'apprendimento delle lingue straniere, dove l'aumento progressivo dell'esercizio nel corso del tempo fa sì che venga saltato un «elemento intermedio, quale la parola nella lingua madre», così che mentre «prima si “traduceva” “ciò che si voleva dire”, successivamente il “pensiero” è trasposto immediatamente in termini stranieri»<sup>446</sup>.

### 11.5.2 Gli stati del sistema come costanti perfette

Parlando degli stati finali del sistema in quanto multiponibili avevamo iniziato col sottolineare che essi sono originariamente condizionati da ciò che maggiormente si ripete in una data combinazione dell'ambiente, nel senso che tra tutti gli elementi che costituiscono quest'ultima – i quali sono tutti delle *possibili* condizioni di variazione per il sistema – quelli che per primi diventano delle *effettive* condizioni di variazione sono quei componenti che si ripetono con più frequenza.

Avenarius rileva però che, se anche è vero che tali stati originari sono condizionati da ciò che maggiormente si ripete nell'ambiente, non è detto che siano «interamente ed esclusivamente» dipendenti da esso<sup>447</sup>. In primo luogo, non è detto che gli stati originari siano *interamente* dipendenti da ciò che maggiormente si ripete nell'ambiente in quanto, se consideriamo *tutti* gli elementi che ritornano con più frequenza in una combinazione dell'ambiente, *tutti* gli aspetti comuni ad una determinata classe di fenomeni, non necessariamente essi sono tutti immediatamente delle effettive condizioni di variazione per il sistema. In secondo luogo, gli stati non saranno condizionati *esclusivamente* da ciò che maggiormente si ripete, in quanto alla costituzione degli stati del cervello non concorre solo l'esercizio, il quale è funzione della ripetizione degli stimoli, ma anche altre forme di preparazione.

---

<sup>445</sup> *Kritik*, vol. II, p. 304. Il corsivo è mio.

<sup>446</sup> *Kritik*, vol. II, p. 305.

<sup>447</sup> *Kritik*, vol. I, p. 175.

Dobbiamo pertanto assumere che ogni multiponibile è inizialmente condizionato in parte da ciò che maggiormente si ripete in una combinazione di componenti dell'ambiente (e che pertanto esercita il sistema), e in parte da elementi che: o sono parte di quelle combinazioni dell'ambiente, ma non si ripetono costantemente in esse, o non sono affatto condizionati dall'ambiente, dipendendo piuttosto da altre forme di preparazione del cervello. Se chiamiamo questi due tipi di elementi «mescolanze [*Zumischungen*]», possiamo dire che in un multiponibile «vi saranno tante più mescolanze non condizionate da ciò che maggiormente si ripete: da un lato quanti più tipi e forme di preparazione vengono assunti come concorrenti alla determinazione dello stato finale realizzantesi, e dall'altro quanto più piccolo è il numero di casi esercitanti»<sup>448</sup>, ovvero quanto meno l'organismo ha avuto modo di esercitarsi conformemente a ciò che maggiormente si ripete.

In particolare l'incidenza delle “mescolanze” è maggiore: «[1] quanti più stati formali non appartenenti a ciò che maggiormente si ripete sono innati nel sistema C (sia per la trasmissione di peculiarità individuali sviluppate dagli antenati, sia per insorgenze proprie verificatesi prima della nascita); [2] quanto più è giovane il sistema C (ovvero quanto meno esposto a condizioni di variazione poste dall'ambiente [...]); e [3] quanto più la cerchia sociale a cui è assegnato il sistema C (famiglia, comunità, tribù, popolo, stato, chiesa) ha conservato e [...] ancora tramanda delle forme di variazione che non sono condizionate da ciò che maggiormente si ripete»<sup>449</sup>.

Abbiamo pertanto una situazione di partenza in cui i multiponibili sono in un certo senso “impuri”, in quanto non corrispondono esattamente – ovvero interamente ed esclusivamente – a ciò che maggiormente si ripete in una combinazione dell'ambiente. Dal punto di vista psichico questo significa che un concetto (inteso sempre come formazione psicologica, dipendente *direttamente* dalla preparazione del cervello e *indirettamente* dall'ambiente) che corrisponde a una molteplicità di fenomeni affini, da un lato non contiene tutti i tratti comuni a questi fenomeni, e dall'altro contiene elementi che o non sono comuni a *tutti* loro, ma caratterizzano solo *alcuni* di essi, o non dipendono *affatto* da tali fenomeni.

Adesso dobbiamo osservare come nel corso dello sviluppo del cervello questa situazione si evolva in direzione di una sempre maggiore durevolezza degli stati cerebrali e sostenibilità dei rispettivi concetti, purificandosi da quelle “mescolanze” che non dipendono dall'ambiente o che non dipendono da ciò che in esso maggiormente si ripete. Per prima cosa analizzeremo però come avvenga questo perfezionamento dal punto di vista dell'ambiente, ovvero come il continuo rapporto con esso avvicini gli stati cerebrali e i concetti a una sempre maggiore durevolezza e sostenibilità. Lasciemo invece a un momento successivo la trattazione di come sia possibile l'eliminazione di

---

<sup>448</sup> *Kritik*, vol. I, p. 176.

<sup>449</sup> *Kritik*, vol. I, p. 177.

quei tratti dei multiponibili che non dipendono affatto dall'ambiente, e che quindi non sono nemmeno eliminabili grazie al rapporto con esso.

Innanzitutto dobbiamo tenere presente che, anche se i componenti dell'ambiente non diventano *tutti insieme* delle *effettive* condizioni di variazioni per il cervello, se non sommergono contemporaneamente il sistema di stimoli, è pur vero che, col passare del tempo, un numero sempre maggiore di elementi da *possibili* condizioni di variazione divengono *effettive* condizioni di variazione.

Come sappiamo i nuovi stimoli possono essere elaborati dal sistema solo in quanto determinano il ripetersi più o meno modificato di stati già esercitati. Questo significa che, se inizialmente una *possibile* condizione di variazione non è *effettiva* in quanto non v'è uno stato esercitato di cui essa può determinare la ripetizione, mano a mano che il cervello sviluppa nuovi stati a partire da modifiche di altri in suo possesso, aumentano le probabilità che uno stimolo incontri nel cervello uno stato che è in grado di attivare, diventando così una effettiva condizione di variazione. Detto altrimenti, con lo sviluppo del cervello – e quindi con la differenziazione e specializzazione dei suoi sistemi parziali e con l'aumento di pratiche in suo possesso – aumentano le capacità di ricezione del sistema, perché esso diviene modificabile anche da stimoli che prima non notava nemmeno, nel senso che non erano per lui effettive condizioni di variazione. Per questo motivo Avenarius afferma che l'esercizio consente una percezione sempre più accurata, «aumentando le componenti dipendenti da una combinazione dell'ambiente»<sup>450</sup>, ovvero facendo sì che il cervello diventi sensibile a un numero crescente di dati, dettagli, differenze provenienti da una determinata classe di fenomeni.

Quando il sistema elabora questi nuovi stimoli esso mette alla prova la durevolezza dei suoi stati, delle sue risposte alle oscillazioni provenienti dall'ambiente. In particolare, se uno stimolo viene elaborato dallo *stesso* stato di cui il sistema dispone, tale stimolo incrementa l'esercizio dello stato eseguito, confermandone la durevolezza e rafforzandone la conservabilità. Quando invece lo stimolo *non* viene equilibrato dallo *stesso* stato con cui in precedenza era stato elaborato – vuoi perché tale stato viene realizzato in forma modificata, per cui non è più *lo stesso*, vuoi perché viene impiegato direttamente un altro stato – allora l'*Haltbarkeit* dello stato viene messa in discussione, o perché esso non si conserva invariato, o perché esso non si conserva affatto, subendo uno sviluppo negativo in mancanza di esercizio.

Quando abbiamo parlato dell'applicazione dei multiponibili, abbiamo visto che le variazioni degli stati esercitati che ritornano costantemente portano alla lunga all'acquisizione di nuovi stati da parte del sistema, mentre le variazioni che non ritornano costantemente vengono semplicemente

---

<sup>450</sup> *Kritik*, vol. I, p. 179.

tralasciate, grazie al meccanismo del cosiddetto “scambio”. Dal punto di vista dell'*Haltbarkeit*, questo significa che i nuovi stimoli che fanno entrare in crisi la conservabilità degli stati cerebrali col tempo: o perdono il significato di condizioni di variazione, in quanto il sistema non “si interessa” più a loro, “concentrandosi” invece su ciò che rimane costante; oppure restano delle condizioni di variazione per il sistema, ma in loro risposta viene sviluppato un nuovo stato che è in grado di elaborarle in modo *duraturo*<sup>451</sup>. In entrambe i casi l'*Haltbarkeit* degli stati del sistema – dopo aver vacillato – viene rafforzata, dal momento che adesso il sistema ha: o un *nuovo* stato che può perdurare immutato in quanto risposta adeguata a quei nuovi stimoli; o un *vecchio* stato che può perdurare immutato in quanto quei nuovi stimoli sono stati declassati a insignificanti e quindi non sono più in grado di modificarlo.

Ora, se consideriamo *tutti* gli elementi di una determinata combinazione dell'ambiente (ovvero tutte gli aspetti, individuali o comuni che siano, di una classe di fenomeni affini), dobbiamo immaginare che, mano a mano che questi elementi divengono *effettive* condizioni di variazione, essi si rivelano o degli elementi costanti, che quindi variano in modo continuo il sistema e danno vita all'acquisizione di nuovi stati da parte di esso, o degli elementi incostanti, che quindi il sistema tralascerà e ignorerà, in favore degli elementi costanti.

Così facendo, a quella determinata combinazione dell'ambiente, a quella classe di fenomeni, corrisponderà sempre più un insieme di stati che sarà: 1) condizionato da *tutto* ciò che in essi maggiormente si ripete (in quanto *tutti* gli elementi che si ripetono sono progressivamente diventati effettive condizioni di variazione e sono stati *acquisiti* dal sistema); 2) condizionato *esclusivamente* da ciò che in essi maggiormente si ripete (in quanto gli elementi non ripetentesi cadono uno ad uno vittima del meccanismo dello scambio); con il risultato che 3) quegli stati debbono essere posti *inevitabilmente e invariabilmente* ogni volta che si presenta uno dei componenti dell'ambiente che fanno parte di quella combinazione, uno dei membri di quella classe di fenomeni.

Infatti, se degli stati del sistema corrispondono esclusivamente a tutto ciò che si ripete nei membri di una classe di fenomeni, allora ogni volta che si presenta uno dei fenomeni di tale classe, possedendo esso i tratti comuni a tutti i membri della classe, il cervello potrà applicare esattamente e senza modifiche i suddetti stati esercitati che sono atti ad elaborare gli stimoli derivanti da quei tratti comuni.

Un tale «stato» – «che in relazione ad una combinazione dell'ambiente  $R_x$  univocamente determinata, per il maggior numero pensabile di casi di posizione di  $R_x$  e [di posizione] delle serie vitali (di ordine superiore) condizionate da  $R_x$ , [...], per il periodo più lungo possibile, è ponibile invariabilmente come stato finale, e dunque in relazione a  $R_x$  è dotato della maggiore ponibilità

---

<sup>451</sup> Cfr. *ibid.*

possibile» – viene definito da Avenarius «*costante perfetta* del sistema C»<sup>452</sup>. Una costante perfetta è quindi uno stato cerebrale, una pratica del sistema che può essere eseguita *senza modifiche* per elaborare gli stimoli provenienti da una data classe di fenomeni nel maggior numero di casi pensabile in cui essi si presentano.

Se gli stati esclusivamente condizionati da tutti gli elementi che maggiormente si ripetono in una data combinazione dell'ambiente sono quelli che possono essere posti invariabilmente in ogni caso in cui si presenta uno dei membri di tale combinazione, essi sono anche delle costanti perfette del sistema rispetto a tale combinazione, in quanto: da un lato nessun elemento della combinazione in questione può modificarli (perché, se è un elemento costante, fa già parte di quello stato, mentre, se è incostante, si è già rivelato indifferente per esso); e dall'altro ogni elemento della combinazione in questione è elaborabile tramite quegli *stessi* stati, così che essi si ripetono costantemente, esercitandosi e conservandosi immutati nel sistema. Il che significa che, poiché le costanti perfette sono stati del sistema che non possono essere ulteriormente variati dal confronto con l'ambiente, esse sono anche stati dotati della massima conservabilità e durevolezza.

Ora, dal momento che la condizione di questo progressivo perfezionamento degli stati del sistema – ovvero del loro avvicinarsi a stati condizionati esclusivamente da tutto ciò che maggiormente si ripete in una combinazione dell'ambiente – è l'esercizio (sia in quanto esso rende possibile l'insorgere di sempre nuove condizioni di variazione *effettive*, sia in quanto responsabile della conservazione degli elementi costanti e dell'omissione degli elementi incostanti), e dal momento che l'esercizio aumenta quante più occasioni si hanno di eseguire gli stati del sistema, allora comprendiamo perché Avenarius afferma che «l'avvicinarsi degli stati finali a *costanti perfette* deve essere presupposto come funzione dello spazio e del tempo»<sup>453</sup>.

Con il passare del tempo e con l'ampliamento dell'ambiente con cui l'individuo è in relazione, aumentando le condizioni di variazione effettive e le occasioni in cui l'individuo esegue e mette alla prova i suoi stati, aumenta infatti l'esercizio, facendo così progredire il meccanismo di inclusione degli elementi costanti e di esclusione degli elementi incostanti, ovvero il processo di perfezionamento degli stati.

### **11.5.3 I multiponibili psichici come costanti perfette**

Per comprendere meglio come funzioni il meccanismo di avvicinamento degli stati del sistema a costanti perfette possiamo osservare il modo in cui questo processo si presenta sul versante psichico, possiamo cioè osservare come «i multiponibili dipendenti si avvicinino da un qualsivoglia

---

<sup>452</sup> *Kritik*, vol. I, p. 183.

<sup>453</sup> *Kritik*, vol. I, p. 186.

valore iniziale a una ponibilità senza eccezioni e senza variazioni, ovvero a “concetti generali” di qualsivoglia ordine contraddistinti dalla maggiore sostenibilità pensabile»<sup>454</sup>.

Come abbiamo anticipato, se gli stati del sistema sono originariamente condizionati da ciò che maggiormente si ripete in una determinata combinazione dell'ambiente, ma non sono *esclusivamente* dipendenti da *tutto* ciò che maggiormente si ripete, allora i paralleli multiponibili psichici si presentano inizialmente come dei contenuti che dipendono sì dagli aspetti comuni a una classe di fenomeni, ma non dipendono da *tutti* gli aspetti comuni ai membri di questa, né *solo* da essi, in quanto contengono anche dei tratti che derivano o da peculiarità di singoli componenti dell'ambiente, o da forme di preparazione del sistema indipendenti dall'ambiente.

Lasciando da parte, come in precedenza, il problema della purificazione dei multiponibili dagli elementi dipendenti non dall'ambiente ma da peculiari forme di preparazione del sistema, possiamo considerare come esempio della condizione di partenza appena descritta il caso di un bambino che dalla visione di gatti, cani, cavalli, etc. ha sviluppato un multiponibile, cui corrisponde l'asserzione “bau”. Questo concetto viene cioè posto dal bambino in risposta agli stimoli provenienti da un insieme di oggetti che hanno in comune una determinata impressione visiva, quella delle quattro zampe, la quale è pertanto in grado di esercitare il cervello più e prima di altri stimoli provenienti dalla stessa classe di fenomeni. A questo multiponibile possono essere però legati anche tratti che non sono quelli che *maggiormente* si ripetono in quell'insieme di animali: ad esempio il verso “bau” che viene usato dal bambino per indicare l'intera categoria, non appartiene al gatto e al cavallo. Così come non è detto che esso contenga *tutti* i tratti che maggiormente si ripetono in quell'insieme di animali: il multiponibile non è infatti condizionato dal fatto che tutti quegli animali sono mammiferi.

In questo senso possiamo dire che tale multiponibile rappresenta solo «un valore iniziale [...] a partire dal quale si determina un'evoluzione: la “generalità” e “necessità” di questa “conoscenza” al momento non significano nient'altro che una caratteristica “preferita” dal “pensiero spontaneo”, la cui posizione non ci permette di decidere nulla circa la sua sostenibilità o insostenibilità, ovvero niente circa l'eventuale maggiore ponibilità pensabile della “conoscenza” così caratterizzata»<sup>455</sup>. Tale multiponibile, che *per il bambino è già* una conoscenza sicura e generale, deve cioè essere messo alla prova dello sviluppo, per vedere se esso è effettivamente sostenibile o, meglio, per far sì che esso si evolva in direzione di una sempre maggiore sostenibilità.

Sappiamo che il principale fattore di sviluppo dei multiponibili è l'emergere di sempre nuovi elementi che all'interno dell'ambiente acquisiscono il significato di *effettive* condizioni di

---

<sup>454</sup> *Kritik*, vol. II, p. 306.

<sup>455</sup> *Kritik*, vol. II, p. 308.

variazione. In particolare queste nuove condizioni possono determinare delle modifiche nell'applicazione dei multiponibili, che si presentano dal punto di vista psichico sotto forma di aspetti “diversi”, “ignoti”, “problematici”, che devono essere risolti riconducendoli a qualcosa di “noto”, “uguale”.

Ad esempio, se in un primo tempo il bambino vede il pelo di gatti, cani e cavalli solo come macchie di colore, prima o poi – grazie allo sviluppo delle sue facoltà visive o, meglio, delle sue facoltà cerebrali di recezione degli stimoli visivi – egli si accorgerà di come esso sia composto da un insieme di setole. Al suo insorgere, la percezione di un pelo siffatto si presenterà al bambino come un elemento “diverso”, “ignoto”, “strano”. Dal momento però che lo stimolo corrispondente a tale elemento ritorna costantemente ogni volta che il bambino vede un gatto, un cane o un cavallo, alla lunga esso non sarà più “problematico” poiché il sistema avrà “acquisito” quella variazione.

Ciò significa che il multiponibile corrispondente a quella classe di fenomeni avrà integrato un nuovo elemento *essenziale*, un nuovo «tratto distintivo»<sup>456</sup>; per cui ciò che è “noto”, ciò che si ripete costantemente, ciò che è sostenibile per il bambino rispetto a quegli animali non è più solo il fatto che essi hanno quattro zampe, ma anche il loro avere il “pelo”.

Similmente, se in un primo momento il bambino notava solo il numero delle zampe, per cui un cane o un cavallo erano sempre “lo stesso” “bau”, qualcosa di “noto”, può accadere che col tempo anche le lunghe gambe del cavallo divengano un'effettiva condizione di variazione per il sistema, rendendo “problematica” l'applicazione del multiponibile “bau” al cavallo, nel senso che per il bambino il cavallo e il cane non sono più “lo stesso” “bau”.

Anche in questo caso l'elemento che si presenta come un incremento del vecchio insieme di stimoli è comune a un gran numero di casi, per cui alla lunga il sistema procede per acquisizione, sviluppando uno stato adatto ad elaborare tale incremento. Poiché però esso ritorna costantemente solo in alcuni membri di quella combinazione dell'ambiente, il nuovo elemento muterà sì il concetto iniziale, aggiungendovi un ulteriore tratto distintivo, ma così facendo darà vita a un secondo concetto, correlato ma disgiunto dal primo. In questo caso si verifica cioè una «“diramazione” [Besonderung] dal “concetto” iniziale»<sup>457</sup>.

In entrambe i casi appena descritti al termine dello sviluppo il nuovo e diverso elemento non è più in grado di modificare il comportamento del cervello, perché quest'ultimo dispone ormai di uno stato, di un multiponibile *ad hoc* per elaborarlo. Per cui tanto il concetto a cui è stato aggiunto un ulteriore tratto distintivo, quanto il nuovo e diverso concetto, sono dotati di una sostenibilità

<sup>456</sup> Cfr. *Kritik*, vol. II, p. 310.

<sup>457</sup> *Kritik*, vol. II, p. 311. Per distinguere questo caso dal precedente, Avenarius afferma che nel primo si sviluppa un *altro* concetto in senso «variativo», mentre nel secondo si sviluppa un *altro* concetto in senso «bivariativo», poiché per l'appunto in quest'ultimo caso il vecchio e il nuovo oltre ad essere *diversi* sono anche *due* concetti disgiunti. Cfr. *Kritik*, vol. II, pp. 310-311.

maggiore rispetto a quello iniziale.

Come il cervello si trova a confrontarsi con nuovi elementi che ritornano più o meno costantemente all'interno di una combinazione dell'ambiente, così esso può avere a che fare anche con elementi nuovi ma incostanti. Ad esempio, una volta che il bambino ha sviluppato dei multiponibili diversi per cani, gatti e cavalli, può capitare che divenga un'effettiva condizione di variazione la forma della coda dei cani: notando che un cane è senza coda, mentre un altro ne ha una lunga e folta il bambino giunge ad una problematizzazione del concetto di “cane”, si chiede cioè se quei due sono “lo stesso” animale. Poiché però i cani hanno code di forme e misure differenti, e quindi non stimolano in modo costante il sistema del bambino, i loro stimoli non inducono il suo cervello a sviluppare un nuovo stato adatto ad elaborarli, ma fanno sì che alla lunga il sistema tralasci quell'elemento variabile in favore di altri più costanti, procedendo cioè per scambio. L'elemento “diverso”, “ignoto”, “problematico” che era emerso si rivela così poco interessante, non essenziale, incapace di impedire l'applicazione o un'ulteriore problematizzazione del multiponibile “cane”<sup>458</sup>.

Anche in questo caso il concetto è stato rafforzato in seguito alla sua problematizzazione, dal momento che esso è divenuto più duraturo, più stabile, potendo essere “sostenuto” immutato anche di fronte a cani con code diverse tra loro.

Come possiamo vedere, in ciascuno dei tre casi descritti abbiamo: 1) «nel momento antecedente un multiponibile dipendente dalla ponibilità indeterminata», in quanto non è stato ancora verificato in che misura quel concetto può essere posto, e se più o meno invariato, in relazione alla classe di fenomeni da cui dipende; 2) «nel momento iniziale un multiponibile dipendente modificato con una minore ponibilità in relazione alla precedente combinazione dell'ambiente», in quanto l'elemento corrispondente al nuovo stimolo si presenta come qualcosa di “diverso”, che rende problematica l'applicazione del concetto al caso in questione; 3) e nel momento finale «un multiponibile dipendente dall'accresciuta ponibilità»<sup>459</sup>, poiché – quale che sia il concetto ottenuto al termine del processo – esso può ormai venir posto senza modifiche quando si presenta quello stimolo che in un primo tempo ne aveva messo in discussione la ponibilità.

Dunque «se e quando da dei qualsivoglia multiponibili dipendenti (“concetti”) originari – al termine di una serie vitale dipendente – attraverso una più o meno completa eliminazione di un tratto “particolare” o attraverso una più o meno completa appropriazione di un tratto “particolare” emergono nuovi [concetti], allora la combinazione dell'ambiente rispetto a cui il multiponibile dipendente (“concetto”) è ponibile diviene o più ristretta o più ampia, ma in ogni caso la

<sup>458</sup> Ovviamente in fasi successive dello sviluppo l'individuo può notare una certa costanza anche in tratti caratteristici come la coda, il pelo, il muso, sviluppando concetti adatti alle diverse razze di cani.

<sup>459</sup> *Kritik*, vol. II, p. 216.

“generalità” della sua ponibilità diviene più pura e più sostenibile [*haltbar*]]<sup>460</sup>.

Detto altrimenti: sia quando si verifica un'acquisizione, che quando si verifica uno scambio, il multiponibile che costituisce il “valore iniziale” compie un passo avanti in direzione di una maggiore sostenibilità, poiché tanto l'emergere di nuovi tratti essenziali, quanto l'estromissione di tratti non essenziali, fanno sì che il concetto rimanga invariato al porsi di tali tratti.

Nei due processi, quello dello scambio e quello dell'acquisizione, possiamo vedere due tendenze della mente umana. Infatti, mentre lo scambio costituisce la tendenza a preferire ciò che è generale, costante, a scapito di ciò che è peculiare, mutevole, l'acquisizione rappresenta l'impulso a fare propri aspetti sempre più specifici di ciò che ci circonda, ampliando il campo del nostro sapere a un numero crescente di dati. Queste due tendenze non sono però contraddittorie, dal momento che anche nel campo del particolare si può giungere a una concettualizzazione solo per quegli elementi che ritornano costantemente – seppur in un ambito via via più ristretto. In questo senso possiamo dire che la tensione verso il generale e quella verso il particolare confluiscono nel tentativo umano di spingere il generale fin dentro il particolare, di generalizzare aspetti della realtà sempre più *specifici*. Questa peculiare confluenza è ciò che determina l'evoluzione delle conoscenze umane, l'asse lungo cui si organizza l'intero sviluppo dei nostri concetti.

Ma questo impulso a generalizzare il particolare altro non è che la duplice espressione del meccanismo fisiologico dell'esercizio, il quale da un lato conserva solo ciò che si ripete, e dall'altro fa sì che sempre nuovi elementi possano condizionare *effettivamente* il sistema. Grazie al suo progressivo esercizio, cioè, il cervello da un lato lavora i dati provenienti dall'ambiente mantenendo tutto ciò che è costante, e dall'altro analizza questi dati in modo sempre più dettagliato, perché lavorandoli giunge ad una progressiva differenziazione funzionale e formale che gli permette di trasformare un numero sempre maggiore di elementi di quei dati in effettive condizioni di variazione. In altri termini, elaborando la realtà la passiamo attraverso filtri via via più sottili, sempre però procedendo alla «formazione e conservazione degli elementi dipendenti da ciò che ritorna uniformemente»<sup>461</sup>.

Grazie a quanto detto comprendiamo l'affermazione di Avenarius secondo cui «la condizione affinché un determinato valore iniziale si avvicini a una “conoscenza” [...] dalla maggiore ponibilità possibile può essere soddisfatta solo tramite la posizione di determinazioni sempre più ricche e sempre più accuratamente delimitate tra loro, che emergono da ciò che è inizialmente “conosciuto” grazie all'esercizio, ovvero grazie al crescente “raffinamento della percezione e della differenziazione”»<sup>462</sup>.

---

<sup>460</sup> *Kritik*, vol. II, p. 301.

<sup>461</sup> *Kritik*, vol. I, p. 180.

<sup>462</sup> *Kritik*, vol. II, pp. 308-309.

#### 11.5.4 Comunità umana e sviluppo dei multiponibili

Finora abbiamo visto come il continuo confronto con l'ambiente modifichi l'esercizio del sistema in direzione di un perfezionamento dei multiponibili, nel senso che questi ultimi divengono progressivamente: 1) condizionati esclusivamente ed interamente da ciò che maggiormente si ripete nella loro combinazione dell'ambiente di riferimento; 2) posti in modo sempre più costante e immutabile ogni volta che si presenta un componente dell'ambiente che fa parte di quella combinazione; 3) più durevoli e conservabili.

Adesso dobbiamo considerare che «all'“emergere di una sempre maggiore esattezza e precisione dal vago e indeterminato”, [emergere] che è caratteristico di tutto lo “sviluppo delle scienze”; al passaggio da “determinazioni concettuali poco rigorosamente delimitate” a “eleganti” “definizioni”; [al passaggio] dalla “casualità” alle “regole” e dalle “regole” alle “leggi” – in breve: al “rafforzamento” e “consolidamento” delle “conoscenze” degli individui umani l'ambiente individuale contribuisce non solo in quanto “luogo [Örtlichkeit]”, ma anche in quanto “comunità”»<sup>463</sup>. Non dobbiamo infatti dimenticare che dell'ambiente fanno parte anche gli altri uomini, i nostri simili, e che anch'essi rappresentano delle condizioni di variazione per il nostro sistema e per i nostri concetti, per cui anche il loro apporto deve essere preso in considerazione se si vuole indagare il modo in cui si sviluppano i nostri multiponibili cerebrali e psichici.

Sappiamo altresì che dire che gli altri uomini sono parte dell'ambiente, e quindi condizioni di variazioni per l'individuo, non significa tanto sostenere che essi stimolano l'individuo allo stesso modo degli altri componenti dell'ambiente (ovvero in quanto determinano delle impressioni visive, tattili, etc.), ma vuol dire che essi possono essere delle condizioni di variazione anche nella loro specificità, che come sappiamo consiste nel *significato* non solo meccanico che i loro movimenti hanno per noi. Gli altri uomini sono cioè delle condizioni di variazione per l'individuo anche e soprattutto nella misura in cui *comunicano* con lui; il mezzo peculiare attraverso cui essi stimolano il sistema C del loro prossimo (oltre a quelli tipici degli altri componenti dell'ambiente) sono proprio le asserzioni.

Per Avenarius la caratteristica fondamentale delle asserzioni da un punto di vista fisiologico è la capacità di trasmettersi da un sistema parziale all'altro fino a giungere a stimolare quella stessa parte del cervello che risponde allo stimolo proveniente dal componente dell'ambiente asserito. Detto altrimenti, se lo stimolo proveniente dal componente dell'ambiente R viene inviato al sistema parziale  $c_1$ , anche lo stimolo corrispondente all'asserzione “R” si trasmette al sistema parziale  $c_1$ , con il risultato che il componente dell'ambiente e l'asserzione per il sistema parziale  $c_1$  rappresentano la stessa condizione di variazione, nel senso che sono in grado di condizionare una

---

<sup>463</sup> *Kritik*, vol. II, p. 314.

stessa variazione all'interno di quel sistema<sup>464</sup>.

Tutto ciò ci interessa in quanto, se il sistema parziale  $c_1$  dispone di uno stato esercitato, di un multiponibile cerebrale atto all'elaborazione dello stimolo R, questo stato viene eseguito anche in corrispondenza dell'asserzione "R". Dunque nella misura in cui quest'ultima è in grado di determinare una ripetizione o una variazione di quello stato cerebrale, essa costituisce al contempo un fattore della sua evoluzione.

Poniamo quindi che un individuo M abbia uno stato cerebrale corrispondente a una determinata combinazione dell'ambiente, condizionato però in parte da alcuni degli elementi di essa che si ripetono costantemente, in parte da elementi che non si ripetono costantemente, e in parte da altre forme di preparazione del proprio cervello; ebbene, tra i fattori che favoriscono l'evoluzione di questo stato, consentendo l'esclusione delle "mescolanze" non condizionate da ciò che maggiormente si ripete, dobbiamo considerare anche le asserzioni altrui. Il che è di fondamentale importanza perché in questo modo un cervello può perfezionare i suoi stati anche in mancanza del confronto diretto con l'ambiente, ma ancor più perché in questo modo possono venire a cadere anche quegli aspetti degli stati cerebrali che dipendono da forme di preparazione individuali più o meno permanenti. Difatti, se abbiamo detto che l'evoluzione prosegue sempre in direzione dell'esercizio, conservando ciò che è costante e accantonando ciò che è incostante, dovremmo ammettere che, quando uno stato contiene degli elementi dipendenti da forme di preparazione permanenti, per quanto si possano estendere il tempo e i luoghi in cui il singolo individuo si confronta con l'ambiente, e con questi le occasioni per esercitarsi, queste mescolanze non potranno comunque venire accantonate, poiché il loro dipendere da forme di preparazione *permanenti* fa sì che esse vengano esercitate costantemente e che si conservino al pari degli elementi dipendenti da ciò che nell'ambiente maggiormente si ripete.

Posto come punto di partenza un individuo M che dispone di uno stato cerebrale atto all'elaborazione dello stimolo proveniente dal componente dell'ambiente R, e assumendo al contempo che questo stato comprenda delle mescolanze, può capitare che quando un altro individuo T comunica a M qualcosa circa R, lo stimolo corrispondente a tale asserzione determini non una mera ripetizione dello stato esercitato, ma una sua variazione. Il che significa che quanto T afferma a proposito di R si presenta a M come qualcosa di almeno relativamente "diverso", "ignoto", "problematico": M non sa se l'R di cui parla il suo interlocutore e l'R che ha in mente egli stesso sono "lo stesso". Quel che accade è dunque che l'asserzione "R" da parte di T dà il via ad una serie vitale di ordine superiore – sia cerebrale che psichica – in M.

Le modalità attraverso cui tale serie può giungere ad una conclusione sono quelle che già

---

<sup>464</sup> Cfr. *Kritik*, vol. I, p. 58.

conosciamo, e cioè: patrocinio, acquisizione e scambio. Quelle che ci interessano sono però principalmente le ultime due, dal momento che esse dipendono dall'esercizio del sistema, e sono quindi le più rilevanti ai fini della sua evoluzione.

Infatti, se l'elemento “diverso”, “ignoto”, “problematico” che viene comunicato ad M in relazione a R ritorna costantemente, ad esempio perché tutti gli individui con cui M si trova a parlare asseriscono la stessa cosa a proposito di R, col tempo lo stato cerebrale di M muterà in modo da sviluppare una pratica adatta ad elaborare quel nuovo elemento, lo avrà cioè acquisito. Se invece l'elemento “diverso”, “ignoto” ritorna in modo incostante – o perché esso è stato asserito solo una volta da T, o perché esso viene asserito solo da T, o perché in proposito tutti gli individui asseriscono qualcosa di diverso – allora quella deviazione dallo stato cerebrale non è in grado di dare vita a un nuovo stato esercitato da parte del sistema, per cui grazie al meccanismo dello scambio il sistema si rende insensibile a quella deviazione. In questo caso l'elemento “diverso”, “discordante” viene cioè considerato privo di interesse, non essenziale: l'R di cui parlano gli altri rimane comunque “lo stesso” R che ha in mente M, quali che siano le opinioni degli altri individui riguardo a quell'aspetto particolare.

Così come il dialogo con gli altri induce a confrontarsi con idee diverse a proposito di un determinato concetto, le quali possono tanto essere fatte proprie quanto rigettate dall'individuo, allo stesso modo il dialogo può anche far venire meno alcune delle nostre idee circa un concetto. Quando M si trova a confrontarsi con le asserzioni altrui circa R, le quali divergono dal concetto che M ha di questo componente dell'ambiente, accade infatti che lo stato cerebrale di M incaricato di elaborare lo stimolo proveniente da R venga esercitato negativamente, perché costretto a mutare costantemente per riuscire ad elaborare le asserzioni altrui circa R. In altre parole, se tutte le asserzioni ascoltate dall'individuo M a proposito di R discordano su un punto che egli ritiene invece “noto”, “sicuro”, etc.; dal momento che egli deve modificare ogni volta quell'aspetto del suo comportamento cerebrale per poter giungere ad una conclusione della serie vitale, per poter affermare che l'R di cui parlano gli altri è “lo stesso” di cui parla lui, allora tale aspetto alla lunga subisce uno sviluppo negativo, non si conserva; con il risultato che dal punto di vista psichico M giunge ad una deproblematizzazione attraverso l'esclusione di quel tratto un tempo considerato essenziale dal concetto di R.

In base a quanto detto abbiamo dunque acclarato che il confronto dialettico con gli altri fa sì che i propri stati cerebrali si modifichino, con il risultato che i paralleli multiponibili psichici acquisiscono o perdono sempre nuovi aspetti<sup>465</sup>. Dobbiamo però ancora giudicare se questi cambiamenti rappresentano anche un progressivo avvicinamento degli stati cerebrali a costanti

---

<sup>465</sup> Cfr. *supra*, par. 4.1, p. 67.

perfette condizionate interamente ed esclusivamente da ciò che maggiormente si ripete nell'ambiente.

Per comprendere se ciò accada si deve innanzitutto ricordare che il comportamento del cervello e i contenuti psichici dipendono dalla preparazione del cervello. Per cui gli stati e i multiponibili che sono condivisi da più individui sono in generale quelli che dipendono da una preparazione simile. In questo senso è possibile dividere il cervello, inteso come insieme delle precondizioni sistematiche, in una parte che è comune ai diversi individui<sup>466</sup>, ed in una parte che invece varia a seconda degli individui, delle stirpi, delle fasi di sviluppo (infanzia, maturità, vecchiaia), etc.

Adesso, se ci chiediamo quali forme di preparazione del cervello corrispondono a questa parte comune ai diversi individui, dobbiamo assumere che queste non possono che essere quelle consistenti o derivanti dall'esercizio, e in particolare dall'esercizio condizionato dall'ambiente, dal momento che è il fatto di vivere in uno stesso ambiente a determinare lo svilupparsi dell'esercizio in una direzione comune a più individui.

In particolare l'esercizio che ci accomuna al prossimo è tanto quello congenito, dal momento che l'organizzazione del cervello che ereditiamo alla nascita è il risultato della sua precedente evoluzione conformemente all'ambiente, quanto quello acquisito, poiché nel corso del nostro ulteriore sviluppo ci confrontiamo comunque con *lo stesso* ambiente.

Ma se le idee condivise da più uomini sono quelle dipendenti dall'esercizio condizionato dall'ambiente (e quindi da ciò che in quest'ultimo maggiormente si ripete), mentre le idee sulle quali questi divergono dipendono da forme di preparazione specifiche di singoli individui o di singoli gruppi e categorie di individui, allora, quando il confronto tra più persone fa cadere progressivamente le opinioni divergenti rafforzando quelle condivise, esso determina al contempo il restringimento delle idee umane a quelle condizionate da ciò che maggiormente si ripete nell'ambiente. In particolare, quanto più è ampio il confronto (ovvero non solo tra individui, famiglie, comunità, ma anche tra popoli, culture, continenti) tanto più vengono a cadere quei tratti dipendenti da forme di preparazione che non accomunano tutti gli uomini, ma che sono specifiche solo di individui o gruppi più o meno estesi<sup>467</sup>. Come scrive Avenarius: «quante più cosiddette “verità” “individualmente diverse”, “non comprovate” dalla “cosa” stessa, che dovrebbero riferirsi ad uno “stesso oggetto di conoscenza” si scontrano nel “pensiero” di uno stesso individuo (capace di sviluppo positivo per quel che riguarda il sistema parziale in questione), tanto più al posto delle

---

<sup>466</sup> In questo senso a ciò che maggiormente si ripete in una data combinazione dell'ambiente ( $b_r$ ) Avenarius associa ciò che maggiormente si ripete all'interno delle precondizioni sistematiche ( $b_c$ ). Infatti, anche se l'esercizio si evolve progressivamente nel corso del tempo, rispetto alle altre forme di preparazione (se si escludono le anomalie permanenti, che comunque non sono comuni a più individui), esso è un fattore costante, in grado di stabilire i tratti sostanziali dell'individuo e della specie.

<sup>467</sup> Cfr. *supra*, par. 4.1, p. 68.

originarie “convinzioni” individualistico-assolute e limitate da un punto di vista spazio-temporale subentrano il “comparare conoscenze” e le “conoscenze comparative” che abbracciano tutti i popoli e i continenti, in cui quelle “diversità” tra le “molte verità” (per la cui “fondazione” gli individui possono far valere solo la “convincione” individuale o sociale e non la “cosa” stessa) vengono derubricate a “mere” “supposizioni” e “opinioni”, al valore inferiore di “credenze” “soggettive” (“nazionali” o in altro modo “limitate”), oppure a “variazioni” “casuali” e “inessenziali” di una “verità fondamentale” “essenziale” e “generale” – una “verità fondamentale”, che però può eventualmente essere “molto diversa” rispetto alle “verità apparenti” che si presentano “in superficie”»<sup>468</sup>.

Quando un individuo non si confronta con gli altri, o una società non si confronta con le altre, possono sembrare sostenibili, possono essere caratterizzate come “note”, “sicure”, “vere”, etc. anche idee dipendenti non dall'ambiente (ovvero dall'esercizio che l'ambiente determina nel sistema C), ma da altre forme di preparazione specifiche di quell'individuo o di quell'insieme di individui. Se invece gli individui e le comunità si confrontano in modo continuo con quanti più individui e comunità possibili, allora tutte quelle convinzioni che non dipendono dall'esercizio condizionato dall'ambiente, ma da forme di preparazione che appartengono solo ai singoli individui o alle singole comunità, o ancora che dipendono dalla ristrettezza del loro ambiente di riferimento, si scontrano tra loro, dando vita a serie vitali di ordine superiore che si concludono con il rafforzamento delle idee comuni (perché condizionate dall'ambiente, e in particolare da un ambiente molto più ampio) e con l'abbandono di quelle divergenti.

La via del dialogo interindividuale e interculturale per Avenarius è dunque la via verso una progressiva uniformazione. Ma questa uniformazione non deve essere interpretata come conformismo, bensì come universale conformità ad un ambiente condiviso, il quale è in grado di guidare l'esercizio – e dunque la preparazione di tutti gli individui – in una direzione comune, consentendone l'adattamento sempre più perfetto a ciò che li circonda.

Affinché le nostre conoscenze siano sostenibili e perché esse possano avvicinarsi ad una sempre maggiore sostenibilità esse non devono resistere solo al confronto con ciò che ci circonda, ma anche allo scambio dialettico con i nostri vicini. Solo quest'ultimo ci permette infatti di superare la nostra individualità con le sue limitatezze, proiettandoci in un ambiente che – essendo comune – può estendersi fino ad abbracciare ogni luogo. Inoltre, con il passaggio da una dimensione individuale a quella collettiva, il tempo del nostro sviluppo, da quello limitato del singolo, si estende fino a divenire quello dell'intera specie. In questo modo si realizza quell'estensione spaziale e temporale

---

<sup>468</sup> *Kritik*, vol. II, p. 314. La “cosa stessa”, in ottica empiriocriticista, non è dunque né la cosa in sé kantiana, né la realtà oltre l'esperienza di certo razionalismo, ma l'ambiente condiviso, il comune denominatore delle “esperienze” di una comunità legata dalla comunicazione linguistica.

che abbiamo visto essere la condizione che determina l'avvicinamento dei nostri stati cerebrali e dei nostri concetti a costanti perfette.

### 11.5.5 Il principio dell'eliminazione progressiva

I risultati dell'analisi dei meccanismi evolutivi dei multiponibili cerebrali e psichici appena conclusa possono essere condensati in quello che Avenarius definisce «principio dell'eliminazione progressiva»<sup>469</sup>.

Prima di parlare del contenuto e del significato di tale principio dobbiamo però sottolineare che esso compare nella *Kritik* soltanto al termine di un'ulteriore trattazione, volta ad applicare quanto detto finora non a un multiponibile qualsiasi, ma a quel multiponibile che Avenarius chiama «del massimo ordine pensabile»<sup>470</sup>, in quanto dipendente non da uno o più componenti dell'ambiente, ma da *tutti* i componenti nell'ambiente e quindi dall'intero «sistema R»<sup>471</sup>. Per questo motivo il corrispettivo psichico di un tale multiponibile cerebrale può essere definito «concetto di mondo»<sup>472</sup>.

Anche in questo caso lo scopo di Avenarius è mostrare come tale multiponibile si sviluppi progressivamente, avvicinandosi ad una costante perfetta, ovvero a un multiponibile che dipende esclusivamente ed interamente da ciò che nell'*intero* ambiente maggiormente si ripete. Dal momento però che la ricostruzione dell'evoluzione del multiponibile del massimo ordine pensabile viene condotta sulla falsariga di quella dei normali multiponibili, il principio dell'eliminazione progressiva – pur riferendosi in prima battuta a tale, peculiare, multiponibile – può essere considerato valido per l'evoluzione di ogni stato cerebrale e di ogni contenuto psichico<sup>473</sup>. D'altro canto, come vedremo, tale principio non fa altro che esprimere in forma sintetica delle idee che abbiamo già avuto modo di affrontare parlando dello sviluppo dei normali multiponibili.

Innanzitutto, se consideriamo un qualsiasi multiponibile, dobbiamo assumere che esso sarà composto in misura variabile: da un lato da forme dipendenti da ciò che maggiormente si ripete nella sua combinazione dell'ambiente di riferimento, ovvero nella classe di fenomeni da cui esso dipende; e dall'altro da quelle che in precedenza abbiamo chiamato “mescolanze”, ovvero da tutto ciò che non rientra nella prima categoria. Se indichiamo quel che nel multiponibile dipende da ciò che maggiormente si ripete nella sua combinazione dell'ambiente con la lettera latina “a”, e tutto ciò che invece costituisce una mescolanza con la lettera greca “α”, possiamo pertanto dire che – da questo punto di vista – il contenuto di un qualsiasi multiponibile può essere espresso dalla funzione:

---

<sup>469</sup> *Kritik*, vol. I, p. 198.

<sup>470</sup> *Kritik*, vol. I, p. 188.

<sup>471</sup> *Kritik*, vol. I, p. 190.

<sup>472</sup> *Kritik*, vol. II, p. 377.

<sup>473</sup> Cfr. *Kritik*, vol. II, pp. 418-419.

f (a,  $\alpha$ )<sup>474</sup>. Adesso, un multiponibile che abbia il valore  $\alpha$  pari a zero, che sia cioè privo di mescolanze e condizionato esclusivamente da ciò che nella sua combinazione dell'ambiente maggiormente si ripete, altro non è che una costante perfetta, ovvero uno stato che può essere posto invariabilmente ogni volta che si presenta un membro della sua combinazione dell'ambiente, e che è pertanto dotato della massima conservabilità e sostenibilità.

Come abbiamo già avuto modo di osservare, l'avvicinarsi dei multiponibili a costanti perfette è funzione dello spazio e del tempo, il che significa che, con il passare del tempo e con l'estendersi dell'ambiente, il valore di  $\alpha$  nella suddetta funzione diviene sempre più piccolo, fino a scomparire. Il principio dell'eliminazione progressiva non fa che esprimere questo concetto. Esso afferma infatti che, «quanto più l'ambiente originariamente limitato dell'individuo umano si allarga alla terra, quanto più i diversi individui umani di vario ordine si allargano ad *un* individuo umano del massimo ordine pensabile, ovvero all'umanità, e quanto più il tempo dello sviluppo positivo si allarga al tempo maggiore pensabile, ovvero alla totalità dello sviluppo positivo umano in generale – tanto più lo sviluppo generale in direzione positiva avvicina il multiponibile alla costante pura “a” e l'individuo umano [...] all'umanità»<sup>475</sup>.

## **11.6 L'ideale conoscitivo**

### **11.6.1 Il sistema delle conoscenze**

Come abbiamo avuto modo di anticipare, l'individuazione dei meccanismi evolutivi del nostro cervello e dei contenuti psichici da esso dipendenti ci permette di definire qual è l'ideale cui le conoscenze umane tendono con intrinseca necessità. Mettendo insieme quelle che sono le linee di sviluppo dei multiponibili possiamo quindi stabilire quali sono i requisiti che, secondo Avenarius, una conoscenza umana perfetta dovrebbe possedere una volta giunta al termine della sua evoluzione.

In primo luogo abbiamo stabilito che l'evoluzione perfeziona i momenti intermedi delle serie vitali facendo sì che essi divengano sempre più brevi, rapidi, efficaci. Dal punto di vista delle nostre conoscenze, ciò significa che le strade che il nostro pensiero deve percorrere per ricondurre l'“ignoto” al “noto” divengono sempre più dirette, che le soluzioni ai nostri problemi divengono sempre più sintetiche.

In secondo luogo sappiamo che il processo di acquisizione delle differenze costanti e di

---

<sup>474</sup> Cfr. *Kritik*, vol. I, p. 191.

<sup>475</sup> *Kritik*, vol. I, pp. 197-198.

declassamento delle differenze incostanti ad aspetti inessenziali conduce ad una sempre maggiore durevolezza e sostenibilità dei nostri concetti, nel senso che essi – una volta passati attraverso tale processo – non possono più essere modificati da quelle che un tempo si presentavano come “differenze” rispetto ai loro contenuti.

Infine abbiamo avuto modo di osservare che l'aumento progressivo delle effettive condizioni di variazione permette l'acquisizione da parte del sistema di stati sempre più specializzati, così che da ogni concetto – inteso come “valore iniziale” – si sviluppano innumerevoli diramazioni, via via più sottilmente distinte le une dalle altre.

Tutto ciò ci permette di dire che «da un punto di vista formale» «lo sviluppo ulteriore della “conoscenza” umana [...] non può essere pensato come giunto alla propria conclusione (“scopo finale”) fino a che sarà pensabile [1] una “conoscenza” che sia meno variabile, [2] una “organizzazione della conoscenza” che ammetta differenze più piccole tra elementi contigui; e [3] una “ricerca” e una “comunicazione della conoscenza” che possano essere ottenute in modo più rapido»<sup>476</sup>.

Quale sia concretamente l'organizzazione *formale* delle nostre conoscenze che per Avenarius corrisponde a questi tre requisiti ideali non è difficile chiarirlo: dalla progressiva eliminazione dell'inessenziale e dalla progressiva acquisizione dell'essenziale «si sviluppa» infatti «un'articolazione sempre più ampia di relazioni di somiglianza massimamente graduate [*eine immer umfassendere Gliederung verschiedengradigster Verwandtschaften*], ovvero un “sistema” (logico) di multiponibili dipendenti (“concetti”) ordinati gerarchicamente tra loro»<sup>477</sup>. Nel corso del tempo noi osserviamo cioè «una crescente “sistematizzazione” delle “conoscenze” – più precisamente una crescente “riorganizzazione” della mera quantità di conoscenze in un “sistema di conoscenze” o in un “tutto organico” di “conoscenze” (“concetti”, etc.)»<sup>478</sup>.

Dal punto di vista formale l'evoluzione del sapere umano procede dunque in direzione sistematica: l'adattamento del cervello all'ambiente fa sì che tutte le nostre conoscenze tendano necessariamente a costituire un *sistema* di concetti gerarchicamente organizzati secondo rapporti di derivazione, e quindi di specie e genere. Per quanto tale quadro corrisponda a quello che è da sempre, o almeno sin da Aristotele, l'ideale *logico* della conoscenza umana, e per quanto anche Avenarius definisca “logico” quest'ordine sistematico cui tendono i nostri concetti, non dobbiamo però dimenticare che la sua necessità non è una necessità strettamente logica. Il fatto che il nostro sapere si organizzi formalmente come un sistema non dipende dalle proprietà logiche dei concetti, né dal fatto che tale struttura rispecchia logicamente l'ambiente che ci circonda, ma dipende da una

---

<sup>476</sup> *Kritik*, vol. II, p. 331.

<sup>477</sup> *Kritik*, vol. II, p. 301.

<sup>478</sup> *Kritik*, vol. II, p. 322.

necessità biologica e potremmo dire persino storico-evolutiva: i *meccanismi fisiologici* responsabili dell'adattamento del cervello all'ambiente fanno sì che *nel corso del tempo* i contenuti psichici da essi dipendenti assumano una conformazione sistematica. Ecco perché Avenarius scrive che «l'intera teoria logica delle forme “sistematiche” – che mira all’“ordinamento”, “spiegazione”, “consolidamento” etc. delle “conoscenze” – e delle forme “euristiche”, che mira all’“aumento” delle “conoscenze” attraverso l’“osservazione” e l’“ipotesi”, attraverso la “scomposizione” e la “ricomposizione” – questa intera teoria contiene semplicemente nella forma della “norma”, della “regola”, dell’“esigenza” ciò che lo sviluppo delle serie vitali dipendenti [...] ha realizzato nel suo progresso inarrestabile»<sup>479</sup>.

### 11.6.2 Il minimo di diversità

Avenarius ritiene dunque che da un punto di vista *formale* le nostre conoscenze tendano ad organizzarsi in forma di sistema. All'interno della *Kritik* viene però specificato anche qual è il termine ideale dello sviluppo del nostro sapere dal punto di vista del contenuto o, meglio, «dal punto di vista materiale»<sup>480</sup>.

Sappiamo innanzitutto che, fisiologicamente parlando, tale sviluppo si presenta come una progressiva crescita dell'esercizio, nel senso che il sistema possiede sempre più stati esercitati, dispone di sempre più pratiche con cui elaborare gli stimoli che gli si presentano. Questo significa che l'evoluzione del sistema deve essere considerata conclusa quando non vi sono più stimoli che sono in grado di determinare delle variazioni rispetto alla normale attività del sistema, perché tutti sono elaborabili tramite delle pratiche già esercitate.

In termini psicologici, poiché l'esecuzione di uno stato esercitato comporta il porsi di un contenuto caratterizzato come “uguale”, “lo stesso”, etc., mentre una deviazione dall'esercizio del sistema comporta il porsi di un contenuto caratterizzato come “diverso”, allora, se il termine dello sviluppo del sistema coincide con una situazione in cui non si verificano più deviazioni dall'esercizio, il culmine dello sviluppo psichico sarà raggiunto quando non vi saranno più contenuti caratterizzati come “diversi”. L'evoluzione delle nostre conoscenze tende cioè – per usare un'espressione di Avenarius – verso un «minimo eterotico»<sup>481</sup>.

Per comprendere come si presenti concretamente un sapere caratterizzato da un tale minimo di “diversità” bisogna analizzare le varie forme sotto cui si può presentare il “diverso” all'interno delle nostre conoscenze. Avenarius sottolinea infatti che qualcosa può essere caratterizzato come

---

<sup>479</sup> *Kritik*, vol. II, p. 333.

<sup>480</sup> *Ibid.*

<sup>481</sup> Cfr. *Kritik*, vol. II, pp. 319 sgg. Si ricordi che nel linguaggio della *Kritik* con il termine “eterote” si indica il carattere della “diversità”. Cfr. *supra*, par. 7.3.2, p. 111.

“diverso” sotto più aspetti – in particolare «materiale», «locale» o «temporale»<sup>482</sup> –, ed è proprio dalla combinazione di questi aspetti che si ottengono le quattro «modificazioni dell'eterote», ovvero le molteplici forme di “diversità” il cui minimo costituisce l'ideale della conoscenza.

Nella prima modificazione abbiamo un contenuto caratterizzato come “lo stesso” dal punto di vista della sua costituzione, del luogo e del tempo in cui si trova. Se ciò nonostante qualcosa in esso emerge come “diverso”, ciò è dovuto al fatto che l'attenzione si posa o su un tratto particolare o su un complesso che non era stato notato prima. Poiché il contenuto appare in una luce *diversa* quando una parte di esso si *staglia* sulle altre, oppure quando un insieme di parti conosciute si *staglia* come unità a se stante rispetto al resto dei contenuti, Avenarius definisce questo tipo di eterote «mero prevalenziale»<sup>483</sup>. Inoltre, dato che lo stagliarsi di un tratto di un contenuto psichico o di un complesso di contenuti psichici sugli altri è la condizione affinché essi acquisiscano una denominazione propria, questo tipo di “diversità” viene indicata anche come «origine [*Prinzip*] della definizione»<sup>484</sup>.

Quando un contenuto è caratterizzato come “lo stesso” dal punto di vista materiale e temporale, ma come “diverso” dal punto di vista spaziale, poiché esso è lo stesso contenuto in due luoghi diversi, possiamo anche dire che esso è semplicemente lo stesso contenuto posto due volte. Abbiamo cioè due contenuti uguali, che si differenziano solo in quanto non sono *uno*, ma *due*, in quanto sono *diversi* dal punto di vista *numerico*. Per questo motivo Avenarius definisce questo tipo di eterote «numerativo», e indica anche questo tipo di “diversità” come «origine della quantità [*Zahl*]»<sup>485</sup>.

Della terza categoria fanno parte tre casi. Nel primo abbiamo uno stesso contenuto dal punto di vista materiale, ma in uno spazio e tempo diversi, per cui esso si è mosso, *col tempo* si è spostato in un *altro luogo*. Nel secondo e terzo caso abbiamo invece un tempo diverso e un contenuto che dal punto di vista materiale è *insieme uguale e diverso*, nel senso che è lo stesso contenuto ma *col tempo* è *mutato*. Ciò che distingue il secondo dal terzo caso è però che mentre in uno il luogo rimane lo stesso, nell'altro il contenuto in questione è caratterizzato anche da una diversità “locale”, si è pure spostato. Poiché questi tre tipi di diversità corrispondono ai casi in cui qualcosa nel tempo *cambia* o la propria costituzione (2) o il luogo in cui si trova (1) o entrambe (3), Avenarius definisce tale eterote «variativo», e definisce anche questo tipo di “diversità” come «origine del movimento, e rispettivamente origine del mutamento in generale»<sup>486</sup>.

---

<sup>482</sup> *Kritik*, vol. II, p. 103.

<sup>483</sup> *Ibid.* Con il termine “prevalenza” si indica infatti il carattere dello stagliarsi. Cfr. *supra*, par. 7.3.3, p. 113.

<sup>484</sup> *Kritik*, vol. II, p. 104.

<sup>485</sup> *Ibid.* Traduco “*Prinzip*” con “origine” per distinguerlo dal “principio” nel senso di “assioma”, di “proposizione fondamentale”, che abbiamo già adoperato per rendere il tedesco “*Satz*”.

<sup>486</sup> *Kritik*, vol. II, pp. 104-105.

La quarta e ultima forma di diversità rappresenta una congiunzione della seconda e della terza. In questo caso il contenuto, che è caratterizzato come una *variazione* di un altro, è infatti al contempo anche un *secondo* contenuto. Abbiamo cioè due contenuti diversi da un punto di vista sia variativo che numerico. Per cui, così come possiamo avere *due*, o in generale *più* contenuti uguali tra loro, allo stesso modo possiamo avere anche *più* contenuti che dal punto di vista materiale sono *in parte diversi e in parte uguali*. Se l'eterote "variativo" ha a che fare con la possibilità che *uno stesso* diventi anche in certa misura *un diverso* grazie al mutamento, quest'ultimo ha invece a che fare con la possibilità che una *quantità* di contenuti differenti siano *uguali* sotto certi aspetti e *diversi* sotto altri, che quindi la diversità tra più contenuti non escluda una loro somiglianza e viceversa. Questo tipo di diversità è definita da Avenarius «eterote bivariativo», il quale – rappresentando il fatto che vi può essere una quantità di contenuti in parte diversi e in parte uguali – costituisce l'«origine della varietà [*Mannigfaltigkeit*] in generale»<sup>487</sup>.

Adesso, poiché ogni serie vitale di ordine superiore nasce fisiologicamente da una deviazione dall'esercizio e psicologicamente dall'emergere di un "diverso", a queste quattro forme di "diversità" corrispondono altrettante possibili problematizzazioni. In particolare ci si può cioè chiedere: «1) "come" – secondo l'opposizione tra "tutto e parti" (com'è fatto, a chi appartiene questa proprietà? – "cosa?"); 2) "come" – secondo l'opposizione tra "unità e molteplicità" e rispettivamente tra "decostruzione e composizione" spazio-temporali ("molti? e quanti?"); 3) "come" – secondo l'opposizione tra "permanente e mutevole", e rispettivamente tra condizionante e condizionato ("come e da cosa è condizionato?"); 4) "come" – secondo l'opposizione tra "generale e particolare" in relazione a un "diverso" ("a chi è affine e per cosa?")»<sup>488</sup>.

Detto altrimenti, nel rapporto con ciò che ci circonda possono sorgere questioni che riguardano: o le determinazioni, le proprietà dei fenomeni (colore, forma, etc.); o la loro composizione (a cominciare dalle semplici parti che li costituiscono fino ad arrivare agli atomi); o il loro ruolo all'interno dei processi di mutamento (come hanno avuto origine, e cosa hanno a loro volta determinato?); o infine i loro rapporti reciproci (ovvero come si inseriscono all'interno del sistema dei concetti, sotto quale specie e genere ricadono, e quindi a cosa sono simili e per cosa, e da cosa differiscono e per cosa?).

Se questi sono i tipi fondamentali di "problemi" che possono emergere all'interno delle nostre conoscenze, ad essi corrisponderanno altrettanti tipi di "soluzioni".

Per quel che riguarda la prima forma di "diversità", quella "prevalenziale", quando viene problematizzata una determinata proprietà di un fenomeno che si staglia sulle altre (parte rispetto al

---

<sup>487</sup> *Kritik*, vol. II, p. 105.

<sup>488</sup> *Kritik*, vol. II, p. 324.

tutto), oppure la possibilità che un insieme di determinate proprietà costituiscano un fenomeno a sé stante (tutto rispetto alle parti), la soluzione passa sempre per la formazione di un concetto adeguato a quella proprietà particolare o a quel complesso di proprietà che si stagliano come parte o come tutto sul resto dei contenuti psichici. La soluzione è data cioè dalla *definizione* di quella proprietà o di quel complesso, per cui si afferma che ciò che si staglia è: *questo*.

Se con il progressivo emergere di nuovi problemi e di nuove soluzioni vengono creati un numero crescente di concetti per descrivere e definire sempre più fenomeni e sempre più proprietà di essi, allora il termine di questo processo si avrà quando non sarà più possibile pensare una proprietà o un fenomeno che non abbiano un'adeguata concettualizzazione, una corrispondente definizione, quando non vi sarà più niente di cui non si possa dire: è *questo*. In tal caso si sarà infatti raggiunto il minimo eterotico dal punto di vista del prevalenziale, perché non vi sarà più nulla di “diverso” che possa stagliarsi a causa del suo divergere dal concetto che noi abbiamo di esso.

Passando invece alla “diversità” numerativa, i problemi che possono insorgere per Avenarius si dividono in due classi: o sappiamo che due fenomeni si differenziano riguardo a qualcosa (peso, distanza, etc.) ma non sappiamo *per quanto* si differenziano, oppure sappiamo che essi si differenziano dal punto di vista quantitativo, ma non sappiamo *qual'è* questa differenza quantitativa (rispetto a quale misura essi differiscono: se peso, distanza o altro)<sup>489</sup>.

Questi problemi possono essere quindi risolti o misurando la quantità per la quale i due fenomeni differiscono, o riportando i fenomeni che differiscono da un punto di vista quantitativo ad una comune unità di misura rispetto alla quale tale differenza quantitativa può essere conteggiata. Riguardo alle diversità numerative, l'evoluzione delle nostre conoscenze procede pertanto da un lato fino a che non vengono determinate le differenze quantitative tra tutti i fenomeni, e dall'altro fino a quando tutti i fenomeni non vengono riportati ad una comune unità di misura rispetto alla quale è possibile calcolare tutte le loro differenze quantitative. In questo senso Avenarius afferma che il minimo eterotico dal punto di vista numerico coincide con il «minimo di diversità *qualitativa* tra tutti i numerabili»<sup>490</sup>, appunto perché riconducendo progressivamente tutti i componenti dell'ambiente ad una misura comune vengono annullate le differenze *qualitative* tra essi.

Quando si parla di “diversità” variativa abbiamo a che fare con qualcosa che muta nel tempo. Da questo punto di vista il problema – ciò che è “ignoto” – è quindi o quel che muta (ovvero il fenomeno che subisce il cambiamento) o la mutazione stessa (ovvero ciò che interviene, che si aggiunge al fenomeno noto determinandone il cambiamento)<sup>491</sup>.

Nel primo caso il fenomeno che muta può essere caratterizzato come “ignoto” o nel suo stato

---

<sup>489</sup> Cfr. *Kritik*, vol. II, p. 326.

<sup>490</sup> *Kritik*, vol. II, p. 334.

<sup>491</sup> Cfr. *Kritik*, vol. II, pp. 326-327.

precedente la variazione o in quello successivo. Possiamo cioè ignorare sia come esso si presentava prima di mutare, sia la sua condizione a seguito del cambiamento. Che lo stato sconosciuto sia quello precedente o successivo, la deproblematizzazione può avvenire comunque: o negando la variazione (mostrando cioè che prima e dopo il fenomeno è “lo stesso”) o scoprendo come esso era/è prima o dopo la variazione. Così facendo si risponde alla domanda sul «“come” – secondo l'opposizione tra “permanente e mutevole”», in quanto nel primo caso viene affermata l'immutabilità del fenomeno, mentre nel secondo il suo essere mutato da uno stato A a uno stato B.

Quando la risposta alla domanda sull'opposizione tra permanente e mutevole è che il fenomeno in questione è effettivamente mutato da uno stato A a uno stato B, poiché si conoscono le caratteristiche del fenomeno *prima e dopo* la sua variazione, ciò che risulta problematico è la variazione stessa o, meglio, l'elemento variante, il *quid* che determina il cambiamento da uno stato all'altro. Detto altrimenti: la «condizione di variazione»<sup>492</sup>. Individuando quest'ultima diviene possibile risolvere il quesito circa il «“come” – secondo l'opposizione [...] tra condizionante e condizionato», in quanto lo stato del fenomeno prima della variazione e la condizione di variazione propriamente detta sono i condizionanti, mentre lo stato del fenomeno dopo la variazione è il condizionato.

Adesso, per comprendere come si evolvano le conoscenze a partire dalla continua problematizzazione e deproblematizzazione delle differenze “variative”, bisogna considerare quel che è essenziale in questa forma di eterote, ovvero il fatto che – a differenza di ciò che accade nel caso della diversità “bivariativa” – ciò che cambia, che diverge è sempre un *numericamente uno*. Non abbiamo cioè *due* fenomeni che differiscono l'uno dall'altro o, meglio, abbiamo due fenomeni che divergono tra loro, ma essi sono in realtà *uno stesso* fenomeno che è mutato nel tempo. Risolvere i problemi che nascono in ambito “variativo” significa cioè mostrare come *due* fenomeni diversi in realtà siano *un* fenomeno che è mutato nel corso del tempo. Avenarius cita come esempio scientifico di questo tipo di risoluzione dei problemi la scoperta dell'equivalente meccanico del calore da parte di J. R. Mayer<sup>493</sup>. In base ad essa *due* fenomeni *differenti* (calore e movimento) sono infatti ricondotti al *mutamento* di uno *stesso* fenomeno.

Dunque, nella misura in cui la deproblematizzazione delle differenze “variative” tende a ricondurre la *diversità* tra *più* fenomeni succedentesi nel tempo al mutamento che *un unico* fenomeno attraversa nel corso del tempo, allora da questo punto di vista l'evoluzione delle conoscenze procede nel senso di una progressiva riduzione della *molteplicità di fenomeni differenti tra loro* a mutamenti attraversati *da un numero sempre più piccolo di fenomeni*. L'ideale cui tendono

---

<sup>492</sup> *Kritik*, vol. II, p. 327.

<sup>493</sup> *Kritik*, vol. II, p. 335.

le nostre conoscenze a partire da questa direttrice della loro evoluzione è cioè il “nulla si crea nulla si distrugge tutto si trasforma”, per cui l'intero universo è in fin dei conti sempre *lo stesso* (numericamente uno) e tutte le differenze, tutto il molteplice che noi incontriamo in esso altro non sono che le sue continue trasformazioni.

Pertanto, se in linea di principio le nostre conoscenze tendono ad organizzarsi conformemente al principio di Lavoisier o, più di recente, in base alla legge di conservazione dell'energia, in modo da mostrare che la quantità di materia e di forza nell'universo è costante (è sempre *la stessa*), pur potendo *mutare* da una forma all'altra, allora la conoscenza di un evento naturale è tanto più completa quanto più si riesce a ricondurre l'intero processo al mutamento di uno “stesso”, ricostruendo cioè come una *quantità* di forza e materia che rimane *costante* si trasformi nell'arco temporale coperto dall'evento.

In questo modo comprendiamo perché Avenarius scrive che l'avvicinamento a un minimo eterotico dal punto di vista “variativo” si presenta «come avvicinamento alla minore “diversità” quantitativa possibile tra “condizioni” e “condizionato”»<sup>494</sup>, appunto perché al termine dello sviluppo condizione e condizionato appaiono non come una *molteplicità* di fenomeni, ma come il mutare di un *unico* fenomeno.

Dobbiamo infine prendere in considerazione quel che accade per la diversità “bivariativa”, consistente nella relativa somiglianza e differenza tra fenomeni numericamente distinti.

Secondo Avenarius in questo caso la problematizzazione può insorgere: o quando un fenomeno si presenta come “diverso” e non siamo in grado di ricondurlo ad un “uguale”, ovvero quando non siamo capaci di ricondurre un caso particolare sotto una classe generale di fenomeni; oppure quando all'interno di una classe generale di fenomeni due o più casi sono “diversi”, in contraddizione tra loro<sup>495</sup>. Se la risposta al primo problema si ottiene trovando il concetto che corrisponde a quel caso particolare, la risposta al secondo può essere ottenuta ad esempio riconducendo la “diversità” ad un altro concetto, come accade nel meccanismo del “patrocinio”.

Ad ogni modo quel che ci interessa è che la soluzione dei problemi che emergono progressivamente in ambito “bivariativo” conduce fino al punto in cui da un lato ogni caso particolare è ricondotto a un corrispondente concetto generale, e dall'altro non vi sono contraddizioni interne al sistema dei concetti. L'ultima forma di avvicinamento al minimo eterotico ha dunque a che fare con l'organizzazione e il perfezionamento interno al sistema delle nostre conoscenze.

In conclusione, mettendo insieme le quattro forme di diversità or ora analizzate, i quattro tipi di

---

<sup>494</sup> *Kritik*, vol. II, p. 334.

<sup>495</sup> *Kritik*, vol. II, p. 328.

problemi che ad esse corrispondono e le quattro direzioni che l'evoluzione delle conoscenze acquisisce grazie alla progressiva risoluzione di questi problemi, possiamo dire che «l'avvicinamento a un minimo eterotico da un punto di vista materiale si manifesta a seconda dei tipi di eterote, in particolare: 1) come avvicinamento alla minore “diversità” analitica possibile tra la “cosa” e il rispettivo “pensiero” come “concetto” o “descrizione” di essa; 2) come avvicinamento alla minore “diversità” qualitativa possibile tra tutti i “numerabili” (e “misurabili”); 3) come avvicinamento alla minore “diversità” quantitativa possibile tra “condizioni” e “condizionato”; 4) come avvicinamento alla minore “diversità” interna possibile con e nel “sistema” di relazioni di somiglianza»<sup>496</sup>. «Quale risultato di questi avvicinamenti dovrebbe quindi essere assunta una crescente limitazione dei “contenuti della conoscenza” esclusivamente a: 1) asserzioni descrittive, ma complete, esatte e semplici; 2) differenze quantitative, ma in molteplici rapporti; 3) equivalenti, ma in forma diversa; 4) derivabilità, ma in diverse organizzazioni e connessioni»<sup>497</sup>.

Queste quattro forme di avvicinamento della conoscenza a un ideale minimo di diversità costituiscono per Avenarius altrettanti «principi», che egli denomina: 1) «dell'uguaglianza [*Gleichheit*] analitica», 2) «dell'equiparazione [*Angleichung*] qualitativa», 3) «dell'equazione [*Gleichung*] quantitativa», e infine 4) «dell'accordo [*Ausgleichung*] sintetico»<sup>498</sup>.

Dal momento che un sapere che soddisfi questi quattro principi è caratterizzato da un minimo eterotico, ovvero dal fatto che non esiste più alcun “diverso” che possa farlo variare, essi costituiscono allo stesso tempo la condizione per ottenere un sapere il più durevole e conservabile possibile. Scrive pertanto Avenarius che, «attraverso l'elevazione di una “molteplicità” di “conoscenze” a “sistema conoscitivo” materialmente e formalmente compiuto [...], una massa iniziale di conoscenze qualsivoglia costituita [...] si avvicina al massimo di immutabilità, [...] e cioè al massimo di sostenibilità»<sup>499</sup>.

---

<sup>496</sup> *Kritik*, vol. II, pp. 333-334.

<sup>497</sup> *Kritik*, vol. II, p. 334.

<sup>498</sup> *Ibid.*

<sup>499</sup> *Kritik*, vol. II, p. 341.

## 12 L'esperienza

### 12.1 La coincidenza dei due concetti di esperienza pura<sup>500</sup>

Già al termine del primo capitolo avevamo avuto modo di osservare che secondo Avenarius «per giungere al concetto di esperienza pura non è necessario uscire dal campo degli asseriti»<sup>501</sup>.

Ora che abbiamo compreso come si legano tali asseriti all'attività cerebrale, e più nel dettaglio in che modo l'evoluzione dei contenuti delle asserzioni dipende dall'evoluzione del cervello, possediamo gli strumenti indispensabili per rispondere alla domanda circa le condizioni necessarie per la purificazione dell'esperienza, la domanda, cioè, sul senso e la misura della convergenza e divergenza dei due concetti di esperienza pura<sup>502</sup>. Sappiamo infatti che quest'ultima consiste nella coincidenza dei concetti sintetico e analitico, per cui – rispettivamente – l'esperienza è un asserito che in ogni sua parte ha come presupposto esclusivamente componenti dell'ambiente, e a cui non è mescolato niente che non sia a sua volta esperienza.

Per rispondere alla domanda sulla purificazione dell'esperienza dobbiamo quindi innanzitutto chiarire cosa significa precisamente per un asserito avere come presupposto esclusivamente dei componenti dell'ambiente e non avere in sé nient'altro che esperienza. Ed è proprio a questo scopo che dobbiamo impiegare le nozioni acquisite.

#### 12.1.1 Il concetto sintetico di esperienza pura

Da quanto detto finora risulta chiaro che i componenti dell'ambiente possono essere “presupposto” dell'esperienza quale contenuto di asserzione soltanto in via indiretta, ovvero in quanto influiscono sull'attività del cervello. Per questo motivo Avenarius afferma che la risposta alla domanda di chiarificazione circa il significato del concetto sintetico di esperienza pura è che: «se dei componenti dell'ambiente  $R_1, R_2, \dots R_n$  vengono pensati in generale come presupposto di un'esperienza asserita, allora essi possono essere assunti come tali solo nel senso di condizioni complementari degli stati finali del sistema C, e precisamente fintanto che dei contenuti di asserzioni possono essere pensati come dipendenti da questi stati finali»<sup>503</sup>.

In questa risposta il discrimine affinché si possa parlare di esperienza pura in senso sintetico è dunque che un componente dell'ambiente sia posto come condizione di variazione *complementare*

<sup>500</sup> Cfr. *supra*, par. 4.2, pp. 69 sgg.

<sup>501</sup> *Kritik*, vol. I, p. 4.

<sup>502</sup> Cfr. *Kritik*, vol I, p. 6.

<sup>503</sup> *Kritik*, vol. I, p. 200.

dello stato cerebrale da cui l'asserzione dipende. Ad ogni modo ciò non significa che le precondizioni sistematiche da cui l'asserzione pure dipende non debbano anch'esse avere il loro presupposto in ciò che ci circonda, ed essere – in questo senso – empiriche<sup>504</sup>.

Infatti se da un lato la risposta di Avenarius si limita ad affermare che, affinché si possa parlare di esperienza pura, un'asserzione deve dipendere da uno stato condizionato complementariamente dall'ambiente, dall'altro sappiamo che ogni variazione dei nostri stati cerebrali entra a far parte della preparazione del sistema modificando l'esercizio del cervello. Per cui non è illegittimo dire che, nella misura in cui l'esercizio e con esso le precondizioni sistematiche sono costituiti da stati cerebrali che all'epoca della loro realizzazione e delle loro variazioni potevano o meno essere condizionati dall'ambiente, allora anche all'interno di tali precondizioni sistematiche si possono distinguere forme più o meno empiriche, che rispettano o meno il concetto sintetico di esperienza pura.

Detto altrimenti, se leggiamo le affermazioni di Avenarius sopra citate non solo in relazione alla singola asserzione e al singolo stato cerebrale, ma proiettate sul processo di evoluzione dei contenuti psichici e degli stati cerebrali (il quale si fonda proprio sulla conservazione e modificazione di tali stati), possiamo estendere il concetto sintetico di esperienza pura fino a dire che un contenuto asserito è un'esperienza non solo quando il corrispettivo stato cerebrale ha un componente dell'ambiente come condizione complementare, ma anche quando le sue precondizioni sistematiche – in quanto stati cerebrali che giacciono conservati sotto forma di esercizio del sistema – hanno avuto come presupposto della loro costituzione ed evoluzione dei componenti dell'ambiente.

In tal modo possiamo ad esempio dire che in quei processi che dal punto di vista psichico si presentano sotto forma di “appercezione” non è solo l'oggetto appercepito a dover essere un'esperienza, perché anche il concetto attraverso cui esso viene compreso deve essere di origine empirica, nel senso che gli stati esercitati a cui esso corrisponde si devono esser formati e modificati avendo come condizioni di variazione i componenti dell'ambiente.

A una prima lettura poteva quindi sembrare che, per asserire un'esperienza, dovesse derivare dall'ambiente principalmente l'*occasione* in conseguenza della quale si realizza il contenuto psichico, nel senso che quando lo stimolo che determina il ripetersi di un multiponibile cerebrale

---

<sup>504</sup> A conferma di ciò si veda ciò che scrive Avenarius a pagina 424 della *Kritik* a proposito della coincidenza dei due concetti di esperienza pura: «il concetto sintetico e quello analitico di esperienza pura si avvicinano l'un l'altro se e fintanto che con la posizione di un componente dell'ambiente  $R_x$  quelle determinazioni del corrispondente stato del sistema C in precedenza poste ma non condizionate (e rispettivamente *precondizionate*) nel modo indicato entrano nel processo di rimozione» (il corsivo è mio). Da questa citazione si evince chiaramente che a dover sottostare al concetto sintetico di esperienza pura, a dover avere il proprio presupposto nell'ambiente, non sono solo le condizioni, ma anche le precondizioni degli stati cerebrali, ovvero la preparazione del sistema.

(richiamando così alla mente un concetto) è uno stimolo proveniente dall'ambiente, allora il contenuto realizzato è effettivamente un'esperienza pura in senso sintetico. Rimanendo a questo livello non si comprenderebbe però perché nelle riflessioni di Avenarius la purificazione dell'esperienza si presenta essenzialmente come una purificazione dei nostri concetti, dato che per lui non conta tanto che derivi dall'ambiente l'occasione in cui essi vengono impiegati, quanto piuttosto che essi stessi siano derivanti dall'ambiente, che essi stessi siano concetti *empirici*.

Riassumendo, possiamo quindi affermare che il concetto sintetico di esperienza pura vuole che un'asserzione – tanto nella sua componente “generale”, concettuale, quanto in quella “particolare” – abbia come presupposto esclusivamente componenti dell'ambiente, nel senso che le proprietà del parallelo stato cerebrale (il quale è sempre la ripetizione più o meno invariata di stati esercitati multiponibili) dipendono dall'ambiente sia per quel che riguarda quella componente di ripetizione (per cui ciò che si ripete è stato a suo tempo condizionato dall'ambiente), sia per quel che riguarda le eventuali variazioni rispetto a ciò che si ripete.

### **12.1.2 Il concetto analitico di esperienza pura**

Per indagare il senso del concetto analitico di esperienza pura dobbiamo chiarire cosa si intende quando si asserisce “questa è un'esperienza”. In questo frangente l'esperienza si presenta quindi «come un caso particolare dei contenuti di asserzioni»<sup>505</sup>, che in quanto tale deve essere osservato alla luce delle proprietà che questi contenuti in generale possiedono.

Pertanto, se l'analisi dei tratti fondamentali dei contenuti psichici ci ha portato a distinguere in essi i cosiddetti “elementi” dai “caratteri” (o il *contenuto* in senso stretto da ciò che lo caratterizza), mostrando a un tempo come ognuno di questi dipende dalle proprietà delle oscillazioni che si verificano a livello cerebrale, allora all'asserzione che qualcosa è un’“esperienza” corrisponde o un particolare elemento o un particolare carattere, in entrambe i casi condizionato dall'attività del sistema C.

In realtà anche se per Avenarius l'esperienza si presenta come un particolare carattere – ovvero come una sorta di “tonalità” che gli elementi presentano, al pari del loro esser “piacevoli” o “spiacevoli”, “diversi” o “uguagli”, “noti” o “ignoti”, etc. –, se vogliamo analizzare cosa sia l'esperienza possiamo sia chiederci in cosa consiste tale peculiare carattere che osservare quali sono i contenuti che lo posseggono.

Per quel che riguarda il primo problema, ovvero in cosa consiste il carattere dell’“esperienza”, per comprendere qual è il suo significato, «dove risiede il momento specifico che rende

---

<sup>505</sup> *Kritik*, vol. II, p. 3.

l'“esperienza” un contenuto di asserzione peculiare»<sup>506</sup>, non c'è bisogno di avventurarsi in un'analisi delle diverse *teorie* sull'esperienza, ma si devono semplicemente osservare i casi in cui gli individui asseriscono che qualcosa è un'esperienza, così da comprendere cosa essi intendono con tale espressione.

Avenarius raccoglie quindi una lunga serie di esempi di asserzioni in cui si afferma che qualcosa è un'esperienza. Senza citarli tutti, possiamo vedere che in tali esempi vengono caratterizzati come “esperienze”: componenti dell'ambiente, quali cielo, sole, terra, animali; il pensare, l'inventare, il desiderare, così come le speranze, il dolore, l'amore, etc.; eventi che si sono verificati in un passato più o meno recente, una volta sola o ripetutamente; il cambiare o il rimanere uguale di qualcosa; la presenza nei corpi di entità immanenti quali spiriti, forze, demoni; le premonizioni, rivelazioni e apparizioni; le guarigioni miracolose e le stregonerie; l'essere assolutamente trascendente di Dio; la connessione causale; la caduta dei gravi; il parallelogramma delle forze; il fatto che degli elementi possano acquisire o perdere il carattere di esperienze; il linguaggio; il fatto che cose uguali hanno nomi uguali, che tutti gli uomini di sesso maschile sono esseri umani ma non tutti gli esseri umani sono uomini di sesso maschile; la possibilità che le asserzioni abbiano gradi diversi di certezza o che siano errate; il principio di non contraddizione; che due più due fa quattro; che la linea dritta è la più corta; gli assiomi della geometria, così come la loro generalità e necessità; etc.<sup>507</sup>

Dalla ricognizione di tutti questi casi in cui viene asserita un'esperienza Avenarius individua tre tratti comuni, tra i quali bisogna cercare il carattere proprio dell'esperienza. In ognuno di questi esempi viene infatti asserito: 1) “qualcosa che è” [*ein “Seiendes”*] o “che è stato” [*ein “Gewesen-Seiendes”*]; 2) il venire a conoscenza [*Kenntnisnahme*] dell'esistenza di questo qualcosa; 3) e infine il mero [*bloße*] e semplice [*schlechtweg*] venire a conoscenza<sup>508</sup>.

Il primo tratto comune a tutti gli esempi citati non può però essere considerato specifico dell'esperienza, in quanto anche se ogni “asserito come esperienza” è al contempo caratterizzato come “qualcosa che è”, non è necessariamente vero il contrario, poiché è possibile che un contenuto sia caratterizzato come “qualcosa che è”, senza che si asserisca allo stesso tempo che esso è un'esperienza.

Per quel che riguarda il secondo aspetto, bisogna innanzitutto chiarire cosa dobbiamo intendere con l'espressione “venire a conoscenza”. Come si ricorderà nella *Kritik* sono infatti presenti più accezioni dell'espressione “conoscere”: si può conoscere qualcosa nel senso che esso ci è *noto*, che è *ben* conosciuto (*bekannt*); si può conoscere qualcosa nel senso che esso *non è sconosciuto*, perché disponiamo di quel determinato contenuto psichico, al contrario di altri individui che non lo

<sup>506</sup> *Kritik*, vol. II, p. 343.

<sup>507</sup> Cfr. *Kritik*, vol. II, pp. 344-351.

<sup>508</sup> *Kritik*, vol. II, p. 352.

posseggono (*gekannt/ungekannt*); e infine possiamo conoscere qualcosa nel senso che al termine di un *processo* esso è divenuto conosciuto in una delle due precedenti accezioni (*erkannt*).

In particolare per Avenarius il “venire a conoscenza” deve essere interpretato a partire dal secondo dei significati appena elencati. Per cui, se il venire a conoscenza consiste nel disporre di un determinato contenuto psichico all'interno di una comunità linguistica, se in una comunità linguistica si dispone di un contenuto quando esso è denominato, e infine se per poter dare un nome a un contenuto, individuandolo, esso deve essersi stagliato sugli altri, allora comprendiamo perché Avenarius scrive che «affinché un contenuto di asserzione divenga un “conosciuto” [*Gekanntes*] si richiede solo che esso sia giunto a stagliarsi presso un individuo cresciuto in una comunità linguistica»<sup>509</sup>. Dal momento però che «non tutto ciò che giunge a stagliarsi è anche un’“esperienza”»<sup>510</sup>, allora per sapere cosa significa esperienza bisogna analizzare il terzo tratto comune agli esempi sopra analizzati, ovvero il *mero e semplice* venire a conoscenza.

Per Avenarius l'aspetto fondamentale di quest'ultimo consiste nel fatto che «l'individuo si sa o si sente non come chi “immagina”, “inventa”, “finge”, etc. ciò che asserisce come “esperienza”, ma come chi [...] semplicemente “trova”»<sup>511</sup>. Il carattere proprio dell'esperienza è quindi definibile innanzitutto in negativo come un non-inventare. La sua determinazione in positivo si ottiene invece nel momento in cui questo carattere è ricondotto ad una modificazione dei cosiddetti valori base o, meglio, ad una modificazione di una loro modificazione.

Parlando dei valori base abbiamo detto che dalla grandezza e dalla rilevanza di un'oscillazione dipende l'intensità del contenuto corrispondente, nonché dei sentimenti di piacere o dispiacere ad esso correlati<sup>512</sup>. Adesso dobbiamo considerare che un'oscillazione può essere condizionata sia «centralmente» che «perifericamente», nel senso che essa può avere origine tanto da uno stimolo che si trasmette all'interno del cervello da un sistema parziale all'altro, quanto da uno stimolo che giunge al sistema parziale partendo dalla “periferia” del sistema nervoso, ovvero dagli organi di senso. Secondo Avenarius «in condizioni normali» si deve presupporre che l'oscillazione di un sistema parziale è più forte quando è condizionata perifericamente, rispetto a quando è stata determinata dal trasmettersi di uno stimolo da una parte all'altra del cervello<sup>513</sup>. Ciò fa sì che in generale i contenuti psichici dipendenti da oscillazioni condizionate perifericamente siano caratterizzati da una maggiore intensità, mentre quelli dipendenti da oscillazioni condizionate centralmente si presentino più lievi, sfumati. Inoltre, poiché le oscillazioni condizionate perifericamente sono accompagnate anche dalle cosiddette «sensazioni d'organo», alla maggiore

<sup>509</sup> *Kritik*, vol. II, p. 353.

<sup>510</sup> *Ibid.*

<sup>511</sup> *Kritik*, vol. II, p. 354.

<sup>512</sup> Cfr. *supra*, par. 7.3.1, pp. 110 sgg.

<sup>513</sup> *Kritik*, vol. II, p. 65.

determinatezza quantitativa e qualitativa di cui godono i dipendenti di queste oscillazioni in ragione della loro particolare intensità si accompagna anche una maggiore «determinatezza l o c a l e»<sup>514</sup>.

Il legame della grandezza dell'oscillazione con il suo essere condizionata perifericamente o centralmente dal punto di vista psichico si riflette quindi in una modificazione del carattere dell'intensità, cui si mescola per l'appunto una maggiore o minore localizzazione. In particolare, quando un'oscillazione è condizionata perifericamente, così che il corrispettivo contenuto psichico è particolarmente intenso e localizzato, nelle loro asserzioni gli individui lo caratterizzano dicendo che esso è un «fatto [*Sache*]»; al contrario, quando l'oscillazione è condizionata centralmente, dando vita a un contenuto psichico meno intenso e localizzato, quest'ultimo viene caratterizzato come «pensiero»<sup>515</sup>. Per questo motivo Avenarius parla di un carattere della «fattualità [*Sachhaftigkeit*]» e di un carattere dell'«idealità»<sup>516</sup>.

Nell'analisi psicologica dei contenuti delle asserzioni la differenza tra fatti e pensieri si presenta quindi come una differenza tra due caratteri. Anche in ragione della connessione che lega i caratteri della fattualità e dell'idealità a quello graduabile dell'intensità, la differenza tra fatti e pensieri non deve essere però pensata come netta. Essa conosce infatti una serie di momenti intermedi: ad esempio quelle che la psicologia chiama «immagini postume [*Nachbild*]»<sup>517</sup>, o le visioni, le memorie sensoriali [*Sinnengedächtnisses*], etc<sup>518</sup>.

Osservando i casi in cui gli individui asseriscono che un determinato contenuto è una “cosa” o un “pensiero”, Avenarius rileva che la fattualità e l'idealità sono costantemente accompagnate anche da altri caratteri. In particolare «tutti gli elementi o caratteri che sono posti come “fatti” sono allo stesso tempo caratterizzati come “percepiti”» (per cui «anche la più semplice “luce”, fintanto che è posta come “fatto”, è caratterizzata al contempo come un “veduto”; il più semplice “suono” come “fatto” è pure un “ascoltato”» e così via)<sup>519</sup>, mentre l'idealità è accompagnata dal carattere della «rappresentazione [*Vorstellung*]»<sup>520</sup>.

Così come accade per fatti e pensieri, anche la differenza tra percezione e rappresentazione nell'analisi psicologica di Avenarius consiste dunque unicamente nella differenza tra più modi in cui può essere caratterizzato uno stesso contenuto. Questi termini non indicano pertanto delle “facoltà”

<sup>514</sup> Cfr. *Kritik*, vol. II, p. 66.

<sup>515</sup> *Kritik*, vol. II, p. 66 e p. 69. Traduco “*Sache*” con “fatto” per sottolineare come Avenarius non adoperi questa espressione nel senso di “cosa”, di “oggetto”, quanto piuttosto per intendere che un contenuto è posto come reale, fattuale in opposizione a quando esso è posto come ideale, come un pensiero. Egli scrive infatti che «l'espressione “*Sache*” qui non è mai usata come sinonimo di “*Ding*”, tant'è che «non solo una “cosa” [*Ding*], ma anche un “dolore”, un “movimento”, una “realtà” [*Wirklichkeit*] possono essere posti come *fatti* [*Sache*], in opposizione al comparire degli stessi elementi e caratteri come *pensieri*» (*Kritik*, vol. II, p. 71).

<sup>516</sup> *Kritik*, vol. II, pp. 67 e 69.

<sup>517</sup> Cfr. *Kritik*, vol. II, pp. 79-80.

<sup>518</sup> *Kritik*, vol. II, p. 446.

<sup>519</sup> *Kritik*, vol. II, p. 80.

<sup>520</sup> *Kritik*, vol. II, p. 82.

dell'individuo, o le “fonti” da cui derivano i contenuti psichici<sup>521</sup>. È l'introiezione che opera questo slittamento di significato, trasformando in funzioni psicologiche le proprietà dei contenuti psichici, come accade ad esempio quando essa fa sì che «“sensibile” non significhi più un carattere delle conoscenze, ma una teoria sulla loro acquisizione»<sup>522</sup>. Anche se Avenarius afferma che il carattere della percezione è condizionato perifericamente, ciò non significa infatti che un tale carattere psicologico si trasformi o sia confuso con una funzione fisiologica atta a *produrre* o *acquisire* i contenuti psichici, a maggior ragione in quanto il rapporto tra fenomeni fisiologici e psicologici consiste sempre in una relazione funzionale tra variazioni, e mai in un produrre o acquisire.

Ora che partendo dal valore base dell'intensità siamo arrivati alle modificazioni della fattualità e della percezione, possiamo comprendere quale sia il contenuto proprio del carattere dell'esperienza. Scrive infatti Avenarius che, «poiché in un numero estremamente grande di casi con l'asserzione “è un'esperienza” gli individui non intendono dire altro che “è una percezione” o “è stata una percezione” [...], allora il momento caratteristico dell'“esperienza” è descrivibile come strettamente affine alla “percezione” relativa ai “fatti”»<sup>523</sup>, e in particolare come «una modificazione che se ne discosta poco»<sup>524</sup>.

Per comprendere in cosa consista tale ulteriore modificazione si deve innanzitutto considerare che dell'insieme dei contenuti psichici fa sempre parte anche il proprio io, ovvero il complesso di contenuti che dipende delle variazioni cerebrali condizionate da quella parte dell'ambiente che è il nostro corpo. Ebbene, quando i contenuti caratterizzati come fatti e come percepiti ottengono una *nuance* di “attività” in contrapposizione ai contenuti che costituiscono l'io, che sono quindi caratterizzati come “passivi”, ecco che otteniamo l'“esperienza” come modificazione della “percezione” e della “fattualità”.

Per cui, se l'esperienza è descrivibile in negativo nei termini di un non-inventare, adesso sappiamo cosa corrisponde in positivo a questo carattere: ovvero quella modificazione per cui «il “fatto” appare come un “esistente [*Seiende*] attivo” (“effettivo” nel senso che “fa”), mentre l'“individuo” [...] è posto come un “esistente passivo”», così che «la “percezione” [...] non è caratterizzata come una sua “creazione”, ma piuttosto come una “attività del fatto esistente”»<sup>525</sup>. Anche in questo caso bisogna sottolineare che l'attribuzione del carattere di “passività” alla percezione nel caso dell'esperienza non implica un giudizio di Avenarius sui processi attraverso cui

---

<sup>521</sup> Cfr. *Kritik*, vol. II, p. 365: «L'asserzione “qualcosa nasce dall'esperienza” ... “dipende dall'esperienza” in senso analitico non può avere altro significato accettabile che: alla sua comparsa [...] è stato caratterizzato come “esperienza”, ed ha conservato questo carattere».

<sup>522</sup> *Weltbegriff*, p. 52.

<sup>523</sup> *Kritik*, vol. II, p. 355.

<sup>524</sup> *Kritik*, vol. II, p. 356.

<sup>525</sup> *Kritik*, vol. II, p. 358.

si sviluppano i contenuti psichici, non vuol dire che l'individuo, i suoi organi di senso e il suo cervello si limitano a recepire passivamente il mondo esterno senza modificarlo attivamente, ma vuole mettere in luce quello che per l'appunto è un *carattere* che alcuni dei nostri contenuti psichici sviluppano nel corso del tempo.

Come abbiamo visto, l'equivalenza tra il carattere dell'“esperienza” e quello della percezione viene giustificata da Avenarius a partire dalla constatazione che «in un numero estremamente grande di casi» gli individui usano i due termini come sinonimi. Per quanto possa essere “estremamente grande” il numero di casi in cui le asserzioni testimoniano questa affinità tra i due caratteri, ciò non toglie però che nei casi restanti il termine “esperienza” non sia usato con lo stesso significato di “percezione”, come dimostrano anche gli esempi presentati da Avenarius e precedentemente citati. Oltre a questa prima accezione, vi devono quindi essere altri usi possibili del termine “esperienza”, in base ai quali essa non consiste nella “percezione” “passiva” di un “fatto”.

Avenarius rileva ad esempio che, se si domanda a qualcuno «come fa a sapere in generale cos'è un “pensiero”», questi può rispondere «“per esperienza”» e, cercando di addurre ulteriori argomenti a sostegno di tale risposta, egli può eventualmente affermare che «“il centauro non è un'esperienza; ma il pensiero 'centauro' è un'esperienza”»<sup>526</sup>. Secondo quest'altra accezione «l'“esperienza” non designa altro che un “pensiero” (un “ideale”) fintanto che esso sia o sia stato (effettivamente) “rappresentato” o – similmente a ciò che accade nei casi di “esperienza” affrontati in precedenza – un “fatto” (un “fattuale”) fintanto che esso sia o sia stato (effettivamente) “percepito”»<sup>527</sup>. In altre parole, quando si usa il termine “esperienza” in questo diverso significato quel che si vuole intendere non è tanto il fatto che un determinato contenuto psichico è stato trovato in un modo o nell'altro (come percepito, come pensato, etc.), ma il fatto stesso che esso è *stato effettivamente trovato*.

Se osserviamo più nel dettaglio a cosa corrisponde tale accezione del termine “esperienza” ci rendiamo conto che quella con cui abbiamo a che fare è l'“esperienza” intesa non come un carattere particolare, ma come quel tratto fondamentale proprio di tutta la realtà di cui abbiamo parlato nel primo capitolo. Il discorso sull'esperienza intesa come piano che abbraccia tutta la realtà può infatti essere condotto tanto da una prospettiva generale, gnoseologica, quanto da una prospettiva psicologica; in quest'ultimo caso basta infatti che si analizzino le asserzioni altrui a proposito del problema di cosa sia “l'esperienza” intesa come tutto. Mentre da una prospettiva gnoseologica siamo *noi* che ci guardiamo intorno dal nostro punto di vista concreto e affermiamo che tutto ciò

---

<sup>526</sup> *Kritik*, vol. II, p. 367.

<sup>527</sup> *Kritik*, vol. II, p. 368.

che c'è è un'esperienza per il fatto stesso che è trovato, che è presente, da una prospettiva psicologica osserviamo invece gli altri, e vediamo che, nelle loro asserzioni, essi possono caratterizzare qualunque contenuto psichico dicendo che è un'esperienza, affermando così che tutto ciò che c'è (cose, pensieri, etc.) è un'esperienza per il fatto stesso che è trovato, che è presente.

Né ad Avenarius né a noi interessa però condurre un'analisi psicologica di tale esperienza in senso lato. Lo scopo della *Kritik* è infatti fornire una base per le scienze che vogliano essere *rigorosamente* empiriche, per cui il significato del termine “esperienza” che bisogna prendere in considerazione per determinare il senso del concetto analitico di esperienza pura è unicamente quello più ristretto, secondo cui essa è una particolare modificazione della percezione. Dire che tutto ciò che c'è è esperienza non ci permette di stabilire alcun confine tra ciò di cui si devono occupare le scienze e quell'insieme di contenuti che alimenta invece ogni forma di sapere, compresi quelli metafisici ed erronei. Pertanto, se diciamo che le scienze si devono fondare sull'esperienza, non possiamo che intendere tale espressione nel primo senso del termine, e se pretendiamo dalle scienze che esse ci presentino solo «asseriti a cui non è mescolato niente che non sia a sua volta esperienza – e che pertanto in se stessi non siano altro che esperienze», dobbiamo affermare che, affinché le asserzioni rispettino tale concetto analitico di esperienza pura, ogni loro parte deve essere *caratterizzata* come un “fatto” “percepito” “passivamente”.

D'ora in avanti, quando parleremo di “esperienza”, dovremmo quindi intendere sempre tale ristretta accezione del termine.

### 12.1.3 Possibilità della coincidenza dei due concetti di esperienza pura

Stabilito che per essere esperienze pure le asserzioni debbono possedere il carattere di percezione passiva, resta ancora da capire quali sono i *contenuti*<sup>528</sup> che possiedono o che possono aspirare a possedere questo carattere. Bisogna cioè analizzare «cosa “esperiscono” gli individui stando alle loro asserzioni»<sup>529</sup>. In questo modo potremmo infatti capire se i contenuti che essi caratterizzano come “esperienze” sono effettivamente quelli dipendenti dall'ambiente oppure no, e – con ciò – se si possa o meno assumere la coincidenza dei due concetti di esperienza pura.

Innanzitutto sappiamo che il carattere dell'esperienza dipende da variazioni cerebrali condizionate perifericamente, originate cioè da stimoli provenienti da parti del corpo che sono

---

<sup>528</sup> *Kritik*, vol. II, p. 359. Ricordiamo infatti che anche se l'esperienza è un carattere ciò non significa che solo gli elementi, le sensazioni, possono essere caratterizzati come esperienze. Ad esempio possiamo asserire l'esperienza “albero”, così come possiamo dire che è un'esperienza il fatto che tale albero è “lo stesso” rispetto a quello che c'era nello stesso luogo il giorno precedente (cfr. *Kritik*, vol. II, p. 364). Questo perché gli stessi caratteri possono assumere il significato di elementi, nel senso che possono essere a loro volta caratterizzati. Per questo motivo abbiamo detto che, piuttosto che parlare di elementi e caratteri, si può parlare di *contenuti* in senso stretto e di forme che li caratterizzano.

<sup>529</sup> *Kritik*, vol. II, p. 359.

connesse al cervello tramite il sistema nervoso, quali ad esempio gli organi di senso. Tali variazioni sono però principalmente quelle dipendenti dall'ambiente. Quest'ultimo può infatti entrare in rapporto con il sistema C solo provocando delle variazioni sugli organi di senso, le quali si trasmettono in forma di stimoli dalla periferia del sistema nervoso fino al cervello. Ma se le variazioni cerebrali dipendenti dai componenti dell'ambiente sono allo stesso tempo delle variazioni condizionate perifericamente, allora i contenuti psichici da esse dipendenti saranno caratterizzati come “fatti”, come “percepiti”, e quindi come “esperienze” in senso stretto.

Anche se i componenti dell'ambiente determinano delle variazioni cerebrali condizionate perifericamente, non è detto però che tutte le variazioni condizionate perifericamente siano determinate da componenti dell'ambiente. Per cui, se è vero che tutti i contenuti dipendenti dall'ambiente sono caratterizzati come esperienze, non possiamo ancora assumere il contrario, ovvero che tutti i contenuti caratterizzati come esperienze sono dipendenti dall'ambiente. Anzi, confrontando i diversi casi in cui gli individui asseriscono un'esperienza, si può notare «che non tutte le “esperienze” quali contenuti di asserzioni possono essere assunte come dipendenti da una condizione complementare di tipo R»<sup>530</sup>. Esistono ad esempio le allucinazioni, dove «un contenuto che *dal nostro punto di vista*», non dipendendo dall'ambiente, «dovrebbe essere posto come “pensiero”, compare in forma di “fatto”» nelle asserzioni del nostro prossimo<sup>531</sup>.

Questo significa in primo luogo che «dal contenuto di asserzione “esperienza” non si può dedurre un componente dell'ambiente R come condizione complementare della corrispondente variazione del sistema C»<sup>532</sup>, o – il che è lo stesso – che non possiamo ancora assumere la coincidenza del concetto analitico e di quello sintetico di esperienza pura.

Dal momento però che ci stiamo occupando di determinare quali contenuti vengono caratterizzati come esperienze, ciò che più ci interessa sono le conseguenze di questa impossibilità di stabilire un legame biunivoco tra il carattere dell'esperienza e i componenti dell'ambiente. Scrive infatti Avenarius: «poiché per la caratteristica di “fatto esistente” non è strettamente necessario il porsi di una corrispondente condizione complementare di tipo R, allora ogni contenuto di asserzione che può essere posto come “fatto esistente” anche senza che il suo indipendente sia condizionato complementariamente nel modo suddetto deve essere considerato caratterizzabile come “esperienza”; e poiché nessun contenuto di asserzione può essere escluso fin dal principio dalla caratteristica di “fatto esistente”, allora dal punto di vista empiriocritico tutti i contenuti di asserzione devono essere ammessi come “contenuti” di “esperienze” possibili»<sup>533</sup>. Ovvero, poiché non soltanto

---

<sup>530</sup> *Kritik*, vol. II, p. 352. Cfr. *Kritik*, vol. II, p. 361.

<sup>531</sup> *Kritik*, vol. II, p. 79. Il corsivo è mio.

<sup>532</sup> *Kritik*, vol. II, p. 352.

<sup>533</sup> *Kritik*, vol. II, p. 361.

i contenuti condizionati dall'ambiente sono caratterizzabili come fatti esistenti e come esperienze, allora *qualunque* contenuto può essere caratterizzato in questo modo.

Osservando le asserzioni che riguardano le esperienze, non solo non possiamo escludere nessun contenuto dal campo delle esperienze possibili, ma dobbiamo anche rilevare che «un contenuto di asserzione univocamente determinato, e in un primo momento caratterizzato come “esperienza”, può smettere di esser posto con questa caratteristica; mentre un contenuto che all'inizio non possedeva questa caratteristica, può acquisirla»<sup>534</sup>. L'insieme dei contenuti di asserzioni caratterizzati come esperienze non è quindi rigido, stabilito una volta per tutte; al contrario esso «deve essere assunto come “variabile”»<sup>535</sup>. In altri termini non è possibile fissare *cosa* è “esperienza”, da un lato perché ogni contenuto può acquisire questa caratteristica; e dall'altro perché ciò che oggi non è esperienza può diventarlo un domani, e viceversa.

La determinazione dei contenuti caratterizzati come esperienze non può pertanto presentarsi come la ricerca di un elenco di dati certi, che sono e saranno sempre esperienze, in opposizione ai contenuti che non lo sono e non potranno mai esserlo. Essa deve piuttosto porsi il compito di rispondere a queste domande: da cosa dipende il contenuto delle esperienze? Come si determina quale contenuto è caratterizzato come esperienza? Come accade che un contenuto acquisisce o perde questo carattere?

Innanzitutto, «poiché dal nostro punto di vista empiriocritico il “contenuto” di ogni “esperienza” può essere preso in considerazione solo fintanto che esso costituisce il dipendente di uno stato del sistema C», allora si deve dedurre che «ciò che può essere pensato come “contenuto” di un’“esperienza” dipende dagli stati corrispondenti del sistema C quale incarnazione delle precondizioni sistematiche nell'istante determinato dell’“esperienza”», ovvero «dalla preparazione posta fino al momento in questione»<sup>536</sup>. In altre parole, dato che ciò che è caratterizzato come esperienza sono contenuti psichici dipendenti dagli stati cerebrali, e dato che gli stati cerebrali dipendono dalla preparazione del cervello, allora l'essere caratterizzato o meno di un contenuto come esperienza dipende dalla preparazione del cervello. Per cui, se un contenuto non condizionato dall'ambiente viene comunque caratterizzato come un fatto percepito, ciò è da attribuire al cervello inteso come insieme delle precondizioni sistematiche.

Quale conseguenza di ciò dobbiamo dedurre che la stessa coincidenza o divergenza dei due concetti analitico e sintetico di esperienza pura dipende dalla preparazione del cervello. Per cui la domanda su come sia possibile far sì che tutte le asserzioni dipendenti esclusivamente dall'ambiente siano anche interamente caratterizzate come “esperienze”, e viceversa che tutte le asserzioni

---

<sup>534</sup> *Kritik*, vol. II, p. 359.

<sup>535</sup> *Ibid.*

<sup>536</sup> *Kritik*, vol. II, pp. 359-360.

interamente caratterizzate come “esperienze” siano anche dipendenti esclusivamente dall'ambiente, deve essere posta in questi termini: come deve variare la preparazione del cervello per fare sì che *tutti* i contenuti dipendenti dall'ambiente, e *solo essi*, siano caratterizzati come esperienze?

Considerando però che la preparazione del cervello muta in primo luogo grazie all'esercizio, o comunque dal momento che noi possiamo influire su di essa principalmente grazie a quest'ultimo, il problema della coincidenza dei due concetti di esperienza pura in definitiva risiede in ciò: in che direzione si deve sviluppare l'esercizio del sistema C per far sì che l'esperienza sia esclusivamente quella condizionata dall'ambiente?

## 12.2 La purificazione dell'esperienza

### 12.2.1 Esperienza ed evoluzione

Abbiamo dunque stabilito che il problema della coincidenza dei due concetti di esperienza pura – ovvero il problema della purificazione dell'esperienza in generale – deve essere formulato e risolto a partire dall'evoluzione del cervello, ovvero a partire dai processi attraverso cui si sviluppa la preparazione del sistema C, mutando le condizioni che determinano l'attività cerebrale e psichica.

Il percorso compiuto nel corso di questo capitolo ha però già mostrato in che direzione procede effettivamente l'evoluzione del cervello, per cui ciò che dobbiamo fare è più che altro osservare se tale evoluzione comporta o meno anche il progressivo avvicinamento dei due concetti di esperienza pura e con ciò la sua purificazione.

In particolare sappiamo che con l'estendersi dello spazio e del tempo, grazie al passaggio da una prospettiva individuale ad una sempre più universale, gli stati cerebrali e i concetti da essi dipendenti si avvicinano – da un qualsiasi valore iniziale – a stati e concetti condizionati interamente ed esclusivamente da ciò che nell'ambiente maggiormente si ripete<sup>537</sup>. Pertanto, «poiché quei componenti degli stati cerebrali che secondo il presupposto non sono condizionati dall'ambiente  $R_1, R_2 \dots$  proprio per questo non sono nemmeno condizionati da ciò che maggiormente si ripete, allora questi – come vogliamo chiamarli – valori indipendenti appartengono al valore  $\alpha$  e ricadono quindi sotto il principio dell'eliminazione progressiva»<sup>538</sup>. Ovvero, nella misura in cui gli stati cerebrali e i concetti con il tempo divengono delle costanti perfette

<sup>537</sup> Cfr. *supra*, par. 11.5.2, pp. 182 sgg.

<sup>538</sup> *Kritik*, vol. II, pp. 396-397. Nella citazione in questione al posto di “stati cerebrali” compare l'espressione “indipendenti” (*Unabhängigen*). Ho scelto di tradurre “stati cerebrali” perché gli indipendenti (*Unabhängigen*) nel senso delle variabili indipendenti della relazione funzionale tra cervello e contenuti psichici rischiano di confondersi con gli indipendenti [*Independenten*] nel senso degli stati cerebrali non condizionati dall'ambiente (che compaiono in questa stessa citazione).

condizionate esclusivamente da ciò che *nell'ambiente* maggiormente si ripete, a maggior ragione questi divengono anche esclusivamente condizionati dall'ambiente in generale, sottostando con ciò al concetto sintetico di esperienza pura. Per cui possiamo dire che «l'essere condizionato complementariamente da ciò che maggiormente si ripete nei componenti del nostro ambiente» è una condizione che soddisfa allo stesso tempo il concetto sintetico di esperienza pura, dal momento che quest'ultimo «richiede solo che i corrispettivi stati finali del sistema C in tutte le loro componenti siano condizionati complementariamente da componenti del nostro ambiente»<sup>539</sup>.

Ma non basta. Per Avenarius la stessa condizione soddisfa infatti anche il concetto analitico di esperienza pura, «poiché, dal momento che il carattere dell'esperienza dipende da variazioni del sistema che hanno la loro condizione più prossima in variazioni degli organi di senso periferici, e poiché questa condizione è pienamente soddisfatta dal rapporto di dipendenza dai componenti dell'ambiente accordato, allora ai componenti dei contenuti di asserzioni dipendenti si deve anche accordare pienamente la caratteristica di “esperienza”»<sup>540</sup>. Detto altrimenti, se il carattere di “esperienza” è un contenuto psichico che dipende da oscillazioni cerebrali condizionate perifericamente, e se tutti gli stati cerebrali che hanno il loro presupposto nell'ambiente non possono che essere condizionati perifericamente tramite gli organi di senso; allora da un lato tutti gli stati cerebrali condizionati dall'ambiente sono *sempre* anche caratterizzati come “esperienze”, e dall'altro quando *al termine dello sviluppo* gli stati cerebrali saranno esclusivamente condizionati dall'ambiente (perché tutti gli altri saranno stati eliminati), questi stati avranno anche il carattere di esperienza, rispettando quindi tanto il concetto sintetico quanto quello analitico di esperienza pura.

Possiamo quindi dire che per Avenarius, anche se non è possibile dedurre l'essere condizionato dall'ambiente a partire dal carattere dell'esperienza, è invece possibile il contrario, in quanto ogni variazione cerebrale dipendente dall'ambiente deve essere stata mediata attraverso gli organi di senso, ottenendo quindi il carattere tipico delle variazioni condizionate perifericamente. Per cui, se dal punto di vista del concetto analitico di esperienza pura il problema non è tanto garantire che tutti gli stati condizionati dall'ambiente abbiano anche il carattere dell'esperienza, quanto piuttosto garantire che non vi siano stati non condizionati dall'ambiente che presentino questo carattere, questo problema viene comunque risolto alla radice una volta che siano stati eliminati tutti gli stati non condizionati dall'ambiente (siano essi caratterizzati come esperienze o meno).

Tutto ciò significa che «una perfetta esperienza sintetica non solo rende possibile l'analitica, ma la porta necessariamente con sé»<sup>541</sup>. In questo senso Avenarius afferma che «la completa coincidenza del concetto sintetico e analitico di esperienza pura può

---

<sup>539</sup> *Kritik*, vol. II, p. 412.

<sup>540</sup> *Ibid.*

<sup>541</sup> F. Raab, *Die Philosophie von Richard Avenarius*, cit., p. 54.

essere assunta se e fintanto che, con la completa realizzazione dell'esclusione di tutte quelle determinazioni degli stati finali del sistema C che non dipendono dall'ambiente  $R_1, R_2 \dots$ , viene portata a termine anche l'eliminazione dei componenti "non empirici" dei multiponibili dipendenti»<sup>542</sup>. Col venir meno degli stati finali non condizionati dall'ambiente vengono infatti meno sia i contenuti psichici che sono "non empirici" pur essendo caratterizzati come "esperienze" (nel senso che, nonostante essi non siano condizionati dall'ambiente, per un motivo o per l'altro hanno impropriamente sviluppato quel carattere), sia i contenuti che sono "non empirici" in quanto non meritano e nemmeno posseggono il carattere di "esperienza".

Riassumendo, possiamo dunque affermare che con la stessa necessità con cui i nostri concetti nel corso del tempo si avvicinano a costanti perfette condizionate esclusivamente da ciò che maggiormente si ripete nell'ambiente, allo stesso modo essi si avvicinano anche alla coincidenza dei concetti sintetico e analitico di esperienza pura. Per ricorrere alle parole di Avenarius: «se a una molteplicità di "concetti" capace di sviluppo viene accordato spazio e tempo sufficienti alla variazione, allora la caratteristica di questi "concetti" si avvicina, da un qualsivoglia valore iniziale, a quella di "esperienza" esclusiva e purificata»<sup>543</sup>.

### 12.2.2 Esperienza e conservazione

Da quanto detto emerge dunque in modo evidente che per Avenarius la purificazione dell'esperienza non è altro che un ulteriore aspetto del processo di evoluzione biologica dell'uomo.

Se consideriamo la totalità del nostro sapere nella sua dipendenza dall'attività cerebrale e dai meccanismi che regolano quest'ultima, non possiamo che scorgere un'unica, intima necessità alla base delle diverse linee di sviluppo di tale sapere. In particolare, dal momento che i meccanismi che regolano lo sviluppo dell'attività cerebrale consistono principalmente nell'esercizio del sistema C, possiamo dire che proprio l'esercizio è responsabile dell'organizzarsi delle nostre conoscenze non solo come un *sistema* composto di asserzioni descrittive, misure, equivalenze e concetti gerarchicamente ordinati, ma anche come un sistema di *esperienze*, ovvero come un sistema di contenuti provenienti esclusivamente dall'ambiente e interamente caratterizzati come percepiti.

Se l'esercizio determina l'adattamento dei nostri stati cerebrali all'ambiente, facendo sì che i contenuti psichici da questi dipendenti divengano delle pure esperienze, allora l'organizzarsi della conoscenza su basi empiriche non è altro che la conseguenza della nostra necessità di adattarci all'ambiente. Dal momento che la nostra conservazione consiste nell'acquisizione di stati sempre più

---

<sup>542</sup> *Kritik*, vol. II, p. 424.

<sup>543</sup> *Kritik*, vol. II, p. 411. Nella citazione in questione in realtà si parla dei "concetti di mondo", ma come abbiamo già avuto modo di vedere – e come lo stesso Avenarius sottolinea (cfr. *Kritik*, vol. II, pp. 418-419) – il discorso vale per ogni concetto, di qualunque ordine esso sia.

duraturi, cui corrispondono concetti sempre più sostenibili, e poiché l'ambiente è il principale fattore di “rischio” per la durevolezza e stabilità delle nostre formazioni cerebrali e psichiche, ecco che per raggiungere una conservazione quanto più perfetta possibile dobbiamo adeguarci all'ambiente.

Modellando il nostro cervello conformemente all'ambiente ciò che otteniamo è una conoscenza *empirica* perché tutto ciò che non dipende dall'ambiente – e che quindi non è, in tal senso, “esperienza” – è destinato a cadere vittima dello sviluppo negativo, uscendo dal novero della nostra preparazione cerebrale e, dal punto di vista psichico, dalla nostra «provvista teoretica»<sup>544</sup>.

La conoscenza empirica è l'unica forma di sapere: da un lato perché essa è l'unica che *si* conserva, in quanto dipende da stati duraturi; e dall'altro in quanto è l'unica che *ci* conserva, nel senso che dipende da stati che, mettendoci al riparo dalle variazioni provenienti dall'ambiente, costituiscono quelle già citate “forme di protezione”. Il perfetto adattamento delle idee all'ambiente, dal punto di vista fisiologico, si ottiene infatti quando l'uomo dispone di uno stato esercitato in risposta ad ogni stimolo costante proveniente dai componenti dell'ambiente – per quanto minuto sia tale stimolo –, così che viene meno ogni possibilità di variazione, di deviazione dal normale esercizio, ed il cervello si trova costantemente in condizione di massima conservazione vitale.

Affermare la superiorità dell'esperienza non significa né rivendicare la superiorità di una “facoltà” umana sulle altre, né affermare che la “verità” risiede in ciò che ci circonda, ma vuol dire riconoscere che, poiché il costante rapporto con l'ambiente è ciò che determina la conservazione e lo sviluppo dell'uomo e del cervello, allora se anche il sapere conosce uno sviluppo, esso non può che dipendere dal rapporto che l'uomo e il cervello intessono con l'ambiente, adattandosi ad esso, venendo modificati da esso. In altre parole: è la *biologia* della conoscenza, piuttosto che la *teoria* della conoscenza, a parlare in favore dell'esperienza.

Al termine del percorso così compiuto comprendiamo meglio com'è possibile che il relativismo di Avenarius, per cui ogni conoscenza dipende sempre da chi la pensa ed è condizionata dal vissuto individuale, non conduca ad uno scetticismo radicale. «Lo scetticismo», infatti, «disconosce completamente proprio il carattere biologico della verità, ovvero la sua connessione con il nostro istinto [*Streben*] di conservazione»<sup>545</sup>. Quando osserviamo le nostre conoscenze da questa prospettiva biologica e, più nel dettaglio, psicofisiologica riusciamo invece ad ottenere un principio in grado di illustrare secondo quali regole e in che direzione si evolve il nostro sapere, e tramite esso quella misura ideale di ogni conoscenza che la gnoseologia da sempre tenta di individuare.

<sup>544</sup> *Kritik*, vol. II, p. 360. Per Avenarius «ciò che all'interno degli indipendenti viene presupposto come variazione del sistema C (inteso come incarnazione delle precondizioni sistematiche), all'interno dei dipendenti compare come variazione della provvista teoretica individuale» (cfr. *ibid.*). In altre parole la provvista teoretica è il corrispettivo psichico della preparazione del cervello.

<sup>545</sup> M. Klein, *Die Philosophie der reinen Erfahrung*, cit., IX, p. 3.

### 12.2.3 Esperienza ed interindividualità<sup>546</sup>

Il secondo aspetto della concezione avenariusiana dell'esperienza pura che vogliamo mettere in risalto è comunque figlio del ruolo che questa possiede in chiave evolutiva. Sappiamo infatti che per Avenarius presupposto di tale evoluzione è l'estensione spaziale e temporale dell'ambiente di riferimento dell'uomo. Per poter dispiegare a pieno le sue possibilità di sviluppo l'essere umano deve passare dall'isolamento individuale alla massima apertura al prossimo e più in generale all'umanità. Solo l'umanità ha infatti come proprio ambiente l'intero pianeta terra (per non dire l'intero universo) e come tempo del proprio sviluppo un tempo indefinitamente lungo.

Se un confronto interpersonale e interculturale quanto più esteso possibile è la condizione necessaria affinché si realizzi il principio dell'eliminazione progressiva, esso è però nel contempo la condizione per la purificazione dell'esperienza, dal momento che quest'ultima si basa proprio sull'eliminazione dei contenuti psichici non condizionati da ciò che ci circonda. Questo significa che solo un approccio che vada oltre la propria dimensione individuale e limitata permette una conoscenza empirica rigorosa, facendo sì che ciò che non soddisfa entrambi i concetti di esperienza pura venga escluso dal novero delle nostre conoscenze.

Rovesciando l'affermazione secondo cui solo l'approccio interindividuale permette una conoscenza empirica pura, possiamo però anche affermare che solo la conoscenza empirica pura è interindividuale, nel senso che solo le conoscenze derivanti dall'ambiente e che si riferiscono all'ambiente permettono il confronto. Avenarius scrive infatti che «in generale ogni “problema” che venga risolto attraverso il “puro pensiero” “libero dall'esperienza” ammette così tante “conoscenze risolutive” diverse da individuo a individuo quante sono le diverse individualità che prendono parte alla “soluzione”»<sup>547</sup>. Dunque quanto meno ci affidiamo all'esperienza di ciò che ci circonda, dell'ambiente condiviso, tanto più vengono a galla le differenze tra i diversi individui, e tanto più diviene difficile un confronto su basi comuni.

Quando invece i problemi e le soluzioni nascono sul terreno dell'esperienza, così che gli individui coinvolti posseggono un termine *ad quem* comune cui riferirsi, «è “la cosa stessa a decidere”»<sup>548</sup> nel senso che le differenze individuali cadono in secondo piano di fronte all'imporsi della soluzione determinata dall'ambiente quale unica soluzione condivisa. Questo significa che «solo la “conoscenza empirica” è accessibile alla “prova e alla fondazione fattuale”, e l’“esperienza” – venendo fondata “sulla convergenza o la contraddizione con la cosa stessa – è “comprovabile e comprovata fattualmente”, è cioè “critica”; e le sue “conoscenze” sono le uniche in tal senso “criticamente consolidate”, diventando conseguentemente anche quelle “realmente (veramente)

<sup>546</sup> Cfr. *supra*, par. 4.1, pp. 66 sgg. e par. 11.5.4, pp. 188 sgg.

<sup>547</sup> *Kritik*, vol. II, pp. 401-402.

<sup>548</sup> *Kritik*, vol. II, p. 402.

consolidate”»<sup>549</sup>

Dunque per Avenarius da un lato il confronto interindividuale rende possibile l'esperienza pura e dall'altro solo l'esperienza pura rende possibile il confronto interindividuale. Questo perché solo l'esperienza – dipendendo dall'ambiente condiviso – istituisce un territorio comune su cui possono nascere soluzioni di problemi dotate di validità intersoggettiva, “universale”. Ma tale validità intersoggettiva deve essere vista al tempo stesso come la *conseguenza* e la *dimostrazione* del fatto che quelle soluzioni, quelle conoscenze dipendono dalla “cosa stessa”. O, meglio, l'intersoggettività può essere la dimostrazione della “verità” delle nostre conoscenze solo in quanto essa è la conseguenza del fatto che tali conoscenze dipendono dalla “cosa stessa” e non da peculiarità individuali.

Non possiamo non notare che nel passo precedentemente citato Avenarius parla delle conoscenze empiriche come delle uniche *realmente, veramente* consolidate. Questo significa che, al termine del percorso compiuto nella *Kritik*, si fa spazio un altro concetto di “realtà”, di “verità”, che non è più quello consistente unicamente in un determinato carattere. Anzi, più precisamente possiamo dire che come l’“esperienza” anche la “verità” sembra presentarsi da un lato come carattere e dall'altro come dipendenza da ciò che ci circonda, dalla “cosa stessa”. In questo modo si potrebbe quasi parlare di un concetto analitico e di un concetto sintetico di verità, di una loro coincidenza e – con ciò – di una “purificazione” della verità, raggiungibile quando ogni conoscenza dipendente dalla “cosa stessa” sia caratterizzata come “verità” e ogni conoscenza caratterizzata come “verità” sia dipendente dalla “cosa stessa”, ovvero quando si sia riconosciuto che solo la conoscenza empirica è vera.

## **12.3 I limiti dell'esperienza**

### **12.3.1 Esperienza e pensiero**

Prima di chiudere il capitolo, vogliamo porre l'attenzione su alcune pagine in cui Avenarius affronta quello che possiamo definire il problema dei limiti dell'esperienza.

Nel paragrafo precedente abbiamo visto come Avenarius contrapponga l’“esperienza”, e quindi la “cosa stessa”, al “puro pensiero” come differenti fonti di risoluzione dei problemi. Questa contrapposizione non deve essere però intesa in senso assoluto, perché essa riguarda solo il *puro* pensiero, e non il pensiero in generale. Quest'ultimo si dimostra infatti un valido strumento a disposizione dell'uomo proprio nei casi in cui l'esperienza della realtà che ci circonda sembra non

---

<sup>549</sup> *Ibid.*

fornirci i mezzi atti a rispondere ai nostri problemi.

In particolare «nel caso in cui un “problema” *posto da un “oggetto empirico”* non possa essere “risolto” attraverso il risultato di una “percezione”, o attraverso una combinazione di risultati di “percezioni”, si deve comunque assumere che la “soluzione” di un tale “problema” si avvicini al concetto sintetico e analitico di esperienza pura – ovvero a condizione che il “concetto risolutore” sia un “concetto” di “esperienze affini” o un “concetto” affine alle “esperienze” (per esempio le “oscillazioni dell'etere”). In tali casi i contenuti psichici che fanno da mediatori, così come quelli “risolutori”, non sono posti come “cose” ma come “pensieri”. Di conseguenza il presupposto di un avvicinamento ai concetti di esperienza pura non esclude l'assunto che il “pensare” resti un “mezzo per risolvere problemi” e con ciò un “mezzo di conoscenza”»<sup>550</sup>.

Se dunque Avenarius rigetta il “puro pensiero”, quello che agisce in totale indipendenza dall'esperienza, egli non esclude il pensiero su basi empiriche, quello che aiuta a risolvere i problemi che nascono dall'esperienza, colmando intuitivamente le lacune di quest'ultima con concetti che siano però quanto più possibile vicini ed in accordo con ciò che essa comunque ci presenta.

Ad ogni modo bisogna tenere presente che quanto più la soluzione del problema si allontana dall'esperienza e si avvicina al puro pensiero, tanto più essa assume «il significato di un “mero concetto ausiliario”, il quale viene introdotto solo per portare a conclusione una serie vitale dipendente, o in generale un sistema di serie vitali dipendenti – senza che con la sua introduzione si affermi qualcosa circa la “verità” del suo “contenuto”»<sup>551</sup>.

Se dunque possiamo dire che il pensiero ci viene in soccorso quando l'esperienza viene a mancare, dall'altro dobbiamo riconoscere che il limite dell'esperienza di cui parla Avenarius in questo caso è soltanto relativo. Niente esclude infatti che successive esperienze – magari grazie al crescente “raffinamento della percezione e della differenziazione” – possano risolvere i problemi che fino al momento in questione avevano trovato soltanto una risposta “ragionata”.

Si deve quindi assumere che per Avenarius al termine dello sviluppo umano l'esperienza regni incontrastata, senza trovare dentro o fuori di essa alcun limite?

### 12.3.2 L'inesperibile

Per rispondere alla domanda appena posta, dobbiamo prendere in considerazione gli altri casi in cui gli individui sopperiscono col pensiero a quelle che sembrano delle lacune dell'esperienza.

Scriva Avenarius: «sia considerato ancora il caso particolare in cui un “essere *inesperibile*” sia

---

<sup>550</sup> *Kritik*, vol. II, p. 420. Il corsivo è mio.

<sup>551</sup> *Kritik*, vol. II, p. 423.

inevitabilmente “aggiunto col pensiero” [*hinzugedacht*] all’“esperibile”, così che la sua inevitabilità fa sì che esso non sembri poter ricadere sotto l’eliminazione progressiva (in quanto superfluo). L’“essere esperibile” (la “realtà empirica”) conduce infatti immediatamente oltre se stesso verso un “inesperibile” quando esso viene “riconosciuto” come una “parte di un intero più grande” (come “elemento di un complesso più ampio”) e come un qualcosa che “non era sempre così” (e rispettivamente “non sarà sempre così”) “come viene esperito al momento attuale”. Così, per esempio, la “conoscenza” che la “realtà empirica” è solo una “parte di un tutto del mondo che come tale non può darsi in nessuna esperienza”, [la “conoscenza”] che lo “stato empirico del sistema solare” è la “variazione di uno stato iniziale che a noi non si dà”, [la “conoscenza”] che tutto “l’accadere empirico” in generale è solo una “parte del corso del mondo che come tale non si dà”, [la “conoscenza”] che gli ultimi “elementi in cui è possibile scomporre i componenti dell’ambiente” non coincidono con gli ultimi “elementi attraverso cui la materia sarebbe finalmente comprensibile”: queste e altre “conoscenze” simili conducono fino al “pensiero” di tutti i “limiti della datità” – dei “limiti di tutta l’esperienza”. E inevitabilmente!»<sup>552</sup>.

«Questo procedere verso un “essere inesperibile”», continua Avenarius, «è inevitabile dal momento che quelle “conoscenze” sono inevitabili, e con esse [...] vengono posti in modo altrettanto inevitabile dei “problemi”, i quali si presentano come determinazioni che – rispetto a un “Tutto modificato e composto” “esperibile” – sono poste come “note”, ma che rispetto a un [Tutto] “inesperibile” devono valere come “ignote”»<sup>553</sup>. Ciò che vuol dire Avenarius in quest’ultimo passaggio è: che, rispetto ad ogni contenuto nasce inevitabilmente il problema di ciò che è *oltre* quel contenuto, del tutto in cui esso è inserito (ad esempio «“il confine spazio temporale”, il “prima che fosse modificato”, la “rispettiva condizione di variazione”, la “parte da cui in ultima istanza dipende la costituzione del tutto”»<sup>554</sup>); che, quando quest’*oltre* è esperibile esso è al contempo qualcosa che può essere “conosciuto”, “noto”; che però, quando esso è inesperibile, ci troviamo di fronte a qualcosa di sconosciuto che non è né riconducibile a un’esperienza, né può essere eliminato dal nostro pensiero, perché l’inevitabilità della domanda lo ripropone continuamente. Per questo «il completamento dell’“essere esperibile” tramite un “inesperibile” è inevitabile, perché quei “problemi” sono irrijettabili»<sup>555</sup>.

Rispetto al caso dei problemi empirici risolti momentaneamente tramite l’integrazione del pensiero, è evidente che qui ci troviamo in un campo completamente diverso: «la differenza tra il “contenuto” di tali peculiari “problemi” e quello dei “problemi” usuali risiede in ciò, che esso non è

<sup>552</sup> *Kritik*, vol. II, p. 421.

<sup>553</sup> *Ibid.*

<sup>554</sup> *Ibid.*

<sup>555</sup> *Ibid.*

solo “inesperito”, ma – secondo il suo presupposto – assolutamente “inesperibile”»<sup>556</sup>. Questo significa che l'ostacolo contro cui si scontra l'esperienza non è più accidentale, dovuto al non ancora completo sviluppo dell'uomo, ma essenziale: ci troviamo di fronte a qualcosa che non è, ne mai sarà esperibile, e che costituisce pertanto un limite invalicabile per l'esperienza.

Nonostante ciò Avenarius afferma che, «per quanto possano essere strani casi del genere, essi non costituiscono necessariamente un'eccezione rispetto al concetto analitico e sintetico di esperienza. Innanzitutto perché qui, come nei casi comuni a tutte le restanti “scienze empiriche”, il “problema” è posto proprio dall’“esperienza”»<sup>557</sup>. Anche se il problema di ciò che oltrepassa i limiti di ogni esperienza possibile non è per definizione risolvibile dall'esperienza, esso è infatti posto comunque dall'esperienza, così da non costituire una questione – potremmo dire – “metafisica”. È l'esperienza stessa che, indicandoci che ogni cosa è la parte di un tutto, è un dopo di un prima, ci indica anche che c'è un tutto di cui l'esperienza stessa è parte e un prima di ogni esperienza.

In secondo luogo, «come altri “problemi” posti empiricamente ma non “risolvibili” attraverso l’“osservazione” (e rispettivamente l’“esperimento”)», anche il problema di ciò che è oltre i limiti dell'esperienza «non è “irrisolvibile”, ma [...] “risolvibile” solo attraverso una serie vitale indipendente il cui dipendente è caratterizzato come “pensiero”, “ragionamento”»<sup>558</sup>. Infatti, se «l’“essere” che è preso in considerazione è posto come un “inesperibile”, anche le determinazioni “ignote” di questo “essere inespertibile” sono “inesperibili”, per cui in questo caso il passaggio dall’“ignoto” al “noto” può avvenire solo tramite il “pensiero”»<sup>559</sup>.

Anche in questo caso non deve essere però il pensiero “puro” a trovare una soluzione, ma un pensiero quanto più possibile vicino e non in contraddizione con ciò che l'esperienza ci insegna. Per cui, se «tali “soluzioni attraverso il pensiero” oltrepassano certo la “percezione della cosa”, esse non oltrepassano il concetto di “cosa percepita” [...], sono indipendenti dal “singolo oggetto di esperienza” ma non indipendenti dall’“esperienza” in generale»<sup>560</sup>.

Possiamo quindi dire che, nello stesso istante in cui Avenarius riconosce l'esistenza di un limite dell'esperienza, ammettendo quindi l'idea di un “essere inespertibile” che si colloca oltre essa, egli si preoccupa di sottolineare come il pensiero di un tale “inesperibile” sia o debba a sua volta essere limitato dalla nostra esperienza. In modo solo in apparenza paradossale Avenarius sostiene che anche il problema di ciò che è oltre l'esperienza deve essere risolto in accordo con l'esperienza. È quest'ultima a doverci indicare cosa c'è oltre se stessa. E non potrebbe essere altrimenti, dal momento che l'esperienza ci fornisce l'unica guida, o comunque l'unica guida condivisa e

---

<sup>556</sup> *Ibid.*

<sup>557</sup> *Kritik*, vol. II, p. 422.

<sup>558</sup> *Ibid.*

<sup>559</sup> *Kritik*, vol. II, pp. 421-422.

<sup>560</sup> *Kritik*, vol II, p. 422.

condivisibile, per orientarci nei problemi teoretici.

## IV. STORIA EVOLUTIVA DEL CONCETTO DI MONDO

### 13. Il concetto umano di mondo

#### 13.1 Caratteristiche del concetto di mondo

Nel corso del precedente capitolo avevamo messo temporaneamente da parte il tema del concetto di mondo per concentrarci sul principio dell'eliminazione progressiva. Adesso che abbiamo stabilito quali sono in generale le linee di sviluppo dei concetti, possiamo riprendere tale tema per vedere come si evolve quel particolare concetto che è il concetto di mondo. Prima di dedicarci alla ricostruzione del suo sviluppo, sarà bene però osservare più nel dettaglio cosa intende Avenarius quando parla di “concetto di mondo”.

La definizione più estesa di cosa sia il concetto di mondo viene fornita all'interno dell'opera dedicata per l'appunto a quest'ultimo, ovvero *Der Menschliche Weltbegriff*. In una delle prime pagine leggiamo infatti che «ciò che dovremo trattare non è la singola esperienza come contenuto o, secondo l'espressione corrente, il singolo contenuto di esperienza, non il singolo trovato; ciò a cui miriamo non è un sistema costituito di un certo numero di esperienze. Ciò resta oggetto delle singole scienze empiriche; il nostro oggetto sarà invece solo il contenuto generale dell'esperienza – del trovato, e in particolare soltanto fintanto che esso permette di rispondere alla domanda “cos'è tutto?”. Tutto ciò, però, non attraverso la determinazione di un'“unica sostanza originaria” che sarebbe comune a “tutte le cose”; quanto attraverso l'indicazione di ciò che è comune ad ogni idea [*Anschauung*] della totalità del trovato. Il contenuto generale del trovato, di cui dobbiamo occuparci, sarà quindi un concetto dalla massima ponibilità pensabile: il concetto filosofico di mondo in opposizione a quello scientifico-naturale. La nostra trattazione non si riferirà al mondo fintanto che esso può essere pensato [...] come una singola cosa; ma al mondo fintanto che esso sembra essere il contenuto di un concetto generale»<sup>561</sup>.

Analizzando il brano appena citato possiamo innanzitutto notare che il concetto di mondo, se da un lato non coincide con un singolo oggetto o un singolo contenuto, dall'altro non è nemmeno costituito da un *sistema* che raggruppi singoli oggetti o singoli contenuti. Stabilire che cos'è il mondo non vuol dire elencare tutte le sue componenti, nominare ogni cosa che troviamo in esso. In tal senso il concetto di mondo deve essere distinto dal sistema conoscitivo costruito dalle scienze di

---

<sup>561</sup> *Weltbegriff*, pp. 2-3.

cui abbiamo parlato nel precedente capitolo, perché mentre quest'ultimo dà a ogni cosa la sua definizione *particolare*, il concetto di mondo deve avere una definizione tanto *generale* da essere adatta a ogni cosa. Il concetto di mondo si presenta quindi come un contenuto psichico tale che «ogni altro contenuto [...] viene o può essere posto, rispetto a tale peculiare contenuto psichico, come “lo stesso”; ottenendo così un “concetto” che permette di giungere all'asserzione “*tutto è: questo*”»<sup>562</sup>.

In secondo luogo, se il concetto di mondo deve dire ciò che *ogni* cosa è, il suo compito non è riassumere in un concetto cosa sia *il mondo* considerato come un tutto, ovvero come se fosse un unico macro-oggetto. Stabilire ciò che è comune ad ogni cosa non vuol dire definire quel complesso di cui ogni cosa è parte, perché il mondo inteso come tutto resta comunque un'entità *particolare*, mentre quel che ci interessa concettualizzare sono quelle determinazioni della realtà che sono tanto *generali* da essere proprie di ogni parte di essa, al punto che non possiamo nemmeno pensare che esista o si dia qualcosa che non possenga tali determinazioni. In altre parole, se il concetto di mondo dice che “tutto è: questo”, qualcosa che non rientri in tale “questo” non è soltanto qualcosa che non fa parte del tutto del mondo, ma è qualcosa che non possiamo nemmeno pensare che *sia*, che *esista* in una qualche forma, perché eccede il concetto stesso di ciò che per noi è.

Dobbiamo infine sottolineare che cercare il concetto che è proprio di ogni cosa, il concetto sotto cui ogni cosa ricade per il fatto stesso di *essere*, non vuol dire indagare di cosa è *fatto* tutto ciò che c'è. Quel che vogliamo ottenere è innanzitutto un *contenuto di asserzione*, e in secondo luogo un contenuto di asserzione che sia comune a ogni cosa perché *generale* (nel senso di “ponibile in relazione a ciascuna di queste cose”), e non già perché è ciò di cui esse sarebbero materialmente costituite.

La natura esclusivamente concettuale della questione emerge ancora più nettamente se si riflette sul passo della precedente citazione in cui Avenarius afferma che il contenuto generale con cui abbiamo a che fare è quel che accomuna “ogni idea della totalità del trovato”. Infatti, come accade per ogni concetto, anche il concetto di mondo originariamente non è condizionato esclusivamente da ciò che maggiormente si ripete; esso non si presenta fin da subito come una costante perfetta, come un multiponibile completamente sviluppato. Piuttosto, i diversi concetti del mondo che gli individui sostengono nel corso delle loro vite presentano tanto degli aspetti effettivamente dipendenti da ciò che maggiormente si ripete, e quindi destinati a conservarsi, quanto delle “mescolanze”<sup>563</sup> non ancora cadute sotto la scure dell'eliminazione progressiva. In particolare Avenarius chiama «concetti accessori [*Beibegriffe*]» tutti gli aspetti che costituiscono simili

---

<sup>562</sup> *Kritik*, vol. II, p. 378.

<sup>563</sup> Cfr. *supra*, par. 11.5.2, pp. 180 sgg.

“mescolanze”, e «concetto universale [*Universalbegriff*]» quel nucleo di ogni concetto di mondo che è dotato della massima ponibilità e conservabilità in quanto condizionato solo da ciò che si ripete con la massima frequenza pensabile<sup>564</sup>. Se dunque ogni concetto di mondo contiene delle mescolanze, tali mescolanze – non dipendendo da ciò che maggiormente si ripete – non possono che dipendere dalle peculiarità e dalla limitatezza dei singoli individui e delle singole società; ovvero dalla scarsità del loro esercizio e del loro sviluppo, da qualche forma di preparazione che è ad essi congenita, etc. Il che significa che il concetto universale sarà invece dipendente da ciò che ogni individuo e ogni società hanno in comune. Tenendo presente tutto ciò comprendiamo la frase di Avenarius secondo cui il concetto di mondo è ciò che accomuna “ogni idea della totalità del trovato”. Infatti, se confrontiamo tra loro tutti i concetti di mondo individuali, e quindi “spuri”, ciò che essi hanno in comune al di là delle diverse mescolanze è proprio il concetto universale, ovvero il “puro” concetto di mondo, quello destinato a conservarsi nel corso dello sviluppo del pensiero. Quando tale sviluppo sarà compiuto, essendo venute meno tutte le discrepanze che differenziano tra loro i concetti di mondo individuali, quello che resterà sarà infatti un concetto di mondo ormai perfetto, dotato della massima ponibilità, conservabilità e sostenibilità, e dunque “universale” non più solo nel senso che è il nucleo comune *al di là delle diversità* tra i concetti individuali, ma perché sarà proprio *lo stesso* concetto a venir sostenuto dai diversi individui.

### 13.2 Evoluzione del concetto di mondo

Anche se quello di mondo si presenta come un concetto peculiare per i motivi che abbiamo appena elencato, esso è comunque un concetto, ovvero un multiponibile psichico dipendente da un multiponibile cerebrale. Per questo esso si deve comportare allo stesso modo di ogni altro concetto. In particolare, poiché i multiponibili compaiono come momenti di serie vitali di ordine superiore (ovvero, dal punto di vista psichico, all'interno di processi di problematizzazione e deproblematizzazione), le proprietà delle serie vitali in cui sono coinvolti i concetti di mondo, nonché le caratteristiche che questi ultimi acquisiscono in quanto parte di tali serie, saranno le stesse che abbiamo già avuto modo di osservare parlando dei normali concetti<sup>565</sup>.

Il momento antecedente delle serie vitali in cui è coinvolto il multiponibile del massimo ordine pensabile, ovvero il concetto di mondo, è ovviamente quello in cui esso non è stato ancora problematizzato. Come scrive Avenarius, nel corso della vita dell'individuo, o – dal punto di vista

---

<sup>564</sup> Cfr. *Kritik*, vol. II, p. 379.

<sup>565</sup> Per la descrizione delle proprietà dei diversi momenti delle serie vitali psichiche cfr. *supra*, par. 11.3, pp. 158 sgg.

dei sistemi C di ordine superiore – «nel tramandarsi di generazione in generazione, il suo “contenuto” – il “mondo” – viene posto [...] come un “certamente noto” (“conosciuto”), e rispettivamente come un “certamente esistente”»<sup>566</sup>. In questa fase, «a causa dell'esercizio eccessivamente regolare», tale contenuto ha inoltre «la tendenza [...] ad appiattirsi fino a divenire un *valore morto*»<sup>567</sup>; nel senso che esso, poiché è un contenuto particolarmente usuale, e per certi versi il più usuale di tutti, diviene tanto scontato che l'individuo non ha nemmeno coscienza di quello che è il suo concetto del mondo.

La situazione appena descritta è destinata a mutare nel momento in cui un qualche elemento interviene a disturbare questo esercizio regolare del multiponibile del massimo ordine pensabile, ovvero quando si presenta un contenuto che contrasta col nostro concetto di mondo. In questo caso si viene infatti a determinare una serie vitale di ordine superiore, nel corso della quale il concetto di mondo può andare incontro a delle variazioni più o meno rilevanti. Come sappiamo, in questo caso vengono a modificarsi i caratteri che accompagnano la posizione del multiponibile psichico, così che «il “concetto di mondo”, da “certamente noto” e “conosciuto”, si trasforma in un valore che in un qualche modo “diverge”, “contrasta” “con ciò che in generale è noto o esistente”, e che in quanto “incerto”, “sorprendente”, “straniante”, “ignoto”, “enigmatico” – eventualmente dopo il superamento di uno stadio di “confusione” – si “impone” con grande “violenza” all'[attenzione dell']individuo, “stagliandosi” sullo sfondo costituito da tutte le altre *conoscenze*. Ciò significa che al posto del “concetto di mondo” è subentrato l’“enigma del mondo”»<sup>568</sup>.

Quando un concetto di mondo viene messo in discussione «è pensabile tanto che l'intera durata della vita che resta all'individuo non sia sufficiente per concludere la serie vitale dipendente iniziata con l’“enigma del mondo”, quanto che essa basti a terminare la serie in modi diversi»<sup>569</sup>. Non dobbiamo infatti dimenticare che «sono pensabili “soluzioni” di tipo diverso, perché sono pensabili “concetti di mondo” di tipo diverso, ognuno dei quali, per poter essere “soluzione”, ha bisogno solo che lo stato del sistema ad esso corrispondente soddisfi le condizioni della rimozione della differenza vitale per l'individuo»<sup>570</sup>. In altre parole, dato che il processo psichico è condizionato da ciò che accade a livello cerebrale, per uno stesso enigma del mondo esistono sempre diverse risposte – per così dire – “fisiologicamente” corrette, e ognuna di queste può essere adeguata a fasi diverse dello sviluppo dell'individuo<sup>571</sup>.

Se dunque dal punto di vista individuale il concetto di mondo risponde solo della sua capacità di

---

<sup>566</sup> *Kritik*, vol. II, p. 384.

<sup>567</sup> *Ibid.* Cfr. *supra*, par. 7.3.3, p. 114.

<sup>568</sup> *Kritik*, vol. II, p. 385.

<sup>569</sup> *Ibid.*

<sup>570</sup> *Kritik*, vol. II, p. 386.

<sup>571</sup> Cfr. *supra*, par. 11.4.2, pp. 171 sgg.

concludere la serie vitale, d'altro canto dobbiamo ricordare che i concetti possono essere considerati anche da una prospettiva più generale. Abbiamo già visto, infatti, che ogni concetto di mondo può essere pensato come composto da un lato di un contenuto universale e dall'altro di una serie di concetti accessori. Sotto questo aspetto bisogna quindi considerare che ogni concetto che compare come soluzione di un enigma del mondo può: 1) o lasciare invariata la somma dei concetti accessori; 2) o diminuirla; 3) o, infine, ridurla a zero<sup>572</sup>. Il che vuol dire che le diverse risposte che gli individui o le comunità forniscono all'enigma del mondo hanno diverso significato se viste in relazione al processo di evoluzione in base al quale anche il concetto di mondo tende a diventare una costante perfetta, dipendente esclusivamente da ciò che maggiormente si ripete.

Per illustrare come si configura tale rapporto Avenarius afferma che possiamo immaginare di organizzare i concetti di mondo secondo tre criteri differenti. Innanzitutto si possono ordinare i concetti andando da quello dotato del maggior numero di “mescolanze” fino a quello che ne è completamente privo (il quale non è altro che il concetto universale). «Come prima serie abbiamo quindi tutti i “concetti di mondo” individuali pensabili, e ogni elemento di questa serie si distingue da quello precedente per la minore quantità di concetti accessori. Otteniamo così una serie puramente *logica* di “concetti di mondo”»<sup>573</sup>. In secondo luogo possiamo considerare «tutti i multiponibili comparsi nel corso dello sviluppo umano [...] ordinati secondo la loro successione temporale»<sup>574</sup>, ottenendo così «la serie dei molteplici “concetti di mondo” individuali, così come essi si sono sviluppati storicamente l'uno dopo l'altro; dunque una serie *storica* di “concetti di mondo”»<sup>575</sup>. Che questa seconda serie non coincida con la prima deriva dal fatto che «il movimento dell'intera evoluzione non procede né in modo costante, né in linea retta»<sup>576</sup>, ma segue strade che possono portare gli uomini anche a sostenere concetti di mondo che differiscono da quelli passati non perché hanno *meno* mescolanze, ma perché hanno mescolanze *diverse*, e persino perché ne hanno di *più*. «Ogni variazione del “concetto di mondo” vigente in una certa società comincia» infatti «con uno o più individui, e se per questi stessi individui assume il significato di una differenza vitale che viene rimossa in senso e misura differente (nel senso di un momento dello sviluppo immediatamente successivo, ma anche di uno equivalente a quello attuale, o perfino di uno più arretrato), per tutti gli altri individui, il cui “pensare”, “esperire” e “non esperire” è ancora determinato dal precedente “concetto di mondo”, quella stessa variazione [del concetto di mondo] pone delle differenze vitali più o meno rilevanti, che essi cercano di rimuovere tramite il superamento di quelle controversie – sia ad armi pari grazie al “confronto critico”, che ad armi

<sup>572</sup> Cfr. *Kritik*, vol. II, p. 389. Cfr. *supra*, par. 11.5.5, p. 193.

<sup>573</sup> *Kritik*, vol. II, p. 382. Cfr. *Kritik*, vol. I, p. 192.

<sup>574</sup> *Kritik*, vol. I, p. 192.

<sup>575</sup> *Kritik*, vol. II, p. 382.

<sup>576</sup> *Kritik*, vol. II, p. 415.

impari attraverso la “delegittimazione morale” o l'allontanamento, la repressione e l'annientamento»<sup>577</sup>. Detto altrimenti, poiché l'affermarsi o l'essere rigettato di un nuovo concetto di mondo non dipende dal suo avvicinarsi o meno al concetto universale, ma da un complesso gioco di relazioni interne alla comunità in cui esso viene formulato – gioco di relazioni che prevede anche mezzi “sporchi” e che poco hanno a che fare con una sana discussione sui contenuti dei diversi concetti in questione –, ecco che i concetti di mondo che si succedono storicamente non vanno sempre in direzione di un costante avvicinamento a costanti perfette.

Se dunque la prima e la seconda serie non coincidono, esse possono comunque essere messe in relazione, ottenendo così l'ultimo modo in cui organizzare i concetti di mondo. «Possiamo» cioè «pensare una terza serie nel momento in cui mettiamo insieme tutti gli elementi della seconda serie che coincidono con quelli della prima serie, nello stesso ordine prescritto dalla prima serie»<sup>578</sup>. Avenarius definisce quest'ultima serie «critica»<sup>579</sup>, in quanto grazie ad essa possiamo raffigurarci e giudicare il ruolo che i diversi “concetti di mondo” sviluppatisi nel corso della storia hanno avuto dal punto di vista del contributo fornito all'evolversi del multiponibile del massimo ordine pensabile in direzione del concetto universale. Infatti, «poiché l'avvicinamento alla costante perfetta può essere pensato solo come diminuzione delle mescolanze, e poiché la diminuzione delle mescolanze costituisce la direzione della prima serie, allora una variazione ulteriore dei multiponibili storicamente dati può essere pensata come un avvicinamento alla costante perfetta solo se essa coincide con la direzione della prima serie»<sup>580</sup>.

Nonostante quanto detto circa la non coincidenza tra serie logica e serie critica, dobbiamo ricordare che l'evoluzione dei multiponibili è sancita dal principio dell'eliminazione progressiva, che vuole che con l'estendersi dell'ambiente di riferimento e del tempo di sviluppo tutte le mescolanze non condizionate da ciò che maggiormente si ripete siano destinate a cadere. Per questo motivo dobbiamo pensare che, seppur per vie traverse, i concetti di mondo nel corso della storia vadano comunque “purificandosi” dai loro contenuti accessori. E «poiché l'inevitabilità di questo sviluppo è una conseguenza dell'inevitabilità delle sue condizioni interne, allora tutti i momenti in cui la direzione della seconda serie devia temporaneamente da quella della prima [...] da un punto di vista più generale devono essere caratterizzati come [...] mere alterazioni dello sviluppo [*Entwicklungsstörungen*]»<sup>581</sup>.

---

<sup>577</sup> *Ibid.*

<sup>578</sup> *Kritik*, vol. I, p. 192.

<sup>579</sup> *Kritik*, vol. II, p. 383.

<sup>580</sup> *Kritik*, vol. I, pp. 192-193. Nel passo della *Kritik* al posto del termine “mescolanze” compare il simbolo che ha il compito di rappresentare queste ultime nella funzione che esprime il contenuto di ogni concetto, ovvero la lettera greca “ $\alpha$ ” all'interno della funzione  $f(a, \alpha)$ . Cfr. *supra*, par. 11.5.5, pp. 193 sgg.

<sup>581</sup> *Kritik*, vol. I, p. 199.

### 13.3 Il concetto di mondo tra *critica* e *sistema* dell'esperienza pura

Nella prefazione della *Kritik*, parlando del piano dell'opera, Avenarius afferma che «rispetto a quanto accadeva nei *Prolegomena*, qui distinguo in modo più netto tra *critica* e *sistema* dell'esperienza pura, e nella trattazione separo nettamente l'una dall'altra»<sup>582</sup>.

Cos'è dunque che differenzia una *critica* da un *sistema* dell'esperienza pura?

Quando nel capitolo precedente abbiamo parlato della coincidenza dei due concetti di esperienza pura, abbiamo evidenziato che Avenarius non intende parlare di quali sono *concretamente* i contenuti che sono o debbono essere caratterizzati come esperienze pure, ma vuole stabilire *in generale* quali sono i presupposti affinché un contenuto psichico possa essere considerato una pura esperienza<sup>583</sup>. Il processo di purificazione basato sull'eliminazione progressiva degli aspetti non condizionati dall'ambiente che viene infine descritto può quindi essere applicato a un *qualsivoglia* contenuto psichico. Proprio tale volontà di chiarire la «pensabilità in generale della divergenza e della coincidenza dei concetti sintetico ed analitico di esperienza pura»<sup>584</sup> rende l'analisi condotta da Avenarius una *critica* dell'esperienza pura.

A dispetto del nome, la *Kritik* contiene però già un'anticipazione di quello che è il tentativo di disegnare un *sistema* dell'esperienza pura. Ciò che caratterizza quest'ultimo, rispetto alla mera critica, è il non limitarsi a stabilire cosa significa “esperienza pura” e com'è pensabile *in generale* il suo raggiungimento, ma il voler osservare *in concreto* quali sono i contenuti che sono (o sono stati) *effettivamente* caratterizzati come esperienza, e come si evolvono (o si sono evoluti) *nel corso della storia* sia questi contenuti che il loro carattere di “esperienza”, così da tracciare – per l'appunto – un *sistema* che riunisca tutti i contenuti che sono effettivamente puramente empirici. Costruire un sistema dell'esperienza pura significa dunque mettere in pratica i risultati della critica dell'esperienza pura, osservando alla luce di essa lo sviluppo non di un contenuto psichico *astrattamente* inteso, ma di *determinati* contenuti psichici, con lo scopo di distinguere, in essi, le mescolanze da eliminare dai contenuti da *conservare*.

In particolare, nella *Kritik* prima e nel *Weltbegriff* poi, il concetto di cui si vuole osservare l'evoluzione è proprio il concetto di mondo<sup>585</sup>. Terminata la *critica* dell'esperienza pura, Avenarius

<sup>582</sup> *Kritik*, vol. I, p. XIX.

<sup>583</sup> Cfr. *supra*, par. 12.1.3, pp. 211 sgg.

<sup>584</sup> Cfr. *Kritik*, vol. II, p. 377.

<sup>585</sup> Quanto detto finora non contrasta con ciò che abbiamo riportato in apertura di capitolo, quando parlando del concetto di mondo avevamo sottolineato che la sua determinazione non coincide con la creazione di “un sistema costituito di un certo numero di esperienze” (cfr. *supra*, par. 13.1, p. 224). Il fatto che il concetto di mondo non *sia* un sistema di contenuti non esclude infatti che esso possa essere *parte* di un sistema di contenuti, e in particolare del sistema dei contenuti empiricamente purificati. Anzi, dal momento che per Avenarius la conoscenza umana si presenta come il sistema costituito dall'*interezza* dei nostri concetti, della costruzione di questo sistema *deve* fare parte anche il concetto di mondo, dato che esso costituisce il vertice della piramide, essendo il concetto dotato della

vuole quindi applicare al concetto di mondo i risultati da questa ottenuti, così da andare a porre un primo, fondamentale, tassello del *sistema* dell'esperienza pura. L'ultimo scritto di Avenarius, le *Bemerkungen*, si occupa invece di applicare i risultati della *Kritik* all'osservazione del concetto di psiche, per fornire al sistema dell'esperienza pura il concetto puramente empirico di “oggetto della psicologia”.

Ad ogni modo, nella *Kritik* il processo di evoluzione dei concetti di mondo è descritto in modo ancora relativamente generale, perché Avenarius non si occupa di quello che è il *contenuto* in senso stretto dei diversi concetti di mondo che si sono avvicinati nel corso del tempo, ma ricostruisce solo come sono mutati i caratteri che hanno accompagnato tali concetti. Per questo motivo la *Kritik* risulta in un certo senso monca: difatti il concetto di mondo – come ogni altro contenuto psichico – non è composto solo dell'insieme di caratteri che costituiscono la sua “forma”, ma anche di un contenuto in senso stretto; ma per completare quella parte del sistema dell'esperienza pura che si occupa del concetto di mondo bisogna analizzare l'evoluzione di entrambi.

Come si legge nel *Weltbegriff*: «A causa della divisione tra forma e contenuto dei concetti di mondo, la domanda circa i concetti di mondo storicamente asseriti si divide in due compiti, il primo concernente la forma, il secondo i contenuti»; ma dal momento che la *Kritik* – in ragione del punto di vista generale adottato – «non disponeva dei concetti di mondo storicamente asseriti, essa si era posta solo questo primo compito più ristretto: “nel caso in cui una molteplicità di ‘concetti di mondo’ (presupponendo riguardo al loro ‘contenuto’ solo che essi rappresentino delle differenti combinazioni del concetto universale con concetti accessori) sia stata introdotta nello sviluppo umano positivo, allora si devono determinare in generale le variazioni di quei ‘concetti di mondo’ dal punto di vista della loro ‘forma’, conformemente alla loro dipendenza dalle rispettive variazioni del sistema C”»<sup>586</sup>.

Per quel che riguarda il secondo compito, ovvero l'analisi del *contenuto* dei concetti di mondo, poiché il processo di avvicinamento all'esperienza pura avviene grazie alla progressiva eliminazione di ogni contenuto non condizionato dall'ambiente, nel descrivere le variazioni dei concetti di mondo: da un lato bisognerà indicare i contenuti non empirici che hanno fatto parte delle concezioni del mondo proprie dell'umanità, mostrando come essi siano stati via via eliminati; e dall'altro bisognerà descrivere quali sono i contenuti che restano, e che costituiscono quindi il concetto di mondo puramente empirico. Quest'opera è per l'appunto ciò di cui si occupa *Der menschliche*

---

massima ponibilità. Per cui, *tra tutti i concetti* che fanno parte del sistema dell'esperienza pura, dovendone prenderne uno ad esempio per osservarne l'evoluzione, è comprensibile che si scelga quello di “mondo”, che è certamente il concetto più rilevante. Questo significa che ogni qual volta Avenarius parla del concetto di mondo e del sistema dell'esperienza pura non si deve intendere che essi coincidono, quanto piuttosto che il primo è una parte del secondo.

<sup>586</sup> *Weltbegriff*, pp. 99-100.

*Weltbegriff*. Come scrive Avenarius nella prefazione dell'opera: «il compito della *Kritik* è stato assolto, per quanto possibile, con l'assunto che in generale il concetto umano di mondo si avvicina a un concetto di mondo puramente empirico. Ma proprio ottenendo questo risultato finale la *critica* dell'esperienza pura assegna ad un'eventuale futuro *sistema* dell'esperienza pura il compito di stabilire cosa deve essere assunto come contenuto dell'esperienza pura, almeno per quel che riguarda il concetto di mondo»<sup>587</sup>.

### 13.4 L'evoluzione dei caratteri del concetto di mondo

Da quanto detto risulta chiaro che, se vogliamo ricostruire lo sviluppo storico del concetto di mondo, dobbiamo affidarci alla *Kritik* per osservare come varia la “forma” di tale concetto (e in particolare il suo carattere di “esperienza”) e al *Weltbegriff* per vedere come varia il suo contenuto concreto. Dal momento però che la prima questione può essere trattata da una prospettiva ancora relativamente generale, ovvero indipendentemente dai concetti di mondo che sono effettivamente comparsi nel corso del tempo, seguendo la strada tracciata da Avenarius, anticipiamo la trattazione del modo in cui si evolvono i caratteri dei concetti di mondo, per lasciare poi a un momento successivo l'analisi dei contenuti che storicamente hanno detenuto tali caratteri.

Nella *Kritik* Avenarius non fornisce alcuna denominazione delle diverse fasi in cui si articola l'evoluzione dei concetti di mondo. Lo schema che egli ottiene, e che vede una successione di tre momenti, viene però reimpiegato nelle *Bemerkungen*, all'interno delle quali la prima fase viene definita «empirico-ingenua», mentre la seconda e la terza vengono indicate rispettivamente come «critico-ingenua» e come «empiriocritica»<sup>588</sup>. Possiamo quindi adoperare queste espressioni per designare i tre momenti in cui si suddivide l'evoluzione dei caratteri dei concetti di mondo.

#### 13.4.1 La fase empirico-ingenua

Poiché, come detto, l'analisi dell'evoluzione dei caratteri dei concetti di mondo è slegata dai concetti storicamente asseriti, Avenarius comincia la trattazione con un assunto. Egli afferma cioè «[1] che quanto più l'acquisizione dei componenti multiponibili (delle serie vitali indipendenti) viene presupposta come verificatasi lontano nell'infanzia (dell'individuo quanto dei popoli), [2] che quanto più si deve assumere che la posizione di queste variazioni del sistema C sia legata a condizioni di variazione di tipo R [ovvero provenienti dall'ambiente], [3] e che quanto più,

---

<sup>587</sup> *Weltbegriff*, pp. XI-XII.

<sup>588</sup> *Bemerkungen*, p. 138.

conseguentemente, ogni variazione del sistema – persino in caso di una ripetizione eventualmente condizionata in modo centrale – viene assunta come fornita esclusivamente di forme parziali che hanno la loro condizione più prossima nelle variazioni periferiche degli organi di senso; tanto più si deve pensare che i corrispettivi valori dipendenti multiponibili siano decisamente ed esclusivamente caratterizzati come “cose percepite”, e quindi come un “esperito” – siano o meno tutti gli elementi dei corrispondenti multiponibili indipendenti condizionati da componenti dell'ambiente di tipo R»<sup>589</sup>.

Cerchiamo di comprendere questo passo allargando le strette maglie del linguaggio avenariusiano. In primo luogo, dobbiamo ricordare che nella *Kritik* si afferma che i contenuti psichici sono condizionati innanzitutto perifericamente, nel senso che i corrispettivi stati multiponibili *in origine* si formano tramite stimoli provenienti dall'ambiente<sup>590</sup>. Questi stessi stati, e i contenuti da essi dipendenti, una volta costituitisi, possono quindi essere attivati anche da stimoli che si trasmettono all'interno del cervello, nel qual caso, però, vengono posti in modo meno intenso e determinato, ovvero col carattere di “pensiero rappresentato” invece che con quello di “cosa percepita”. Dunque, se il formarsi dei contenuti psichici *in origine* è connesso alla stimolazione periferica, si deve presupporre che i nuovi contenuti psichici acquisiti, in generale, siano caratterizzati come “cose percepite”. Questo significa che se consideriamo le fasi iniziali di vita di un sistema C (individuo o popolo) – in cui esso sviluppa i suoi primi, fondamentali, stati multiponibili, dalle cui variazioni si determinano poi tutti gli altri – poiché questi primi stati sono condizionati perifericamente, i contenuti da essi dipendenti sono caratterizzati principalmente come “cose percepite”. Abbiamo così chiarito i primi due punti della citazione, che affermano per l'appunto che, poiché gli stati multiponibili di un sistema sono tanto più condizionati dall'ambiente quanto più la loro acquisizione risale a fasi iniziali della vita del sistema, allora anche i contenuti psichici che risalgono a tali fasi iniziali saranno caratterizzati come “esperienze”.

Il passaggio centrale della tesi di Avenarius è però quello successivo, ovvero quello in cui – partendo dallo stretto legame che esiste all'inizio dello sviluppo di un individuo o di un popolo tra stati cerebrali e stimolazione periferiche, e quindi tra i contenuti psichici e il carattere di “cosa percepita” – si afferma che “persino in caso di ripetizione eventualmente condizionata in modo centrale” il sistema parziale stimolato si comporta come se la variazione provenisse dalla periferia, così che il contenuto psichico compare caratterizzato come “cosa percepita” anche senza essere condizionato dall'ambiente. Accade è cioè che il sistema C, in origine, è abituato (ovvero esercitato) a reagire principalmente agli stimoli che si trasmettono perifericamente, con il risultato che, anche quando lo stimolo si trasmette da una parte all'altra del cervello, questo si attiva allo stesso modo di

---

<sup>589</sup> *Kritik*, vol. II, p. 394-395.

<sup>590</sup> Cfr. *supra*, par. 11.1.1, pp. 149 sgg. e par. 11.2.1, pp. 155 sgg.

quando lo stimolo è condizionato dall'ambiente. In altre parole, «a causa dell'insufficiente ripartizione delle funzioni»<sup>591</sup>, il sistema C primitivo non è in grado di distinguere tra stimoli periferici e centrali, per cui – trattando tutti gli stimoli come periferici – fa sì che i contenuti psichici siano posti tutti, *indifferentemente*, come “cose percepite”, ossia come “esperienze”. In questo senso si può quindi parlare di una fase empirico-ingenua: “empirica” perché in essa per l'individuo tutto è esperienza; “ingenua” perché ad essere caratterizzati come “esperienze” sono anche quei contenuti che non dovrebbero esserlo, perché indipendenti dall'ambiente.

«In particolare anche il “concetto di mondo” originariamente è posto completamente e indistintamente con il carattere complessivo di “esperito”»<sup>592</sup>. Più specificamente, poiché ogni multiponibile, prima di incorrere in una problematizzazione, è posto come un che di “noto”, di “conosciuto”, e come un “esistente”, allora il concetto di mondo «nel momento della sua “scoperta” individuale o della sua trasmissione sociale è originariamente fornito di quella caratteristica che può essere definita – sotto l'influsso della forma linguistica – come “conoscenza empirica dell'esistente”»<sup>593</sup>.

Riassumendo, dal momento che inizialmente il concetto di mondo è dotato dei caratteri “noto”, “esistente” ed “esperito” in senso positivo (ovvero non è caratterizzato come un “non noto”, “non esistente”, etc.), possiamo dire che «la caratteristica massimamente generale del “concetto di mondo” in origine deve essere assunta come interamente positiva», il che costituisce il cosiddetto «principio della caratteristica primitiva interamente positiva»<sup>594</sup>.

#### 13.4.2 La fase critico-ingenua

Ponendo dunque che «in origine i “concetti di mondo” siano stati caratterizzati, in tutte le loro componenti, come “esperito” e come “esistente”, è anche pensabile che i componenti che devono essere eliminati non vengano soppressi d'un tratto, ma che a rimetterci sia solo questa caratteristica di “esperito” ed “esistente” che è toccata anche a loro»<sup>595</sup>. Ovvero, posto che all'interno del concetto di mondo vi sono concetti accessori non condizionati dall'ambiente, e stante che essi sono destinati a cadere sotto l'eliminazione progressiva, questi concetti accessori non scompaiono di colpo, ma vanno incontro a un lento sviluppo negativo che comincia con l'affievolimento e la perdita dei caratteri di “esperito”, “noto” ed “esistente”.

I contenuti impropriamente caratterizzati come “esperienza”, infatti, non essendo effettivamente condizionati dall'ambiente, non posseggono questo carattere in modo stabile: esso non è per loro

<sup>591</sup> *Kritik*, vol. II, p. 398.

<sup>592</sup> *Kritik*, vol. II, p. 395.

<sup>593</sup> *Kritik*, vol. II, p. 396.

<sup>594</sup> *Ibid.*

<sup>595</sup> *Kritik*, vol. II, p. 406.

conservabile e sostenibile. Perciò essi «devono perderlo un po' alla volta durante il loro graduale sviluppo»<sup>596</sup>. E in particolare «quanto più l'“essere esperito” nel decrescere si allontana dal suo massimo valore positivo, tanto più esso si avvicina ad uno negativo», così che «ciò che un tempo era “esperito” diviene un “non esperito”»<sup>597</sup>. Ma se i contenuti che non erano dipendenti dall'ambiente col tempo subiscono una diminuzione del loro grado di sviluppo, fino ad essere caratterizzati *negativamente* come “non esperiti”, allora i contenuti che in questa fase costituiscono il concetto di mondo non sono più uniformemente caratterizzati in senso positivo. Possiamo quindi dire che in questa nuova fase non vale più il “principio della caratteristica primitiva interamente positiva”.

Anche se con la divisione del concetto di mondo in contenuti “esperiti” e “non esperiti” il carattere dell'“esperienza” risulta frazionato, non è ancora detto che alla stessa sorte vadano subito incontro anche gli altri caratteri, ovvero il “notale” e l'“esistenziale”. Come ricostruito più avanti da Avenarius, le sorti di questi caratteri non solo non sono immediatamente collegate, ma possono anche allontanarsi sempre più nel corso dello sviluppo del pensiero. «Innanzitutto è pensabile che [...] gli individui fossero “abituati” al fatto che ciò che temporaneamente non è “esperibile” nello stesso senso in cui lo è “una mano per l'altra” può comunque restare nello stesso senso “noto”, e quindi “conosciuto” ed “esistente”»<sup>598</sup>. Come accade per «“il sole, che la sera va nella sua casa e la mattina presto ritorna”»<sup>599</sup>. Ma la possibilità che qualcosa sia “conosciuto” ed “esistente” pur senza essere “esperito” «si può conservare anche nella forma di una “esperienza” – come potremmo dire – *pensabile*, ovvero di un'“esperienza” che può essere realizzata grazie ad un'eventuale “presenza”, “scoperta”, “avvicinamento”, “viaggio verso il luogo distante”, etc.»<sup>600</sup>.

Il distacco tra l'essere “conosciuto” ed “esistente” di qualcosa, ed il suo essere “esperito” si acuisce ulteriormente con lo sviluppo del pensiero come strumento di risoluzione dei problemi<sup>601</sup>. Quest'ultimo, infatti, rappresenta proprio la possibilità di giungere a contenuti “noti”, “conosciuti” ed “esistenti” anche laddove «l'“enigma” non possa essere “risolto” grazie all'“esperienza” quale “percezione della cosa”»<sup>602</sup>. In particolare, «fintanto che si conserva l'“aspettativa” o la “speranza” di una “percezione futura”, il “pensare” si presenta solo come il “mezzo conoscitivo” “momentaneo”»; invece, quando «il carattere del “non esperibile” viene generalizzato in quello dell'“inesperibilità”, il “pensare” diviene l'unico e definitivo “mezzo conoscitivo” nei confronti di

---

<sup>596</sup> *Kritik*, vol. II, p. 398.

<sup>597</sup> *Ibid.*

<sup>598</sup> *Ibid.*

<sup>599</sup> *Ibid.*

<sup>600</sup> *Kritik*, vol. II, pp. 398-399.

<sup>601</sup> Cfr. *supra*, par. 12.3.1, pp. 219 sgg.

<sup>602</sup> *Kritik*, vol. II, p. 399.

questo “essere non esperibile”»<sup>603</sup>.

Questa fase dell'evoluzione vede dunque il dividersi in due dei contenuti che costituiscono il concetto di mondo: da una parte abbiamo quelli caratterizzati positivamente dal punto di vista dei caratteri “noto”, “esistente” ed “esperito”; dall'altra abbiamo quelli caratterizzati positivamente dal punto di vista dei caratteri “noto” ed “esistente”, ma negativamente dal punto di vista del carattere di “esperito”. La prima di queste parti del concetto di mondo si presenta pertanto come “conoscenza di un essere esperibile”, laddove la seconda è caratterizzata invece come “conoscenza di un essere non esperibile”.

Questa fase può essere definita “critico-ingenua” in quanto, rispetto alla precedente, si verifica una differenziazione tra i caratteri dei contenuti, ovvero una separazione *critica* di ciò che è esperito da ciò che non è esperito. Tale fase è però “ingenua” nella misura in cui questa differenziazione non porta ancora a sbarazzarsi di ciò che inesperibile e a conservare solo i contenuti puramente empirici, ma conduce addirittura a rifiutare i contenuti “esperiti” a tutto vantaggio di quelli “inesperibili”. Questo paradossale sviluppo dei caratteri del concetto di mondo si verifica a causa dello scontro tra i due versanti dell'essere, quello esperibile e quello inesperibile. I contenuti non dipendenti dall'ambiente, non essendo toccati dalla mutevolezza di quest'ultimo, hanno infatti modo di consolidarsi, con il risultato che «i concetti accessori appaiono come valori “immutabili” all'interno di tutto il “trasformarsi” e “variare” del “mondo soggetto al cambiamento”»<sup>604</sup>. In particolare, poi, «nella misura in cui il “conosciuto”, grazie alla sua “immutabilità”, diviene un “effettivamente (veramente, realmente) conosciuto”, e il “pensare” diviene l’“effettivo (vero, reale) mezzo conoscitivo”, anche l’“essere” che è così caratterizzato, proprio in conseguenza di quella “immutabilità”, diviene un “effettivamente (veramente, realmente) esistente”»<sup>605</sup>.

Dunque mentre i contenuti non esperiti e non dipendenti dall'ambiente si trovano ad essere caratterizzati in modo sempre più netto come “noti” ed “esistenti”, i contenuti esperiti e dipendenti dall'ambiente subiscono invece una sorte opposta. A causa della sua mutevolezza, «l’“essere esperibile” discende» cioè «al livello di “apparenza sensibile”, e la “conoscenza” che proviene dall’“esperienza” diviene “conoscenza apparente”, “inganno dei sensi”, etc.»<sup>606</sup>.

### 13.4.3 La fase empiriocritica

Al culmine della fase critico-ingenua vediamo quindi che i contenuti caratterizzati come “inesperibili” sono anche gli unici a possedere i caratteri di “conosciuti” ed “esistenti”, mentre i

---

<sup>603</sup> *Kritik*, vol. II, p. 399.

<sup>604</sup> *Kritik*, vol. II, p. 400.

<sup>605</sup> *Ibid.*

<sup>606</sup> *Ibid.*

contenuti caratterizzati come “esperiti” o “esperibili” sono considerati “inconoscibili” e “apparenti”. Per comprendere come avvenga il ribaltamento di questa situazione, dobbiamo ricordare che quanto detto accade ai contenuti empirici a causa della loro mutevolezza. I componenti dell'ambiente da cui dipendono i contenuti empirici non sono però assolutamente mutevoli, ma presentano pur sempre una relativa stabilità, che ci permette di sviluppare contenuti empirici sempre più costanti. Pertanto, «la situazione riportata si rovescia nella misura in cui i [contenuti] dipendenti [dall'ambiente] si sviluppano fino a [...] costanti perfette, che nella concorrenza prevalgono su quelli indipendenti»<sup>607</sup>. In altre parole, se la variabilità dell'ambiente sembra soccombere al confronto con la rigida immutabilità dei contenuti non empirici, d'altro canto – una volta che da tale variabilità sia emerso «un “concetto comune”, una “regola” o una “legge”»<sup>608</sup> – i contenuti dipendenti dall'ambiente si presentano sì come “empirici”, ma anche come “immutabili”, e cioè tali da rivaleggiare con le conoscenze indipendenti dall'ambiente.

Quando «le “conoscenze empiriche” si avvicinano al significato di costanti perfette e danno prova della loro conservabilità, esse possono acquisire anche il carattere di “conoscenze effettive (vere, reali)»<sup>609</sup>, che era divenuto appannaggio esclusivo delle conoscenze non empiriche. Prima che l’“esperienza” possa avere la meglio sui contenuti indipendenti dall'ambiente, le conoscenze empiriche si trovano però ad esistere «accanto alle “non empiriche”, e nonostante esse»<sup>610</sup>. Affinché i contenuti inesperibili soccombano nello scontro con i contenuti empirici costanti, e vengano così eliminati dal concetto di mondo, v'è cioè bisogno di un lungo processo, nel corso del quale essi continuano ad esistere gli uni accanto agli altri, nonostante la loro opposizione.

Un contributo fondamentale all'affermazione dei contenuti caratterizzati come “empirici” a discapito dei “non empirici” viene fornito dal confronto interindividuale, che fa emergere le divergenze sussistenti tra i contenuti non dipendenti dall'ambiente sostenuti dai diversi individui, mostrando come solo le conoscenze empiriche siano generalmente condivise<sup>611</sup>. Queste ultime finiscono pertanto con l'essere considerate le *uniche* effettivamente reali, mentre quelle non empiriche divengono delle false conoscenze, che parlano di qualcosa di non realmente esistente.

Riassumendo, possiamo quindi dire che nel processo di evoluzione del concetto di mondo sono rintracciabili due linee di sviluppo: 1) per quel che riguarda i contenuti empirici, quelli variabili si degradano fino ad essere caratterizzati come “solo apparenti” e come “inganno dei sensi”, mentre quelli stabili si consolidano fino ad assumere il significato di “conoscenze effettive” e di “realmente esistenti”; 2) per quel che riguarda invece i contenuti non empirici, se in un primo momento essi si

<sup>607</sup> *Kritik*, vol. II, p. 401.

<sup>608</sup> *Ibid.*

<sup>609</sup> *Ibid.*

<sup>610</sup> *Ibid.*

<sup>611</sup> Cfr. *supra*, par. 4.1, pp. 66 sgg.; par. 11.5.4, pp. 188 sgg. e par. 12.2.3, pp. 218 sgg.

rafforzano grazie alla loro immutabilità, apparendo come gli unici “conosciuti” ed “effettivamente esistenti”, in una fase successiva essi sono chiamati prima a coesistere e poi a scontrarsi con i contenuti empirici immutabili, decadendo così fino ad essere considerati qualcosa di “sconosciuto” e di “non effettivamente esistente”.

Dunque, mentre il concetto di mondo nella sua fase primitiva si presenta in ogni sua parte, uniformemente, come un “esperito”, “conosciuto”, ed “esistente”, nel corso del suo sviluppo i suoi caratteri subiscono una progressiva frammentazione: prima si divide il carattere di “esperienza”, così che il mondo si divide in “esperito” e “non esperito”, o, più in generale, in “esperibile” e “inesperibile”; poi si dividono i caratteri “conosciuto” ed “esistente”, così che da un lato troviamo un “esperito conosciuto ed esistente” (quello immutabile), accompagnato da un “esperito sconosciuto e apparente” (quello mutevole), mentre dall'altro abbiamo un “non esperito conosciuto ed esistente”, che diviene progressivamente un “non esperito sconosciuto e non esistente”. Al termine di tale sviluppo otteniamo quindi che gli unici contenuti caratterizzati come pienamente conosciuti ed esistenti sono quelli esperiti ed immutabili. Gli altri contenuti, invece, anche se vanno incontro ad uno sviluppo negativo, possono sussistere ancora per un periodo indefinito, seppur caratterizzati come “sconosciuti e non esistenti”. Come termine dell'evoluzione, si deve però pensare che quelle «“conoscenze” un tempo così “preziose” ed “essenziali” per il “pensiero” vengano abbandonate – “*dimenticate*” – e perdute dall'umanità, a meno che la ricerca non le conservi *artificialmente* “a scopi conoscitivi”, come “momenti intermedi della serie delle forme di essere e di pensiero sviluppatasi storicamente”»<sup>612</sup>. Dobbiamo cioè pensare che l'eliminazione dei contenuti non empirici prima o poi giungerà a un punto tale che di essi non rimarrà nemmeno il ricordo, se non nei libri destinati a conservare le tracce del nostro passato.

A questo punto – eliminati dal concetto di mondo tutti i contenuti non empirici, sconosciuti e non effettivamente esistenti – ogni parte di esso appare caratterizzata come un “esperito”, “noto” ed “esistente”. Il che significa che da un punto di vista strettamente formale non v'è differenza tra la fase primitiva e quella conclusiva dell'evoluzione del concetto di mondo, dato che in entrambi i casi esso è accompagnato da una serie di caratteri uniformemente positivi. Quel che cambia è che prima tali caratteri erano attribuiti *indifferentemente* ad ogni contenuto, mentre ora il sistema ha fatto propri solo quelli *effettivamente* empirici, conosciuti ed esistenti, *separandoli* da quelli non empirici, sconosciuti e non esistenti, che sono stati progressivamente abbandonati. In questo modo si comprende anche l'utilità storica dei contenuti caratterizzati come “non empirici”: infatti, se «il “concetto di mondo” si sviluppa da una primitiva ed esclusiva “esperienza”, attraverso valori misti, fino ad una definitiva ed esclusiva “esperienza”», dobbiamo riconoscere che «la posizione

---

<sup>612</sup> *Kritik*, vol. II, p. 405.

di componenti “liberi dall'esperienza” non è altro che un momento di questo stesso sviluppo da un'esperienza esclusiva primitiva ad una definitiva»<sup>613</sup>.

Quest'ultima fase cui giunge l'evoluzione dei caratteri del concetto di mondo è definibile “empiriocritica” in quanto, se da un lato tutti i contenuti sono caratterizzati come “esperienze” (conformemente a quanto accadeva nella fase empirico-ingenua), dall'altro in essa i contenuti così caratterizzati sono stati separati criticamente da quelli non empirici (come avveniva nella fase critico-ingenua). In questo senso la fase empiriocritica si presenta come una sintesi delle prime due, spogliate però del loro carattere di *Naivität*.

In conclusione: indipendentemente da quelli che sono *in concreto* i contenuti caratterizzati come empirici e non empirici (un problema di cui si deve occupare il *sistema* dell'esperienza pura); se proviamo a determinare *in generale* come *dobbiamo pensare* l'evoluzione dei caratteri del concetto di mondo, assumendo come punti di partenza da un lato il principio dell'eliminazione progressiva e dall'altro il fatto che il concetto di mondo in origine si presenta caratterizzato come “conoscenza empirica dell'esistente”; allora «il risultato» deve essere «[1] che i [contenuti psichici] dipendenti da variazioni sistematiche di valore  $\alpha$  [ovvero indipendenti dall'ambiente], introdotti in origine nel “concetto di mondo” primitivo come “empirici”, divengono “non empirici”, e [2] che, poiché questi componenti del “concetto di mondo” (originariamente caratterizzato esclusivamente come “esperienza”) che “nel corso del tempo” diventano “non empirici” vengono esclusi dall’“esistente”, allora [3] il “concetto di mondo” rimanente dopo questo raffinamento è nuovamente caratterizzato esclusivamente come “esperienza”»<sup>614</sup>.

Il risultato dell'analisi della “pensabilità in generale” dell'evoluzione dei caratteri del concetto di mondo afferma cioè che quest'ultimo procede in direzione di una progressiva purificazione dell'esperienza, fino a riacquisire l'originaria unità dei caratteri positivi “esperito”, “noto” ed “esistente”, ovvero fino ad essere nuovamente caratterizzato come “conoscenza empirica dell'esistente”.

### 13.5 Il concetto universale

Prima di dedicarci alla ricognizione storica dell'evoluzione del concetto di mondo, vogliamo chiarire come si presenta tale concetto al termine del suo sviluppo, ovvero nel momento in cui sono

<sup>613</sup> *Kritik*, vol. II, p. 413.

<sup>614</sup> *Kritik*, vol. II, p. 411. Ricordiamo che le variazioni di valore  $\alpha$  sono le cosiddette “mescolanze” non condizionate da ciò che maggiormente si ripete. Cfr. *supra*, par. 11.5.5, pp. 193 sgg.

venuti a cadere tutti i concetti accessori, e rimane solo quel nucleo immutabile rappresentato dal concetto universale<sup>615</sup>. Tale questione non costituisce un'anticipazione rispetto all'analisi dell'evoluzione storica del concetto di mondo, perché mentre quest'ultima si occupa delle diverse incarnazioni che tale concetto assume nel corso del tempo, una definizione delle caratteristiche del concetto universale prescinde dal suo essersi concretizzato in un concetto di mondo storicamente determinato. Quel che ci interessa al momento non è né stabilire se nel corso della storia vi sia stato un concetto di mondo che coincidesse con il concetto universale, né descrivere quali fossero eventualmente la sua forma ed il suo contenuto. Per poter identificare un concetto di mondo storicamente determinato con il concetto universale, dobbiamo infatti già sapere quali sono le peculiarità di quest'ultimo. Inoltre, poiché ciò che dobbiamo analizzare è la *pensabilità* in generale del concetto universale, possiamo dire che il problema da affrontare pertiene ancora al campo della *critica*, ed è dunque propedeutico ai fini della costruzione di un *sistema* dell'esperienza pura, ed in particolare di quella parte di esso che tratta il concetto di mondo<sup>616</sup>.

Nel *Weltbegriff* Avenarius riassume le riflessioni sul concetto di mondo contenute nella *Kritik* elencando sei condizioni che devono essere rispettate affinché si possa affermare che un concetto di mondo corrisponde al concetto universale, e che rappresentano quindi le caratteristiche fondamentali di quest'ultimo. 1) La prima condizione afferma che il concetto in questione «deve essere condizionato complementariamente dall'ambiente in ogni sua determinazione, e non deve contenere componenti che non possano essere descritti come “trovato?”»<sup>617</sup>. In altre parole il concetto universale deve essere puramente empirico sia dal punto di vista sintetico che da quello analitico, perché se esso è il concetto di ciò che nell'ambiente maggiormente si ripete, allora non può avere in sé contenuti non dipendenti dall'ambiente, e – come sappiamo – tutti i contenuti dipendenti dall'ambiente sono caratterizzati come “esperienze”. Inoltre, poiché il concetto universale deve essere pensato come il termine dello sviluppo del concetto di mondo, dal momento che ogni concetto si evolve in direzione dell'esperienza pura, anche il concetto universale non può che essere un concetto puramente empirico. 2) La seconda condizione è che il concetto universale «deve essere dotato della maggiore ponibilità pensabile»<sup>618</sup>. Esso deve cioè essere il «*contenuto di asserzione* dipendente che corrisponde a ogni componente dell'ambiente che dal punto di vista empiriocritico sia pensabile come condizione complementare per un'oscillazione del sistema C»<sup>619</sup>. Ovvero, qualunque sia il componente dell'ambiente che determina una variazione nel cervello, ad esso deve corrispondere la posizione del concetto universale, anche se questo rimane eventualmente sotto la

<sup>615</sup> Cfr. *supra*, par. 13.1, pp. 226 sgg.

<sup>616</sup> Cfr. *supra*, par. 13.3, pp. 230 sgg.

<sup>617</sup> *Weltbegriff*, p. 112.

<sup>618</sup> *Ibid.*

<sup>619</sup> *Ibid.*

soglia di coscienza, al livello di “valore morto”<sup>620</sup>. 3) In base alla terza condizione, il concetto universale «deve essere di inevitabile ponibilità: tutte le cose o tutti i pensieri che vengono trovati devono essere trovati come cosa o come pensiero»<sup>621</sup> nel senso che afferma il concetto universale. Detto altrimenti, essendo quello universale il concetto di tutto ciò che è, non deve essere pensabile niente che *sia* in modo diverso da ciò che sostiene tale concetto. 4) La quarta condizione è che il concetto universale «deve fornire la risposta generale ad ogni domanda “*cos'è questo?*”. Per cui, anche nel caso in cui non si possa dire nulla su *cosa* sia un trovato “sconosciuto”, [il concetto universale] deve poterlo descrivere secondo le sue determinazioni più generali»<sup>622</sup>. In altre parole, per quanto possiamo non sapere cosa sia qualcosa, dobbiamo comunque poter dire che essa è ciò che il concetto universale afferma che ogni cosa sia, dobbiamo comunque dire che essa è sussumibile sotto tale concetto, e quindi descrivibile tramite esso. 5) La quinta condizione, affine a quella appena elencata, sostiene che il concetto universale «deve anche poter rispondere alla domanda generale “*cos'è tutto?*”, dicendo “*tutto è questo?*»<sup>623</sup>. Rispetto al punto precedente, l'unica differenza è che mentre prima si metteva in risalto che *ogni cosa* rientra nel concetto universale, qui l'accento cade sul fatto che, proprio in ragione di ciò, esso descrive *cos'è tutto*. 6) Infine, la sesta ed ultima condizione afferma che il concetto universale «deve potersi rintracciare in tutti i concetti di mondo storicamente asseriti»<sup>624</sup>. Questi ultimi sono infatti commistioni del concetto universale con concetti accessori, per cui, al di là delle loro differenze reciproche, alla base di ogni concetto di mondo individuale vi deve comunque essere il concetto universale.

---

<sup>620</sup> Cfr. *supra*, par. 7.3.3, p. 114.

<sup>621</sup> *Weltbegriff*, p. 112.

<sup>622</sup> *Ibid.*

<sup>623</sup> *Weltbegriff*, pp. 112-113.

<sup>624</sup> *Weltbegriff*, p. 113.

## 14. Dall'animismo all'empiriocriticismo

### 14.1 Il concetto naturale di mondo

Chiarito come si presenta il concetto universale, e quindi in che direzione si muove la serie logica dei concetti di mondo, possiamo passare ad analizzare quella che è la serie storica, o storico-critica, dei concetti di mondo effettivamente asseriti nel corso del tempo. Per fare ciò, dobbiamo partire dal *primo* concetto di mondo, ovvero dal “valore iniziale a partire dal quale si determina un'evoluzione”<sup>625</sup>.

Già all'inizio del nostro percorso abbiamo avuto modo di parlare di quella che per il sistema empiriocritico è la *Weltanschauung* originaria, costituita di: io, ambiente ed altri uomini. Il significato che questo concetto di mondo rivestiva all'inizio del nostro percorso è però diverso dalla veste in cui esso compare in questo momento. Allora, infatti, esso rappresentava principalmente quel che Avenarius poneva all'inizio delle *sue* riflessioni, dopo aver adottato il punto di vista concreto e “senza pretese” di chi semplicemente si guarda intorno<sup>626</sup>. Come leggiamo nel *Weltbegriff*, questo «è ciò che si trovava all'inizio del *mio* sviluppo “spirituale” [...] e di cui *io* stesso posso riferire»<sup>627</sup>, ovvero «il mondo così come *io* l'ho trovato all'inizio della *mia* filosofia, come un esistente, sicuro, noto, familiare, compreso – che viveva con *me* come un pensiero – e che daccapo ritornava incessantemente come un fatto, e in ogni ripetizione restava lo stesso. In una parola: questo era il *mio* iniziale concetto di mondo»<sup>628</sup>. Tuttavia da un'altra prospettiva, quella che dobbiamo adottare arrivati a questo punto, esso costituisce *anche* il concetto che si trova all'inizio dello “sviluppo spirituale” di ogni uomo o, meglio, dell'umanità. Come scrive Avenarius: «questo che, rispetto alla *mia* filosofia, è l'iniziale concetto di mondo acquisterebbe un considerevole significato scientifico nel momento in cui la sua ponibilità potesse essere estesa al punto: che anche tutti i restanti filosofi, all'inizio delle loro filosofie, abbiano avuto lo stesso concetto del mondo; che i concetti di mondo *divergenti* da esso, in relazione a questo stesso concetto iniziale, debbano essere considerati come *fenomeni derivati* [*Variationserscheinungen*]; che questo iniziale concetto di mondo dei filosofi sia anche il concetto generale proprio degli uomini capaci di asserzioni, fintanto che essi non sono psicotici o fintanto che le filosofie non lo abbiano modificato; così che questo concetto sia il naturale concetto di mondo degli uomini in generale, e – per i filosofi in particolare –

<sup>625</sup> Cfr. *supra*, par. 11.5.3, p. 184.

<sup>626</sup> Cfr. *supra*, par. 1.1, pp. 15 sgg.

<sup>627</sup> *Weltbegriff*, p. 4. Il corsivo è mio.

<sup>628</sup> *Weltbegriff*, p. 5. Il corsivo è mio.

il naturale punto di partenza del loro filosofare»<sup>629</sup>.

Ovviamente questa estensione di significato non può che essere assunta per principio, perché per quanto Avenarius possa dire con certezza cosa c'è all'inizio della *sua* filosofia, del *suo* pensiero, non possiamo conoscere qual è il concetto di mondo *originario* di *ogni* uomo. Quando ci confrontiamo con gli individui che ci circondano, o quando ci volgiamo alla storia del pensiero, i concetti che incontriamo sono infatti principalmente i suddetti “fenomeni derivati” che si sviluppano a partire dal concetto naturale di mondo (come dimostra il fatto che essi differiscono gli uni dagli altri, cosa che non accadrebbe se essi fossero il concetto di mondo da cui *tutti* gli uomini partono). Inoltre, per poter sapere se il concetto di mondo sostenuto dagli uomini è effettivamente quello naturale, per poter riconoscere in esso il concetto originario di mondo, dobbiamo già sapere qual è il contenuto di tale concetto.

Dunque, proprio perché il concetto naturale di mondo deve essere presupposto, nella *Kritik* Avenarius presenta come «*assioma* empiriocritico dei contenuti conoscitivi»<sup>630</sup> quanto segue: «originariamente ogni individuo umano assume se stesso di fronte a un ambiente con molteplici componenti, altri individui umani con molteplici asserzioni, e ciò che è asserito in una qualche dipendenza dall'ambiente: tutti i contenuti conoscitivi delle *Weltanschauungen* filosofiche – critiche o non critiche – sono m o d i f i c a z i o n i di questo assunto originario»<sup>631</sup>.

Dunque, il contenuto che viene posto assiomaticamente come concetto che è all'origine dell'evoluzione del pensiero del mondo non è altro che quell'insieme di io, ambiente e altri uomini che è alla base del pensiero di Avenarius. E non potrebbe essere altrimenti. Infatti, se nel costruire il sistema di pensiero empiriocritico si pone a fondamento, come concetto originario, quello costituito da io, ambiente e altri uomini, ovviamente, quando all'interno di tale sistema bisogna andare a elaborare una storia delle concezioni del mondo, non si può che considerare come punto di partenza quello stesso concetto che, sin dall'inizio, è stato assunto come originario. Tuttavia, all'interno della storia delle concezioni del mondo, tale concetto originario non rappresenta più la *base* del sistema, ma è una parte di esso, ed in particolare una delle ultime. Lo studio del modo in cui si modifica il *concetto* naturale di mondo può infatti essere portato avanti soltanto applicando ad esso quella teoria psicofisiologica della conoscenza che risulta dalla costruzione del sistema di pensiero empiriocritico. Ciò significa altresì che, al livello in cui ci troviamo adesso, il concetto naturale di mondo non è più la descrizione dei contenuti che *io* trovo *immediatamente*, ma è un particolare contenuto di asserzione che *gli uomini* asseriscono (o, meglio, che io presuppongo che essi originariamente asseriscano) e di cui bisogna studiare la dipendenza dal sistema C e dall'ambiente.

---

<sup>629</sup> *Weltbegriff*, pp. 5-6.

<sup>630</sup> *Kritik*, vol. I, p. XV. Il corsivo è mio.

<sup>631</sup> *Kritik*, vol. I, p. XV.

Se il concetto originario di mondo fosse ancora ciò che io trovo immediatamente dal mio punto di vista, e non ciò che gli altri uomini mi riferiscono essere il loro “concetto del mondo”, non potrei in alcun modo indagarne scientificamente l'evoluzione, perché nel ricondurre lo sviluppo di quei contenuti all'attività del cervello e alla sua interazione con l'ambiente ricadrei in tutta quella serie di antinomie che abbiamo avuto modo di evidenziare all'inizio del nostro percorso<sup>632</sup>. In altre parole, come l'esperienza nel sistema empiriocritico può essere da un lato il piano originario su cui si colloca ogni contenuto conoscitivo, e dall'altro un determinato contenuto di asserzione, un determinato carattere che si trova su questo piano; allo stesso modo il concetto naturale di mondo da un lato è la descrizione di ciò che troviamo sul piano originario dell'esperienza (io, ambiente, altri uomini), e dall'altro è un determinato contenuto di asserzione che fa parte di tale piano e che rientra in tale descrizione (altri uomini asseriscono: “io, ambiente, altri uomini”, e asseriscono che tale contenuto ha il carattere di “esperienza”).

Se dunque nel corso di questo capitolo potrà sembrare che ritornino temi e concetti che abbiamo affrontato quando si trattava di porre le basi del sistema di pensiero empiriocritico, ciò è solo perché esso, per dirsi completo, deve giungere a comprendere *in se stesso e tramite se stesso* anche sé e le proprie basi. Nel momento in cui il sistema di pensiero empiriocritico arriva a costruire una teoria su come si sviluppa ogni contenuto psichico, esso deve essere capace di applicare tale teoria anche ai contenuti psichici che compongono il sistema empiriocritico stesso.

## 14.2 L'animismo

### 14.2.1 La comprensione analogica dell'uomo primitivo

Assunto dunque che il concetto di mondo che viene sostenuto all'inizio dello sviluppo individuale e/o sociale è quello costituito da io, ambiente e altri uomini, il problema è stabilire «cosa ne obbliga la variazione»<sup>633</sup>, ovvero cos'è che avvia la problematizzazione di tale concetto, permettendo che in esso abbia inizio quel processo evolutivo destinato a terminare con il raggiungimento del concetto universale di mondo. La risposta a tale problema, come detto, deve essere coerente con la teoria psicofisiologica della conoscenza delineata dalla *Kritik* o, meglio, è proprio in base a tale teoria che dobbiamo riuscire a spiegare in che modo e perché il concetto di mondo vada incontro a una progressiva problematizzazione.

Abbiamo detto che del concetto di mondo fanno parte quei contenuti che sono tanto generali da

---

<sup>632</sup> Cfr. *supra*, par. 3.1, pp. 42 sgg.; par. 3.3, pp. 55 sgg. e par. 3.4, pp. 59 sgg.

<sup>633</sup> *Weltbegriff*, p. 6.

poter essere predicati di qualunque cosa, per quanto essa possa essere, per il resto, sconosciuta. Questo significa che l'uomo primitivo, che ha una conoscenza tanto ridotta del mondo che quasi ogni cosa di esso è per lui fundamentalmente “ignota”, è comunque in grado di affermare che ogni cosa è “io”, o “ambiente”, o “altro uomo”, perché il concetto che egli ha del mondo è costituito di questi tre elementi. Cosa accade, però, quando l'uomo primitivo vuole conoscere più a fondo ciò che lo circonda?

Sappiamo innanzitutto che ogni processo conoscitivo consiste nel ricondurre un “ignoto” a un “noto”, o – dal punto di vista fisiologico – uno stimolo non esercitato ad uno stato esercitato del cervello. Stando a ciò, dobbiamo affermare che l'uomo primitivo, nel rapportarsi a ciò che incontra, tende a interpretare quel che non conosce a partire da ciò che per lui è più usuale. Ma dal momento che per l'individuo niente è più usuale di se stesso – ovvero, niente è più usuale di quella parte del concetto di mondo che è costituita dall’“io” –, ecco che l'uomo primitivo utilizza se stesso come modello di comprensione, con il risultato che tutto ciò che dei componenti dell'ambiente e degli altri uomini gli appare come “ignoto”, viene ricondotto alla sua, “nota”, esistenza tramite il meccanismo che abbiamo visto essere denominato “patrocinio”<sup>634</sup>. In altre parole, accade che, quando un componente dell'ambiente presenta un aspetto “insolito”, “inusuale”, “ignoto”, lo stimolo corrispondente a questo aspetto – non avendo uno stato cerebrale atto a riequilibrarlo – viene inviato ad uno stato cerebrale esercitato ad elaborare un tipo diverso di stimoli, e specificamente gli stimoli cui corrispondono i contenuti psichici che costituiscono l’“io”. Pertanto, poiché all'attività dello stato esercitato corrispondono i caratteri positivi “uguale”, “noto”, etc., una volta che lo stimolo inusuale proveniente dall'ambiente sia stato ricondotto allo stato esercitato, esso non sarà più caratterizzato come “ignoto”, “diverso”, etc., ma come “noto” e come “lo stesso” rispetto agli altri contenuti psichici solitamente elaborati da quello stato, ovvero rispetto ai contenuti psichici che fanno parte dell’“io”.

Abbiamo quindi stabilito che il modo di procedere dell'uomo primitivo nel ricondurre l'ignoto al noto consiste nell'*identificazione* di ciò che lo circonda (che è ignoto) con se stesso (che è noto). Il problema fondamentale di questo modo di procedere è però la mancanza di un'adeguata *differenziazione*, che bilanci e limiti tale identificazione. In altre parole, nel momento in cui l'uomo primitivo istituisce delle analogie tra sé e ciò che lo circonda – stabilendo che determinati oggetti, animali, individui, sono in certa misura “lo stesso” rispetto ai contenuti che fanno parte dell’io –, a questo confronto non fa seguito una messa in evidenza di quelle sono invece le differenze tra l'uno e gli altri: l'uomo primitivo non coglie le divergenze che esistono tra io e ambiente, e tra io e altri uomini. E non potrebbe essere altrimenti, dato che il patrocinio – e quindi l'*equiparazione* tra

---

<sup>634</sup> Cfr. *supra*, par. 11.3.2, pp. 160 sgg.

contenuti psichici diversi – è un modo di risolvere i problemi che richiede meno tempo, e meno sviluppo, rispetto alla lenta acquisizione di stati e concetti *differenti*, adeguati ai *diversi* stimoli provenienti dall'ambiente.

Sicché il concetto primitivo di mondo è caratterizzato da una fondamentale assenza di differenziazione, che affligge sia i caratteri (poiché, come abbiamo visto in precedenza, non si distingue tra “esperito” e “non esperito”), che i contenuti (dato che si ignora la diversità tra io, ambiente e altri uomini), e che ha la propria ragion d'essere nella carenza di sviluppo funzionale del cervello. Se il sistema C non è ancora dotato di stati diversi per elaborare i diversi stimoli che riceve, si ritrova infatti costretto a riequilibrare ogni stimolo inusuale attraverso gli unici stati esercitati di cui dispone, quelli cui corrispondono contenuti “empirici” che pertengono all’“io”.

### 14.2.2 Introiezione e animismo

Abbiamo detto che nell'interpretare ciò che lo circonda a partire da se stesso l'uomo primitivo non opera una sufficiente differenziazione. Ma come si presenta, in concreto, questo misconoscimento delle differenze tra l'io e tutto ciò che non è io? Per Avenarius esso procede in due direzioni: la prima è quella che abbiamo imparato a conoscere sotto il nome di “introiezione”; la seconda, invece, corrisponde al cosiddetto “animismo”.

Per quel che riguarda l'introiezione, essa rappresenta una scarsa differenziazione tra contenuti psichici: interpretando ciò che mi circonda in analogia con me stesso, io non mi accorgo della fondamentale differenza che v'è tra l'io e l'altro uomo, nonché tra i contenuti che debbono essere assunti in relazione al primo e al secondo. Parlando di questo fenomeno Avenarius dice infatti che: «M mette – inconsapevolmente, involontariamente e *indifferentemente* – nell'altro uomo T delle percezioni che appartengono alle cose empiriche trovate da sé (da M)»<sup>635</sup>; oppure che: «M non *distingue* [*unterscheidet*] in modo sufficientemente netto tra sé e T»<sup>636</sup>. Inoltre, il termine tedesco che viene usato per indicare lo scambio dei punti di vista è “*Verwechselung*”, che significa sia “sostituzione” di un individuo con l'altro (di T con M), che – per l'appunto – “confusione”, intesa quindi come una non sufficiente distinzione e differenziazione tra i due individui. L'introduzione di sensazioni, sentimenti, intenzioni, etc. *nell'altro* è sempre una conseguenza del non riuscire a vedere la *differenza* tra il modo in cui questi contenuti appartengono all'io (in quanto ciascuno di noi li trova immediatamente dal proprio punto di vista) e il modo in cui essi appartengono all'altro (in quanto interpretiamo i suoi movimenti). Infatti, nel momento in cui penso che l'altro uomo abbia sensazioni, sentimenti, intenzioni, etc. *nello stesso modo* in cui li ho io, non posso che chiedermi

<sup>635</sup> *Weltbegriff*, p. 27. Il corsivo è mio. Cfr. *supra*, par. 2.1.3, p. 36.

<sup>636</sup> *Weltbegriff*, p. 47. Il corsivo è mio.

dove essi siano, dato che non li *trovo* intorno a me, finendo quindi per collocarli nel misterioso e nascosto “interno” dell'altro<sup>637</sup>.

Quando abbiamo parlato dell'introiezione nel primo capitolo, abbiamo analizzato questo fenomeno solo in relazione alla comprensione che l'io ha degli altri uomini. Nel ricostruire quale fosse il concetto di mondo proprio delle origini dell'umanità, dobbiamo però considerare che a quei tempi non erano soltanto gli altri uomini a venir compresi in analogia con noi stessi, ma tutti i componenti dell'ambiente. A causa del suo scarso livello di sviluppo (e quindi a causa della carente differenziazione *funzionale* del cervello, e *concettuale* dei contenuti psichici) l'uomo primitivo non solo non è in grado di distinguere adeguatamente tra sé e gli altri individui, ma non è nemmeno in grado di distinguere adeguatamente tra sé e i componenti dell'ambiente, con il risultato che il fenomeno dell'introiezione coinvolge *tutto* ciò che circonda l'uomo primitivo: oggetti, piante, animali, e – infine – anche gli altri uomini. Come si esprime Avenarius: in questa fase «tutti i componenti dell'ambiente che – in particolare per il loro movimento, ma anche per la loro luminosità o per il loro suono, o per la loro consistenza, etc. – giungono a “essere notati” e quindi ad una denominazione, vengono anche coinvolti nel campo dell'introiezione, subiscono l'introduzione del percepire e del pensare, dell'esperire e del conoscere, del sentire e del volere»<sup>638</sup>.

Tale fase dello sviluppo del pensiero, in cui «la cultura più bassa attribuisce uno “spirito” non solo agli uomini, non solo alle cose che sono organizzate come gli uomini (concetto di cui non dispone), ma a tutte le cose *indifferentemente* – alla sorgente, alla pietra, all'albero, al sole, al cielo, etc. – »<sup>639</sup>, corrisponde per l'appunto al cosiddetto «animismo»<sup>640</sup>. Avenarius si rifà qui, sia per la terminologia adoperata che per i contenuti, alla lezione di Edward B. Tylor, e in particolare alla sua opera principale: *Primitive Culture* (1871). Il nome di Tylor fa la sua comparsa in quasi tutte le opere di Avenarius, a partire da uno scritto giovanile inedito intitolato *Das Entwicklungsgesetz der Gottes- und Unsterblichkeits-Vorstellungen* (1873)<sup>641</sup>, per continuare con i *Prolegomena*<sup>642</sup>, la *Kritik*<sup>643</sup> e il *Weltbegriff*<sup>644</sup>. In quest'ultima opera, i rimandi a Tylor non si limitano però alla citazione occasionale, in quanto Avenarius ricalca fedelmente le argomentazioni di Tylor circa la nascita e lo

<sup>637</sup> Cfr. *supra*, par. 2.1.3, pp. 36 sgg.

<sup>638</sup> *Weltbegriff*, p. 32.

<sup>639</sup> *Weltbegriff*, p. 36. Il corsivo è mio.

<sup>640</sup> Cfr. *Weltbegriff*, pp. 105 sgg.

<sup>641</sup> Cfr. *Nachlass, Kasten 7*. Lo scritto in questione sarebbe dovuto comparire su una rivista che Avenarius aveva intenzione di fondare, intitolata «Der neue Glaube» e descritta come «Settimanale per la fondazione scientifica e la pubblica diffusione di una visione del mondo adeguata ai tempi» (cfr. *ibid.*). Il fatto che in questi primissimi lavori filosofici Avenarius guardasse già alla figura di Tylor è indice che proprio le opere dell'antropologo inglese abbiano contribuito a formare uno dei tratti più rilevanti e persistenti del pensiero avenariusiano, ovvero l'attenzione per il tema dell'*evoluzione* delle idee umane e, più in generale, quello sguardo storico-universale che Avenarius cerca sempre di coniugare con le sue ricerche psicofisiologiche.

<sup>642</sup> Cfr. *Prolegomena*, p. 76.

<sup>643</sup> Cfr. *Kritik*, vol. II, pp. 447, 462, 472, 484, 485, 490 e 492.

<sup>644</sup> Cfr. *Weltbegriff*, pp. 117, 118 e 132.

sviluppo del concetto di “anima”, rimandando esplicitamente alla sua opera sugli inizi della cultura per tutto ciò che riguarda la fase primitiva dell'evoluzione del concetto di mondo<sup>645</sup>.

Osservando la storia del pensiero alla luce della teoria psicofisiologica della conoscenza, e in particolare alla luce del meccanismo di risoluzione dei problemi detto “patrocinio”, Avenarius individua quindi nell'introiezione e nell'animismo le radici di quella variazione del concetto naturale di mondo, da cui si sono originati i contenuti spuri, e le mescolanze che ancora lo affliggono. In questo senso Harald Høffding scrive che «*Der Menschliche Weltbegriff* integra [la *Kritik*] nella misura in cui cerca la ragione dell'“impurità” dell'esperienza nell'animismo, ed in generale nel bisogno di comprendere le cose in analogia con noi stessi»<sup>646</sup>.

Anche se animismo e introiezione sono entrambi all'origine della variazione dei concetti di mondo, essi non sono assolutamente coincidenti. Nell'animismo, infatti, all'incapacità di cogliere la differenza fondamentale che esiste tra il modo in cui *io* ho pensieri, sentimenti, etc. e il modo in cui ad *altri* (indipendentemente dal loro essere oggetti, animali o uomini) possono essere attribuiti pensieri, sentimenti, etc., si somma l'incapacità di cogliere le differenze che esistono tra oggetti inanimati ed organismi viventi, tra piante e animali, tra animali e uomini; quelle differenze, cioè, che fanno sì che essi non possano venir considerati tutti, in egual misura, esseri simili a noi. Nelle *Bemerkungen* Avenarius specifica che «per quanto la comprensione antropopatica» – ovvero animistica – «storicamente possa essere comparsa sempre in congiunzione con la comprensione introiezionistica, non per questo tra le due vi è una necessaria connessione interna: al contrario è del tutto pensabile che l'equazione teoretica “tutte le cose – esseri come me” venga portata avanti senza che con ciò le “percezioni” e “sensazioni” che vengono assunte in relazione alle “cose” siano collocate dentro di esse»<sup>647</sup>. In altre parole, proprio perché introiezione e animismo – pur sovrapponendosi *storicamente* – non coincidono *logicamente*, possiamo immaginare un animismo privo di introiezione: ad esempio nel caso in cui l'individuo non ritenga che gli oggetti, le piante e gli animali abbiano *in loro* pensieri, sentimenti, etc., ma semplicemente che essi gli *parlino*, che i loro movimenti, suoni, etc. possiedano un *significato* non solo meccanico.

Ad ogni modo, poiché Avenarius intende analizzare lo sviluppo storico concreto dei concetti di mondo, quel che viene preso in considerazione ai fini della trattazione è esclusivamente l'animismo

---

<sup>645</sup> Cfr. *Weltbegriff*, p. 32 e p. 117.

<sup>646</sup> H. Høffding, *Moderne Philosophen*, cit., p. 119.

<sup>647</sup> *Bemerkungen*, vol. I, p. 154. Già nei *Prolegomena* compariva il termine “antropopatico” in relazione alla comprensione di ciò che ci circonda in analogia con noi stessi. Nel suo primo scritto Avenarius parlava infatti di «appercezione antropomorfa» per tutti i casi in cui l'individuo attribuisce qualcosa che è proprio di sé ad altri esseri, falsificando così l'esperienza naturale. Tale “appercezione antropomorfa” veniva quindi suddivisa in tre sottocategorie: «l'appercezione mitologica, che comprende ciò che è effettivamente dato attraverso le forme del nostro intero essere; l'appercezione antropopatica, che lo comprende tramite le forme del nostro senso; e l'appercezione intellettuale-formale, che lo comprende tramite certe forme del nostro “intelletto”» (*Prolegomena*, p. 29).

in quanto fenomeno culturale coincidente con la fase iniziale dell'introiezione, in cui essa è adottata in forma tanto generalizzata da coinvolgere ogni componente dell'ambiente, dagli oggetti fino agli esseri viventi, animali e vegetali.

### 14.2.3 Il mondo empirico degli spiriti

Nel corso dell'analisi dei caratteri del concetto di mondo abbiamo visto come Avenarius giunga ad affermare che in epoca primitiva, a causa dell'insufficiente differenziazione funzionale del sistema C, l'individuo era portato a trattare e considerare come “esperienze” anche contenuti psichici non condizionati dall'ambiente<sup>648</sup>. Adesso che abbiamo osservato quali sono i contenuti psichici che popolano il mondo dell'uomo primitivo, siamo in grado di comprendere quali sono questi contenuti che, pur non dipendendo dall'ambiente, vengono impropriamente caratterizzati come empirici. I contenuti che l'uomo primitivo attribuisce a ciò che lo circonda, quando ne interpreta gli aspetti ignoti in analogia con se stesso, non sono infatti qualcosa che deriva dall'esperienza, ma solo il risultato di un processo di deproblematizzazione di quegli aspetti – deproblematizzazione che, svolgendosi tutta all'interno del cervello, non dipende dalla “cosa stessa”, ma dal pensiero<sup>649</sup>. Ad esempio, quando l'uomo primitivo vede le fronde dell'albero mosse dal vento, e questo comportamento dell'albero gli appare “ignoto”, egli risolve il problema che gli si presenta attribuendo all'albero qualcosa che fa parte della sua conoscenza di sé, come i sentimenti. In questo modo l’“ignoto” movimento dello stormire delle fronde diviene il “noto” sentimento della rabbia. La presenza di tale sentimento all'interno dell'albero, o anche solo in riferimento ad esso, non è però condizionata dall'ambiente, ma è il frutto di una “riflessione”, ovvero della trasmissione dello stimolo corrispondente allo stormire delle fronde dell'albero a quella parte del cervello da cui dipende il contenuto “rabbia”.

Come anticipato, a causa dello stato di carente sviluppo funzionale in cui versa il cervello umano, tutti i contenuti che in questa fase vengono attribuiti agli oggetti che ci circondano sono caratterizzati come “esperienze”, pur senza essere condizionati direttamente dall'ambiente. Pertanto, se l'individuo di tale epoca animista sostiene che «non solo gli altri uomini, ma anche l'albero, la sorgente, il fiume, il mare, la pietra e la montagna, il vento e la nuvola, la luna e il sole, la terra e il cielo sono tutti essenze come l'uomo», bisogna assumere che «il contenuto di questa proposizione [...] è un’“esperienza”»<sup>650</sup>. E similmente accade per l'introiezione. Essa, infatti, «si compie come *esperienza*; ovvero *M esperisce* che *T ha* percezioni, sensazioni, volontà, etc.»<sup>651</sup>.

<sup>648</sup> Cfr. *supra*, par. 13.4.1, pp. 232 sgg.

<sup>649</sup> Cfr. *supra*, par. 12.3.1, pp. 219 sgg.

<sup>650</sup> *Weltbegriff*, pp. 32-33.

<sup>651</sup> *Weltbegriff*, p. 27.

Riassumendo, del concetto di mondo proprio dell'uomo primitivo fanno parte: l'io, con sensazioni, pensieri, etc., nonché l'ambiente e gli altri uomini, anch'essi con sensazioni, pensieri, etc. E nonostante il fatto che i pensieri, le sensazioni, etc. che vengono attribuiti a questi ultimi non siano condizionati dall'ambiente, tutte le componenti di tale concetto sono comunque caratterizzate come “esperienze”.

Come sappiamo, i contenuti non condizionati dall'ambiente, ma originatisi dalla comprensione analogica di ciò che ci circonda, non scompaiono “di colpo” dal nostro concetto di mondo, ma vanno incontro ad un lento processo di mutamento. In particolare, dal momento che «erano prevalentemente i movimenti (compresi gesti e linguaggio) degli uomini» a dare origine alla presunta “esperienza” del possesso di pensieri, sentimenti, etc. da parte dei componenti dell'ambiente, è proprio «la variazione di queste condizioni da parte degli altri uomini a condizionare una variazione della suddetta *esperienza*»<sup>652</sup>. In altre parole, dato che era soprattutto l'osservazione del comportamento del prossimo ad aver portato all'introyezione, nuove osservazioni circa questo comportamento conducono a una variazione dei contenuti propri dell'introyezione, che si riflette anche sui contenuti proiettati sugli altri componenti dell'ambiente in ottica animistica. Per questo motivo, per analizzare come mutano i contenuti originatisi mediante la comprensione analogica, Avenarius si dedica principalmente a ripercorrere le diverse osservazioni compiute dall'uomo primitivo nei confronti del suo prossimo. In particolare, nella sua analisi dell'evoluzione dei contenuti introyettati, Avenarius prende a piene mani dai capitoli di *Primitive Culture* che Tylor dedica all'animismo, riproponendo fedelmente la descrizione che l'antropologo inglese fornisce delle fasi principali della creazione dei contenuti propri di questa fase del pensiero umano<sup>653</sup>.

Rifacendosi a Tylor, Avenarius rileva dunque che l'uomo primitivo osserva che l'altro uomo «T non risponde sempre con gli stessi movimenti alle cose che sono o che succedono intorno a lui», come accade ad esempio «quando egli [T] dorme»<sup>654</sup>. «In questo caso il componente dell'ambiente è certo *lo stesso*, ma T è un *altro*» rispetto al solito, è come se fosse altrove, o «assente»<sup>655</sup>. Per risolvere il problema consistente nel fatto che l'altro uomo T durante il sonno è allo stesso tempo “uguale” e “diverso”, l'uomo primitivo sviluppa l'idea che T sia in qualche modo costituito da un insieme di due individui: uno “interno”, cui appartengono pensieri, sensazioni, etc.; ed uno “esterno”, al quale – in mancanza del primo – non è attribuibile nessuno dei contenuti propri dell'introyezione. Anche in questo caso, pur essendo quello della duplicità dell'individuo un pensiero nato per rispondere a un problema, l'uomo primitivo caratterizza il nuovo contenuto psichico come

<sup>652</sup> *Weltbegriff*, p. 33.

<sup>653</sup> E. B. Tylor, *Primitive Culture*, 2 voll., London, 1871, vol. I, cap. XI, pp. 377-453. e vol. II, capp. XII-XVII, pp. 1-327.

<sup>654</sup> *Weltbegriff*, p. 33.

<sup>655</sup> Cfr. *ibid.*

“esperienza”.

Questa “esperienza” della duplicità dell'individuo si modifica ulteriormente in risposta ai problemi posti dal fenomeno della morte. L'uomo primitivo osserva infatti che quando l'assenza dell'individuo interiore si fa troppo prolungata, quello esteriore finisce per decomporsi, e da ciò deduce che la vita di quest'ultimo dipende dalla presenza del primo<sup>656</sup>. Successivamente, quando l'uomo primitivo constata che l'individuo pensante, senziente, etc. è in grado di manifestarsi anche dopo la morte del corpo – ad esempio in sogni o in visioni –, ecco che il modo in cui viene concepito l'individuo interiore muta ulteriormente, dando vita all'idea dell'immortalità dell'anima<sup>657</sup>.

In tal modo accade che dalla semplice attribuzione di pensieri, sentimenti, etc. agli altri uomini si origina un'elaborata credenza negli spiriti, quali entità immortali che entrano ed escono dai corpi, e dalla cui presenza o assenza dipende l'essere “animati” di questi ultimi. Come detto, questa evoluzione dei contenuti correlati all'introiezione coinvolge però anche gli altri componenti dell'ambiente, con il risultato che, a partire da ciò che ci circonda, si sviluppa un «mondo di spiriti», popolato di entità di ogni sorta: spiriti benigni e maligni, sovrumani e subumani, terrestri, celesti e degli inferi, etc<sup>658</sup>, il più importante dei quali è lo «“spirito nei cieli”»<sup>659</sup>.

Parlando di “mondo degli spiriti” bisogna comunque sottolineare che questi ultimi non si presentano subito come entità astratte ed immateriali. «La cultura più bassa nelle sue esperienze è *meno sensibile alle differenze*, e pertanto colloca nell'introiettato [ovvero nello spirito come duplicato dell'individuo] dei componenti, da cui questo si deve poi gradualmente purificare»<sup>660</sup>. «Il secondo individuo», quello interno, si presenta cioè con «gli stessi colori, con le stesse forme, e persino con gli stessi ornamenti e vestiti del primo individuo»; i due condividono «le stesse caratteristiche generali: estensione, peso, palpabilità, etc.»<sup>661</sup>. «Solo una lunga evoluzione (che non possiamo qui seguire nei particolari), in cui si succedono una serie di esperienze contraddittorie (circa l'impalpabilità, etc.) e di speculazioni della teologia, ma anche della filosofia (nella fattispecie quella cristiana), fa sì che si giunga al punto in cui lo spirito, o l'anima, viene determinato come qualcosa di *completamente diverso* dal corpo (ovvero come privo di estensione, indivisibile, intangibile)», così che «lo spirito viene elevato [...] a qualcosa di spirituale»<sup>662</sup>.

---

<sup>656</sup> Per avere un'idea della fedeltà con cui Avenarius riprende la lezione di Tylor basti riportare un passo che l'antropologo inglese dedicò alla fase appena descritta: «Quest'anima, questo fantasma o genio può essere separato dal corpo a cui appartiene [...]. Specialmente quando il corpo dorme, l'anima ne fuorisce e vaga; quando se ne trattiene lontano per un certo periodo, sopraggiunge la malattia, se la speranza è permanente il possessore dell'anima muore» (E. B. Tylor, *Primitive Culture*, cit., vol. I, p. 395).

<sup>657</sup> Cfr. *Weltbegriff*, p. 35.

<sup>658</sup> Cfr. *Weltbegriff*, p. 36.

<sup>659</sup> *Weltbegriff*, p. 37.

<sup>660</sup> *Weltbegriff*, p. 54. Il corsivo è mio.

<sup>661</sup> *Weltbegriff*, p. 55.

<sup>662</sup> *Weltbegriff*, p. 56.

In questa fase gli spiriti sono caratterizzati come “esperienze” anche in ragione del fatto che i doppioni spirituali dei componenti dell'ambiente non sono ancora divenuti qualcosa di astratto e immateriale, ma presentano invece le stesse proprietà *empiriche* di tali componenti. Pertanto, se da un lato dobbiamo rilevare che grazie all'introiezione e all'animismo il concetto di mondo si arricchisce di nuovi contenuti – perché accanto all'io, all'ambiente e agli altri uomini compare un elaborato mondo di spiriti –, dall'altro dobbiamo sottolineare che quest'ultimo non è ancora dualisticamente separato da quello originario, perché sia l'uno che l'altro sono parimenti caratterizzati come “esperienze”, o – considerando anche gli altri caratteri positivi – come “conoscenze empiriche dell'esistente”.

#### 14.2.4 Il mondo sovraempirico

Anche se «i valori: essere animato, immortalità, spirito in generale, e spirito divino in particolare, inizialmente sono caratterizzati come esperienza, conoscenza, esistente»<sup>663</sup>, sappiamo che questi loro caratteri, non dipendendo dall'ambiente, non sono conservabili. Ciò significa che i suddetti caratteri di “esperienza”, “conoscenza” ed “esistente” sono destinati a svilupparsi l'uno dopo l'altro in senso negativo, rendendo i contenuti cui appartengono dei “non esperiti”, “non conosciuti” e “non esistenti”.

Per quel che riguarda la prima fase di questo sviluppo – in cui regredisce il carattere di “esperienza”, ma non ancora quelli di “esistente” e “conosciuto” – dobbiamo assumere che in essa «lo “spirito” o l’“anima negli altri uomini”, lo “spirito nei cieli”, e l’“immortalità dello spirito” sono sì conosciuti come esistenti, ma (conformemente al fatto che lo spirito è solo una modificazione dell'*interno* introiettato) gli spiriti immortali in generale, così come lo spirito divino in particolare, non vengono più *esperiti* insieme al mondo dell'esperienza *esterno*»<sup>664</sup>. In altre parole, in questa fase della storia del pensiero, grazie al progressivo sviluppo funzionale del cervello, emerge una differenza tra il carattere detenuto dai componenti dell'ambiente del mondo “esterno” e il carattere detenuto dai contenuti “interni” del mondo degli spiriti, per cui i primi sono delle “esperienze”, mentre i secondi appaiono invece come dei “non esperiti”. Come scrive Avenarius: «una volta che l'individuo progredito [rispetto al primitivo] non è più sfiorato dall'originario essere esperiti di questi valori [“spirito”, “anima”, etc.], egli si trova in possesso di una conoscenza *non empirica*, che non ha la sua origine nel mondo empirico esterno, né può essere determinata nelle sue caratteristiche da un oggetto del mondo empirico esterno, dal momento che questi valori, per l'appunto, non sono più né componenti né oggetti del mondo empirico esterno»<sup>665</sup>.

---

<sup>663</sup> *Weltbegriff*, p. 37.

<sup>664</sup> *Weltbegriff*, p. 38.

<sup>665</sup> *Ibid.*

Dunque, se in precedenza *del* mondo empirico faceva parte *anche* il mondo degli spiriti, «adesso, *accanto* e *al di fuori* di quel mondo esterno, c'è un altro mondo (di spiriti)»<sup>666</sup>, che pur essendo “non empirico” è comunque caratterizzato come qualcosa di “esistente” e “conosciuto”. Il che significa, dal punto di vista del primo di questi due caratteri, che «l'esistente [...] si è sdoppiato nell'essere del mondo esterno [*ausserweltliche Sein*] e nell'essere ultramondano [*ausserweltliche Sein*]»<sup>667</sup>; e, dal punto di vista del secondo carattere, che vi sono due conoscenze: una empirica che, essendo mediata dagli organi di senso, viene definita «sensibile» e si rivolge al mondo esterno; ed una, non empirica, del mondo degli spiriti, che in contrapposizione alla prima viene definita «ultrasensibile [*nicht-sinnliche*]»<sup>668</sup>. Ovviamente, come emergeva già nell'analisi dell'evoluzione dei caratteri del concetto di mondo, anche se l'idea di una conoscenza non empirica sulle prime può sembrare un allontanamento dal fine costituito dall'esperienza pura (in quanto l'individuo non ritiene più che solo l'esperienza sia effettivamente conoscenza), questa idea rappresenta in realtà un momento fondamentale in vista di quell'obiettivo, dal momento che grazie ad essa, per la prima volta, i contenuti non condizionati dall'ambiente sono riconosciuti come non empirici.

Con la differenziazione del carattere dell'esperienza l'essere e il conoscere vengono quindi a dividersi in un essere e un conoscere empirici da un parte, e in un essere e un conoscere sovraempirici dall'altra. Avenarius afferma però che «in questo sistema di sdoppiamenti [...] è coinvolta anche l'esperienza stessa», non solo in quanto essa si divide, a seconda della sua connotazione positiva o negativa, in contenuti empirici e non empirici, ma anche in quanto «da un lato v'è l'esperienza come mondo trovato da M, fintanto che esso è fornito del carattere di esperito [...], e dall'altro v'è l'esperienza, fintanto che i valori introdotti in T da parte di M vengono assunti da M nella caratteristica in questione»<sup>669</sup>. In altre parole, da un lato v'è il fatto che il mondo trovato dall'io (M) è da questi caratterizzato come “esperienza”, e dall'altro v'è il fatto che – nel momento in cui questo io proietta i suoi contenuti psichici sull'altro uomo (T) – anche quest'ultimo ha un mondo caratterizzato come “esperienza”. Dal momento però che questo “mondo” e questa “esperienza” di T sono qualcosa che egli *ha* nel senso dell'introiezione, non è l'individuo esteriore T<sub>1</sub>, quanto piuttosto lo spirito T<sub>2</sub> che vive in esso «l'effettivo proprietario delle percezioni, delle esperienze, etc.»<sup>670</sup>. Ciò conduce al risultato solo apparentemente paradossale che il mondo empirico – perlomeno quello di T – risulta parte del mondo sovraempirico degli spiriti. Tale risultato è però paradossale solo in apparenza, perché l'esperienza *interna* è, a tutti gli effetti, un contenuto sovraempirico, dato che non esiste un'esperienza *dell'esperienza* interna.

<sup>666</sup> *Weltbegriff*, p. 39. Il corsivo è mio.

<sup>667</sup> *Ibid.*

<sup>668</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>669</sup> *Weltbegriff*, pp. 41-42.

<sup>670</sup> *Weltbegriff*, p. 43.

### 14.2.5 Sensazioni pure e facoltà sovraempiriche

In base a quanto abbiamo osservato nel precedente paragrafo possiamo quindi affermare che del concetto di mondo fanno ora parte: 1) un “mondo esterno” ed “empirico” costituito dall'ambiente di M, e di cui fanno parte anche gli altri uomini, o, meglio, gli individui esterni T<sub>1</sub>, ovvero i corpi; 2) un “oltremondo” “non empirico” di entità spirituali, tra cui vanno annoverati gli individui interni T<sub>2</sub>; 3) e infine un mondo che è a un tempo “empirico” e “non empirico”, in quanto, se da un lato è caratterizzato come “esperienza”, dall'altro – appartenendo agli individui interni T<sub>2</sub> – è comunque parte del mondo spirituale e sovraempirico.

I problemi principali che sorgono da questo concetto di mondo consistono nella determinazione dei rapporti che il mondo a un tempo empirico e non empirico dell'individuo T<sub>2</sub> intesse da un lato con il mondo esterno di M, e dall'altro con l'individuo T<sub>2</sub> stesso. Ma dal momento che i processi di problematizzazione e deproblematizzazione sono ciò che condiziona lo sviluppo dei concetti, per comprendere in che direzione si evolva il concetto di mondo da qui in avanti bisogna per l'appunto ricercare le diverse soluzioni che, nel corso della storia, vengono escogitate per rispondere a tali problemi.

Innanzitutto, per quel che riguarda il rapporto sussistente tra il mondo esterno e il mondo interno, Avenarius rileva che esso viene spiegato in termini causali, o di produzione: «M, dal suo punto di vista, ha esperito che tra il mondo esterno (l'esperienza di M) e il mondo interno attribuito a T (l'esperienza di T) intervengono i sensi come mediatori. Ora, dopo la scoperta di questo intervento, l'espressione: “una conoscenza deriva dall'esperienza” per M può significare “una conoscenza è mediata attraverso i sensi, nel momento in cui un oggetto di esperienza del mondo esterno eccita i sensi, e *causa [bewirkt]* così un'impressione”»<sup>671</sup>. Ma dal momento che il mondo esterno è per l'appunto l'esperienza di M, mentre il mondo interno è l'esperienza di T, affermare che il mondo esterno causa le impressioni del mondo interno corrisponde ad affermare che «l'esperienza causa l'esperienza»<sup>672</sup>.

Per quel che riguarda invece il rapporto sussistente tra l'individuo interno T<sub>2</sub> e la sua esperienza, Avenarius afferma che, «nella misura in cui l'uomo interiore, lo spirito, o l'anima, sta con il corpo, o l'organismo, nello stesso rapporto dell'inquilino con la sua casa, allora è pensabile anche: da un lato che lo spirito o l'anima divenga pure il costruttore della sua casa (del corpo); e dall'altro che lo spirito o l'anima entri con le sue percezioni, etc. nello stesso rapporto in cui l'uomo T si trova con il materiale con cui *costruisce* la sua casa, ma anche con cui *lavora e crea* i suoi attrezzi, strumenti, vestiti»<sup>673</sup>. In altre parole, Avenarius ritiene che l'idea che il soggetto abbia un ruolo attivo nella

<sup>671</sup> *Weltbegriff*, pp. 40-41.

<sup>672</sup> *Weltbegriff*, p. 42.

<sup>673</sup> *Weltbegriff*, pp. 43-44.

creazione e trasformazione del materiale dell'esperienza si sia sviluppata a partire dalla visione di esso come abitatore del corpo prima e costruttore di esso poi.

Tale idea è quindi destinata a svilupparsi ulteriormente nel momento in cui si riflette sul modo in cui quest'anima “costruttrice” lavora, creando sempre nuove percezioni ed esperienze. In particolare, queste riflessioni si indirizzano storicamente nel senso di quella “psicologia a mosaico” di cui abbiamo già avuto modo di parlare, dando vita alla concezione per cui «le nuove formazioni sono sempre [...] composizioni di componenti originari e invariabili»<sup>674</sup>. In questo caso l'idea che da una parte vi sia il “costruttore”, e dall'altra il “materiale” che egli adopera, viene radicalizzata facendo di tale materiale qualcosa di «assolutamente semplice» – ovvero la «mera (pura) sensazione» – che solo grazie al lavoro di composizione operato dall'anima può dare vita alla ricchezza del mondo dell'esperienza interna<sup>675</sup>.

A ben vedere, questa concezione sembra acuire l'ambiguità per cui il mondo interno di T si presenta allo stesso tempo come qualcosa di empirico (perché essendo la proiezione dell'esperienza di M mantiene tale carattere) e non empirico (perché appartiene all'individuo spirituale T<sub>2</sub>). Non a caso la concezione in questione ha sviluppato: «da un lato – nel mondo spirituale – [...] valori non più empirici, non-empirici e sottratti all'esperienza (che stanno *sopra* l'esperienza)», nella fattispecie tutti quei valori che fanno parte dell'attività di costruzione ed elaborazione propria del soggetto; mentre «dall'altro – nelle “mere sensazioni” – valori che in sé non sono ancora percezione ed esperienza, sebbene siano coinvolti nella percezione e nell'esperienza (*di cui* la percezione e l'esperienza sono costituite)»<sup>676</sup>.

Questa divisione dell'esperienza interna di T in valori *sovra*-empirici e, per così dire, *sotto*-empirici prende corpo in particolare nella teoria secondo la quale alla formazione dell'esperienza concorrono «tre tipi di conoscenza in ordine di importanza, cui corrispondono – a seconda del grado di sviluppo della cultura – una pluralità di anime, o di parti dell'anima, o anche solo di facoltà dell'anima, oppure di facoltà conoscitive»<sup>677</sup>. «Al culmine di questo ordine di importanza vi sarebbe [...] il pensare o, con un altro nome, la ragione: l'anima (lo spirito) fintanto che essa *ha* la ragione o è la ragione»<sup>678</sup>. Poiché tale ragione viene identificata con la parte più elevata dell'uomo *spirituale* in quanto *costruttore*, essa si presenta come «facoltà del sovrasensibile, delle conoscenze indipendenti dall'esperienza», e come «libera creatrice di conoscenze»<sup>679</sup>. «Al posto più basso» troviamo invece «l'anima meramente sensibile, l'anima fintanto che possiede la mera sensibilità, o è di per sé la mera

---

<sup>674</sup> *Weltbegriff*, p. 44. Cfr. *supra*, par. 9, pp. 131 sgg.

<sup>675</sup> Cfr. *Weltbegriff*, p. 45.

<sup>676</sup> *Ibid.*

<sup>677</sup> *Weltbegriff*, pp. 45-46.

<sup>678</sup> *Weltbegriff*, p. 46.

<sup>679</sup> *Ibid.*

sensibilità»<sup>680</sup>. In quanto «facoltà delle impressioni sensibili» essa costituisce «il lavoratore di grado più basso, che non può fare altro che fornire all'uomo le mere sensazioni»<sup>681</sup>. Al livello intermedio si colloca infine «l'intelletto, l'anima intellettuale, l'anima fintanto che ha l'intelletto, oppure fintanto che è di per sé l'intelletto»<sup>682</sup>. Quest'ultimo, come «facoltà del collegamento, della divisione, del raffronto, etc.» rappresenta l'«autorità che lavora il materiale grezzo delle sensazioni»<sup>683</sup>.

Per quel che riguarda il «rapporto con lo spazio» dei suddetti valori non empirici (ovvero della ragione e dell'intelletto come parti dell'anima o come funzioni conoscitive), esso, «in completa armonia con gli stadi culturali precedenti e iniziali, resta determinato come un essere-dentro»<sup>684</sup>, ovvero come appartenenza alla dimensione interiore dell'individuo. Per quel che riguarda il «rapporto con il tempo», esso varia invece a seconda dell'epoca. In particolare «una spiegazione iniziale, ancora vicina alla cultura primitiva, non esita ad attribuire le conoscenze indipendenti dall'esperienza (dall'esperienza di M [e quindi dal “mondo esterno”]) ad un'esperienza pre-empirica dell'anima *preesistente*, ad un'esperienza precedente la nascita; una cultura più tarda si accontenta di prendere [quelle conoscenze indipendenti dall'esperienza] per *innate*; e una ancora successiva non le fa precedere temporalmente l'esperienza negli uomini, ma le assume solo come una *facoltà* (e rispettivamente come una *disposizione*) che viene messa in movimento grazie agli oggetti, che viene portata ad attualità ed attività soltanto grazie alle impressioni sensibili»<sup>685</sup>.

La ragione per la quale la determinazione temporale dei contenuti sovraempirici muta durante la storia del pensiero va ricercata nel fatto che il carattere di “esistente” di questi contenuti (dopo quello di “esperienza”, e insieme a quello di “conosciuto”) si sviluppa in senso negativo. Questo significa che se da un lato i contenuti sovraempirici vengono considerati sempre come qualcosa che viene *prima* di ciò che è empirico, dall'altro questo “venire prima” – da un *pre-esistere* in senso pieno – viene ora interpretato nel senso di forme di esistenza più deboli. L'ultima formula con cui si esprime il “rapporto con il tempo” dei valori sovraempirici, ovvero quella del loro essere “a priori”, coincide quindi con il grado minimo del loro carattere di “esistenza”, quello immediatamente antecedente alla loro esclusione dal concetto di mondo. In questo senso Avenarius afferma che quella dell'«*a priori* [...] è la forma concreta in cui un tipo particolare di non-empirico sopravvive al declino del suo genere e si conserva in mezzo al campo delle conoscenze, che altrimenti sarebbero ammesse esclusivamente in quanto pure esperienze»<sup>686</sup>.

---

<sup>680</sup> *Ibid.*

<sup>681</sup> *Ibid.*

<sup>682</sup> *Ibid.*

<sup>683</sup> *Ibid.*

<sup>684</sup> *Weltbegriff*, p. 51.

<sup>685</sup> *Ibid.*

<sup>686</sup> *Weltbegriff*, p. 52.

Come risulta evidente, in questo brano Avenarius fornisce la sua personale ricostruzione del dibattito gnoseologico moderno, il quale – partendo dalla duplicità di materiale sensibile e facoltà sovrasensibili – è proceduto sempre più in direzione di uno svuotamento di significato di queste ultime, coerentemente col fatto che esse – in quanto sovrasensibili – non appartengono all'esperienza pura e sono dunque destinate a cadere vittima dell'eliminazione progressiva.

Come si può notare, pur senza nominarli, Avenarius sembra chiamare a raccolta i protagonisti del dibattito sulla gnoseologia – Cartesio, Leibniz, Locke, etc., ma soprattutto Kant – per inquadrarli all'interno del suo sistema filosofico in qualità di rappresentanti delle diverse fasi del percorso psicofisiologico di evoluzione del pensiero umano<sup>687</sup>.

#### 14.2.6 Problematizzazione del concetto di “oggetto di esperienza del mondo esterno”

In seguito a questa nuova fase dell'evoluzione del pensiero umano, all'interno del concetto di mondo troviamo dunque: 1) il “mondo esterno” ed “empirico” costituito dall'ambiente di M e dai corpi degli altri uomini; 2) una dimensione “non empirica” di facoltà attribuite ad entità più o meno spirituali, quali residui del mutamento del concetto di “individuo interno”; 3) e infine l'esperienza di T, il cui essere a un tempo “empirica” e “non empirica” viene interpretato, almeno dal punto di vista di quest'ultimo carattere, nel senso di un essere determinata dalle facoltà sovrasensibili del soggetto.

Il problema che si pone all'individuo, a questo punto, è dunque il seguente: se l'esperienza di T, nella misura in cui è condizionata dalle facoltà sovrasensibili, è “non empirica”, in che misura essa è o può essere invece “empirica”? Si dà in qualche modo una “mera” esperienza, un'esperienza *pura*?

Parlando del rapporto tra l'esperienza interna di T e il mondo esterno (ovvero l'esperienza di M) avevamo già avuto modo di vedere come «l'espressione: “una conoscenza deriva dall'esperienza”» significasse ormai «“una conoscenza è mediata attraverso i sensi, nel momento in cui un oggetto di esperienza del mondo esterno eccita i sensi, *causando* così un'impressione”»<sup>688</sup>. Ciò significa che, «se l'esperienza (vale a dire l'esperienza di T) deve essere condizionata esclusivamente attraverso gli oggetti di esperienza del mondo esterno (vale a dire l'esperienza di M), allora essa [...] deve essere costituita solo di pure sensazioni»<sup>689</sup>. Dal momento però che «l'esperienza (vale a dire l'esperienza di T) non consiste, come dovrebbe, solo di sensazioni pure [...], ma consiste di impressioni sensibili e di un aggiunta [*Zutat*] sovrasensibile»<sup>690</sup>, allora «l'espressione “mera esperienza” può venire riferita all'esperienza dopo la rimozione di quell'aggiunta sovrasensibile:

<sup>687</sup> Cfr. *supra*, par. 3.2.2, p. 51 in nota.

<sup>688</sup> *Weltbegriff*, p. 41. Cfr. *supra*, par. 14.2.5, p. 254.

<sup>689</sup> *Weltbegriff*, p. 47.

<sup>690</sup> *Weltbegriff*, p. 48.

così che l'esperienza pura diviene, per l'appunto, qualcosa che non viene *mai* esperito, come la totalità delle mere o pure sensazioni»<sup>691</sup>.

Il modello per cui l'esperienza è composta dalle impressioni sensibili causate dagli oggetti del mondo esterno da una parte, e dalle facoltà sovrasensibili dall'altra, non ammette, dunque, che si dia un'esperienza pura, dal momento che in esso tale espressione indica qualcosa che non si dà in alcun modo, come le pure sensazioni. I problemi che scaturiscono da tale modello non si fermano però all'impossibilità di giungere ad un'esperienza pura. Avenarius afferma infatti che «con la teoria secondo cui l'oggetto di esperienza del mondo esterno [...] causa la rappresentazione nel soggetto, l'iniziale oggetto di esperienza del mondo esterno viene introdotto in quella trasformazione delle caratteristiche, le cui tappe successive sono rappresentate dai tre valori: non-esperibile, non-conoscibile, non-esistente»<sup>692</sup>. Tale teoria conduce cioè a una problematizzazione del concetto di “oggetto di esperienza del mondo esterno”, che fa sì che esso si sviluppi in senso negativo, perdendo l'uno dopo l'altro i suoi caratteri positivi di “esperito”, “conosciuto”, “esistente”. Questa problematizzazione avviene in particolare nel momento in cui l'io inizia a comprendere in base alla suddetta teoria non più soltanto l'altro uomo, ma anche se stesso<sup>693</sup>. Finora infatti, accanto all'esperienza interna dell'individuo T, restava comunque l'esperienza di M a costituire il mondo esterno, garantendo così che l'esperienza di T mantenesse un legame con ciò che è fuori di essa, garantendo cioè il suo essere esperienza *di* qualcosa. Invece «non appena M si scambia con T», applicando a se stesso ciò che vale per l'altro, ecco che «in generale l'oggetto di esperienza trovato (l'esperienza di M) non diviene niente di diverso dall'esperienza introiettata (l'esperienza di T); e nella misura in cui quest'ultima – in quanto percezione, pensieri, etc. – era già una “rappresentazione”, adesso anche l'oggetto di esperienza (l'esperienza di M), finora non introiettato e non introiettabile, diviene – quale componente nel pensiero o del pensiero – una mera “rappresentazione”. E poiché le “rappresentazioni” sono “in noi”, allora anche gli oggetti dell'esperienza [...] sono “in noi” »<sup>694</sup>. Detto altrimenti, una volta che l'individuo applica a se stesso la teoria per cui l'esperienza è l'esperienza interna, condizionata dalle facoltà sovrasensibili, quelli che un tempo erano “gli oggetti dell'esperienza del mondo esterno” – ovvero i componenti dell'ambiente dell'esperienza di M – divengono anch'essi qualcosa che è *nell'*individuo, ovvero delle “mere rappresentazioni”. Ma nel momento in cui gli oggetti dell'esperienza del mondo esterno vengono relegati all'interno di M, «niente è più facile che questo: non sono le conoscenze a dipendere dagli oggetti di esperienza (a regolarsi su di loro), ma gli oggetti di esperienza a

---

<sup>691</sup> *Weltbegriff*, p. 62. Il corsivo è mio.

<sup>692</sup> *Weltbegriff*, p. 58.

<sup>693</sup> Cfr. *supra*, par. 2.1.2, p. 35.

<sup>694</sup> *Weltbegriff*, p. 50.

dipendere dalle conoscenze sovraempiriche»<sup>695</sup>. Infatti, se quella di “oggetto dell'esperienza del mondo esterno” è solo una rappresentazione, essa deve dipendere – come ogni altra rappresentazione – dall'individuo, e in particolare dalle sue facoltà sovrasensibili.

La conseguenza principale di questo momento dell'evoluzione mentale dell'individuo è, come detto, una problematizzazione del concetto di “oggetto dell'esperienza del mondo esterno”. Una volta che quest'ultimo diviene una rappresentazione in noi, non si comprende infatti né come possa essere *oggetto* dell'esperienza (nel senso del *Gegenstand*, di qualcosa che si contrappone ad essa e ci sta di fronte), né come possa essere *esterno*. Come scrive Avenarius: «con il risultato dello sviluppo indicato – in base al quale l'esperienza è un prodotto della nostra organizzazione interna o spirituale, mentre l'oggetto esterno, fintanto che è esperienza, è solo una rappresentazione in me – è posto che *non possa essere l'oggetto esterno stesso quel che viene effettivamente esperito*. Per poter essere esso *stesso* a venir esperito, esso dovrebbe infatti essere passato dall'altra parte, nel nostro interno, il che è contraddittorio»<sup>696</sup>. In altre parole, una volta che l'unico residuo di esperienza che non era stato ancora introiettato (ovvero l'esperienza dell'ambiente di M) viene ad essere anch'esso un'esperienza *interna*, l'individuo si convince che ogni cosa, per poter essere esperita, deve divenire una rappresentazione interna. Ma poiché gli oggetti del mondo esterno, nella misura in cui sono per l'appunto *esterni*, non possono divenire *essi stessi* delle rappresentazioni *interne*, ecco che si sviluppa l'idea che gli oggetti del mondo esterno non siano effettivamente esperibili. Assistiamo così al primo stadio della perdita dei caratteri positivi da parte del concetto di “oggetto di esperienza del mondo esterno”, dove questo «diviene un *non-esperibile*»<sup>697</sup>. Dal momento però che il carattere di “esistente” è comunque ancora positivo, bisogna affermare più precisamente che l’“oggetto di esperienza del mondo esterno” viene caratterizzato come «il componente di un “*essere inesperibile*”»<sup>698</sup>.

La riflessione non si arresta però con l'assumere l'inesperibilità degli oggetti del mondo esterno. Infatti, se non è l'oggetto di esperienza *esterno* quello che viene effettivamente esperito, ma soltanto la sua rappresentazione *interna*, allora «quando *conosco* un oggetto di esperienza, lo *conosco* sempre e solo come esso è per me (per la mia esperienza, le mie facoltà conoscitive, il mio pensiero, la mia coscienza), e non come esso è al di fuori della mia coscienza o in sé; così che l'oggetto di esperienza diviene un non-conoscibile»<sup>699</sup>. E con ciò anche il secondo carattere del concetto di “oggetto dell'esperienza del mondo esterno” si è sviluppato in senso negativo.

Infine, se «l'oggetto resta eternamente fuori» mentre «il pensiero resta eternamente dentro», se

<sup>695</sup> *Weltbegriff*, p. 51.

<sup>696</sup> *Weltbegriff*, p. 59. Il corsivo è mio.

<sup>697</sup> *Ibid.* Il corsivo è mio.

<sup>698</sup> *Ibid.* Il corsivo è mio.

<sup>699</sup> *Ibid.*

«tutto ciò che si può raggiungere a partire dal pensiero può essere sempre e solo nuovamente un pensato», «non resta che questo: l'oggetto del mondo esterno – l'oggetto che un tempo era la mia esperienza immediata! – è solo una mia rappresentazione, e in quanto rappresentazione è solo nella mia coscienza; in quanto pensato, è solo nel mio pensiero. E questo “solo” non può significare niente più e niente di diverso se non che, per il mio pensiero o la mia coscienza, non v'è alcun *essere* al di fuori del mio pensiero o della mia coscienza (della mia “soggettività”). In questo modo anche l'oggetto del mondo esterno diviene qualcosa che non esiste al di fuori del mio pensiero, diviene cioè, per l'appunto, un non esistente»<sup>700</sup>. Così si compie lo sviluppo negativo dei tre caratteri del concetto di “oggetto di esperienza del mondo esterno”, il quale non si presenta più come “conoscenza empirica dell'esistente”, ma come qualcosa di inespugnabile, inconoscibile, e in definitiva neppure esistente, e che quindi finisce con l'essere eliminato dal concetto di mondo.

#### 14.2.7 Inconservabilità del concetto idealistico di mondo

Al termine dello sviluppo negativo del concetto di “oggetto del mondo esterno” abbiamo dunque un mutato concetto di mondo, i cui unici elementi sono: 1) il soggetto portatore di una serie di facoltà conoscitive, quale risultato dell'evoluzione dell'individuo interno; e 2) l'esperienza interna di questo soggetto. Come si può notare, tale concetto di mondo corrisponde al punto di vista proprio delle filosofie idealistiche; lo stesso Avenarius sottolinea infatti come «la fase dello sviluppo a cui è oggi giunto l'animismo primitivo si qualifica essa stessa come “idealismo”»<sup>701</sup>. Il contenuto fondamentale che risulta da questa lunga «evoluzione “filosofica”» è che «tutto è solo una “mia rappresentazione”, tutto è solo “nella mia coscienza”, e solo la “coscienza” è ciò che è “dato immediatamente”»<sup>702</sup>.

Se Avenarius riconosce in questo concetto di mondo la prospettiva imperante della propria epoca, e quindi il culmine dello sviluppo storico fino a quel momento percorso, resta da chiedersi se tale concetto di mondo sia destinato ad andare incontro ad ulteriori variazioni, oppure se esso debba essere considerato quello definitivo, che risponde una volta e per sempre alla domanda “cos'è tutto?”.

Nell'interrogarsi sulla sostenibilità di lungo periodo della concezione idealistica del mondo

---

<sup>700</sup> *Weltbegriff*, p. 60.

<sup>701</sup> *Weltbegriff*, p. 105.

<sup>702</sup> *Weltbegriff*, p. 106. In precedenza abbiamo avuto modo di vedere come Avenarius non rinnegasse la “scoperta idealistica della immediata datità della coscienza” (cfr. *supra*, par. 3.3, p. 56), ritenendo comunque che ogni filosofia deve partire da ciò che per l'appunto si dà immediatamente alla nostra coscienza, ovvero l'esperienza. Il problema è più che altro costituito dalla necessità di mettere in salvo la conoscenza *oggettiva* anche all'interno di una tale prospettiva “idealistica”, invece di giungere alle conclusioni scettiche e solipsistiche questa posizione filosofica solitamente comporta (cfr. *supra*, par. 3.1, pp. 42 sgg.). Ovviamente la possibilità di evitare che l'idealismo si traduca in scetticismo e solipsismo è preclusa ogni qual volta l'idealismo viene sostenuto da un punto di vista introiezionistico, che fa della “coscienza immediata” qualcosa che è *in noi*.

Avenarius sottolinea come «anche per l'idealista più conseguente, che nel suo “concetto di mondo” cerca seriamente di limitarsi a questo minimo di determinazioni, rimane sempre il “ricordo” delle “cose” così come egli le aveva trovate prima della sua conversione all'idealismo: come un effettivamente esistente, o [...] “reale”, come un immediatamente sicuro o certo, come un immediatamente noto o conosciuto o conoscibile, come componenti del suo ambiente indipendenti dal suo pensiero, differenti da se stesso e in contrapposizione con il suo “pensiero” dei “componenti dell'ambiente”»<sup>703</sup>. Inquadrando tutto ciò all'interno della teoria gnoseologica di Avenarius, possiamo vedere la concezione realista come il momento antecedente di una serie vitale di ordine superiore, ovvero come lo stato di relativa quiete che si trova ad essere sconvolto da un'oscillazione nel momento in cui l'individuo si trova a fronteggiare la posizione idealistica, che rende problematica la concezione finora caratterizzata come “sicura”, “nota”, “esistente”<sup>704</sup>. La concezione idealistica, che interviene andando a modificare la concezione realistica iniziale, costituisce quindi il momento intermedio della serie vitale, la fase di oscillazione, che, come sappiamo, può concludersi o tramite restituzione, oppure tramite patrocinio, acquisizione e scambio. In particolare – lasciando da parte il patrocinio, che è una forma momentanea di risoluzione dei problemi, la quale non chiama in causa l'esercizio e quindi l'evoluzione del sistema – dobbiamo assumere che, se l'individuo riuscisse ad esercitare adeguatamente la sua concezione idealistica fino a rendere usuale l'idea che ogni cosa è solo una rappresentazione in noi, e se in conseguenza di ciò la concezione realistica non venisse più esercitata, finendo con lo svilupparsi negativamente, allora la serie vitale si concluderebbe con l'affermazione della sostenibilità e conservabilità del concetto idealistico di mondo, che verrebbe quindi *acquisito* in pianta stabile dall'individuo e *scambiato* con l'ormai declinante concetto realistico di mondo<sup>705</sup>.

Avenarius sottolinea però come ad oggi «il “problema” che sorge grazie alla “scoperta” che le “percezioni” “causate” dalle “cose” del vecchio “concetto di mondo” sono solo “rappresentazioni in noi”, e che anche le “cose” stesse del vecchio “concetto di mondo” sono esclusivamente “rappresentazioni in noi” [...] non è ancora mai riuscito a trovare la sua definitiva e rasserenante “soluzione” attraverso l'esercizio (l'“appropriazione”) della “conoscenza” per cui “tutto è solo una rappresentazione in me, tutto è solo nella mia coscienza”. E perché non c'è riuscito? A causa del maltrattato e disprezzato “realismo ingenuo”, che rivive [*auflebt*] sempre nuovamente, perché viene sempre nuovamente esperito [*erlebt*]»<sup>706</sup>.

In altre parole, anche se l'individuo idealista pensa di aver risposto ai problemi gnoseologici che

---

<sup>703</sup> *Weltbegriff*, p. 106.

<sup>704</sup> Cfr. *Weltbegriff*, p. 107.

<sup>705</sup> Su patrocinio, acquisizione e scambio rimandiamo ai rispettivi paragrafi. Cfr. *supra*, par. 11.3.2, par. 11.3.3 e par. 11.3.4, pp. 160 sgg.

<sup>706</sup> *Weltbegriff*, p. 108. Cfr. *supra*, par. 1.3.2, p. 28.

lo affliggono affermando che “ogni cosa è solo una rappresentazione in me”, il continuo riproporsi dell'esperienza dell'effettiva esistenza del mondo “esterno”, «il pensiero insopprimibile di una “realtà indipendente da noi”»<sup>707</sup> fa sì che quella risposta, invece di esercitarsi e consolidarsi, dia costantemente origine a nuove serie vitali che la mettono in discussione. Ma se la serie vitale che ha origine con la “conversione” all'idealismo non si lascia concludere grazie all'esercizio del concetto idealistico di mondo, ecco che «rimane sempre la tendenza del sistema C a concludere queste serie tramite restituzione»<sup>708</sup>, ovvero riaffermando il concetto realistico di mondo. A dimostrazione di questa insopprimibile tendenza a risolvere l'enigma del mondo ritornando al realismo ingenuo, Avenarius afferma che «c'è un'intera serie di fautori dell'idealismo filosofico, di formazione scientifico-naturale, che vivrebbero con sollievo la restituzione del loro precedente “realismo”, e che lascerebbero con gioia che ciò accadesse, se solo sapessero come poter sfuggire dall'“idealismo” con la coscienza pulita (da un punto di vista logico). Ma per loro è un fatto ineliminabile che, non appena si riflette sulle cose, si giunge allo schema di causa ed effetto, per cui le cose sono la causa e le “sensazioni” (“percezioni”, “fenomeni di coscienza”) l'effetto; [per loro è un fatto ineliminabile] che questi effetti sono valori “idealistici” e che questi valori “idealistici” sono “ciò che è dato immediatamente”, e che quindi – conseguentemente – [essi sono] “l'unica cosa che è data”, a partire dalla quale si può forse “dedurre” “ciò che si trova fuori dalla coscienza”, stante che ogni “dedotto” deve nuovamente essere soltanto “nella nostra coscienza”. E in tutte queste deduzioni “incontrovertibili” non manca un certo “disagio dualistico”: in questo “concetto di mondo” c'è qualcosa che non quadra e che sarebbe meglio eliminare, ma non si riesce a dire quale sia l'elemento di disturbo in questo “concetto di mondo” dedotto in modo così “logicamente” chiaro e rigoroso»<sup>709</sup>.

Ovviamente per Avenarius l'“elemento di disturbo” che mina dalle fondamenta l'intera concezione idealistica del mondo non è altro che l'introiezione: il peccato originario, l'*Urverdoppelung*. Fino a che non si procederà a smascherare l'introiezione, non sarà possibile giungere alla tanto agognata restituzione del concetto naturale, realistico e ingenuo di mondo, e ci si dibatterà ancora nelle antinomie dell'idealismo.

Se fino ad oggi la storia del pensiero ha coinciso con la storia dell'animismo, ovvero con la storia dell'evoluzione dei contenuti prodotti dall'introiezione, con la scoperta e lo smascheramento di quest'ultima non sono più soltanto i suoi prodotti a venire eliminati dal concetto di mondo, ma essa stessa. Pertanto, con la scoperta e lo smascheramento dell'introiezione, viene a concludersi la lunga parabola dell'animismo e si apre la strada a un rinnovato realismo, che non è più “ingenuo” in

---

<sup>707</sup> *Weltbegriff*, p. 107.

<sup>708</sup> *Weltbegriff*, p. 108.

<sup>709</sup> *Weltbegriff*, pp. 108-109.

quanto, sconfiggendo l'introiezione che lo poneva in crisi, si dimostra in grado di affermarsi come concetto di mondo pienamente sostenibile.

## 14.3 La restituzione del concetto naturale di mondo

### 14.3.1 Dalla comprensione analogica alla differenziazione tra io e ambiente

Se l'introiezione consisteva essenzialmente in una mancanza di differenziazione, dovuta allo scarso sviluppo funzionale del cervello dell'uomo primitivo, la riformulazione del concetto di mondo che segue la scoperta e l'eliminazione dell'introiezione deve necessariamente partire da una corretta concettualizzazione delle analogie e delle differenze tra l'io e l'ambiente da un lato, e tra l'io e gli altri uomini dall'altro. In particolare, poiché non si può prescindere dall'assunto della fondamentale affinità umana, per cui gli altri uomini sono esseri come noi<sup>710</sup>, il compito che si pone al pensatore che voglia andare oltre l'introiezione consiste in primo luogo nel concettualizzare correttamente cosa caratterizza l'io, per poi chiarire in che misura quel che caratterizza l'io può essere attribuito anche agli altri uomini. Il problema è cioè «descrivere in generale il Cosa della mia esperienza», ovvero il suo contenuto, «per poterlo applicare agli altri uomini, conformemente a questa descrizione»<sup>711</sup>.

Per cominciare, Avenarius si dedica quindi alla descrizione delle differenze tra l'io e l'ambiente, laddove in quest'ultimo sono compresi sia le cose che gli altri uomini. «Il complesso di elementi denominato come io si differenzia dall'altro uomo o dall'albero principalmente: 1) per il fatto che, quando ad esempio uno spillo viene infilato nella punta del dito, [il complesso di elementi denominato come io] viene incrementato di un elemento *puntura* (caratterizzato come *doloroso*) – mentre questo incremento non si verifica quando lo spillo ferisce ad esempio la pelle di un altro uomo; 2) per il fatto che al denominato come io appartengono anche complessi di elementi che in precedenza costituivano i componenti dell'ambiente, ma che adesso se ne differenziano per questi tre motivi: a) sono ad essi inferiori per determinatezza quantitativa, qualitativa e locale; b) non prestano un lavoro meccanico nello stesso senso [dei componenti dell'ambiente]; c) non sono indipendenti dal luogo in cui si trova il denominato come io nello stesso senso [in cui lo sono i componenti dell'ambiente]»<sup>712</sup>. In altre parole, la seconda differenza tra l'io e l'ambiente che gli si contrappone è che del primo fanno parte anche «immagini postume e pensieri»<sup>713</sup>.

<sup>710</sup> Cfr. *supra*, par. 1.2.3, p. 22.

<sup>711</sup> *Weltbegriff*, p. 79.

<sup>712</sup> *Weltbegriff*, pp. 80-81.

<sup>713</sup> *Weltbegriff*, p. 81.

Dopo aver così descritto le differenze fondamentali che esistono tra l'io e l'ambiente, Avenarius passa subito a sottolineare quali sono invece le affinità tra i due. Infatti «a prescindere dalla suddetta differenza tra la mia punta del dito – quale componente del denominato come io – e la punta del dito di un altro uomo, la mia punta del dito e più in generale il mio stesso corpo non sono trovati in modo differente rispetto alla punta del dito di un corpo altrui, rispetto allo stesso corpo dell'altro, e rispetto ad ogni altro componente dell'ambiente in generale»<sup>714</sup>. Dunque se da un lato l'io si differenzia dai componenti dell'ambiente perché del suo campo fanno parte pensieri e impressioni, dall'altro non bisogna dimenticare che «il denominato come io è esso stesso nient'altro che un trovato, e cioè un trovato nello stesso senso, ad esempio, in cui lo è un denominato come albero»<sup>715</sup>. Come sappiamo, per un empiriocriticista, se ci si limita a descrivere la propria esperienza astruendo da ogni sovrastruttura filosofica, bisogna ammettere che «non è il denominato come io che trova l'albero, perché il denominato come io e l'albero sono in modo perfettamente analogo il contenuto di uno e uno stesso trovato. [...] L'io e l'ambiente – entrambi i complessi di elementi – se si danno, per quel che riguarda il loro darsi, stanno completamente alla pari»<sup>716</sup>. Più nel dettaglio, «essi non si differenziano né tramite l'opposizione tra un essere immediato e un essere mediato, né tramite l'opposizione tra un essere soggetto e un essere oggetto: ovviamente almeno fintanto che io “afferro” il contenuto della mia esperienza così come si “dà”, e lo “descrive” così come lo “trovo”»<sup>717</sup>, ovvero almeno fintanto che adotto la prospettiva assoluta propria dell'io.

Se della descrizione empiriocritica delle differenze tra l'io e l'ambiente non fa parte il presunto ruolo giocato dall'io in qualità di soggetto, se non è l'esser-soggetto quel che rende l'io differente da ciò che lo circonda, come bisogna descrivere il rapporto tra i due? A quale concetto bisogna assegnare il compito di descrivere la relazione tra l'io e l'ambiente al di fuori dall'ormai obsoleta comprensione introiezionistica del mondo?

Avenarius scrive che «l'esperienza che sono in condizione di descrivere abbraccia sempre un denominato come io e un ambiente; l'io viene sempre esperito come un circondato, e l'albero viene sempre esperito come un *contrapposto* [*Gegenüber*] dell'io. Dunque nell'io e nel componente dell'ambiente viene esperita una *contrapposizione* e una diversità, anche se essi non vengono esperiti in modo diverso»<sup>718</sup>. Come abbiamo già avuto modo di vedere, per esprimere questo contrapporsi dell'io e dell'ambiente, per cui i due sono l'uno di fronte all'altro (e non l'uno in una presunta interiorità e l'altro in un'altrettanto presunta esteriorità), Avenarius adopera l'espressione «coordinazione empiriocritica principale», della quale l'io costituisce il «membro centrale» e

<sup>714</sup> *Ibid.*

<sup>715</sup> *Weltbegriff*, p. 82.

<sup>716</sup> *Ibid.*

<sup>717</sup> *Weltbegriff*, p. 83.

<sup>718</sup> *Weltbegriff*, p. 82. Il corsivo è mio.

l'ambiente il «membro opposto [*Gegenglied*]»<sup>719</sup>. All'interno del sistema di pensiero empiriocritico è questo il concetto designato per prendere il posto delle comprensioni introiezionistiche del rapporto tra io e ambiente. Tale concetto descrive infatti esclusivamente ciò che si dà nell'esperienza non falsificata, ovvero «questa coappartenenza ed indivisibilità dell'esperienza del mio io e dell'esperienza di ciò che mi circonda in ogni esperienza [...]; questa fondamentale correlazione ed equivalenza di entrambi le esperienze, per cui e n t r a m b i, l'io e ciò che mi circonda, appartengono ad ogni esperienza, e vi appartengono nello stesso senso; in una parola: questa coordinazione che è caratteristica di ogni esperienza, in cui il denominato come “io” costituisce il membro (relativamente) costante, e un componente dell'ambiente – ad esempio il denominato come “albero” o il denominato come “altro uomo” – costituisce l'altro membro (relativamente) variabile»<sup>720</sup>.

### 14.3.2 Dalla comprensione analogica alla differenziazione tra io e altri uomini

Dopo aver esplorato le affinità e le differenze che sussistono tra l'io e l'ambiente, e dopo aver stabilito che il rapporto tra questi elementi dell'esperienza, superata l'introeiezione, può essere espresso attraverso il concetto di “coordinazione empiriocritica principale”, resta da vedere come bisogna intendere, alla luce di questo rinnovato concetto di “io”, le affinità e le differenze tra l'io e gli altri uomini.

In primo luogo, se io sono il membro centrale di una coordinazione empiriocritica, nel momento in cui assumo «che l'altro uomo sia un essere come me», assumo che «un componente del mio ambiente – l'altro uomo – è membro centrale di una coordinazione empiriocritica principale»<sup>721</sup>. Ma poiché un componente dell'ambiente, qual è l'altro uomo, è sempre un membro opposto di una coordinazione empiriocritica, dobbiamo affermare, più precisamente, che «nella coordinazione principale, di cui il denominato come M è membro centrale e di cui il denominato come T e il denominato come R sono membri opposti, T è assunto al contempo come membro centrale di una *seconda* coordinazione principale il cui membro opposto può essere ad esempio R», ovvero – nel caso scelto da Avenarius – un qualsivoglia albero<sup>722</sup>.

Se l'essere membro centrale di una coordinazione empiriocritica è ciò che rende l'altro uomo (T) simile all'io (M), per comprendere in cosa i due eventualmente si differenzino bisogna indagare se questa seconda coordinazione empiriocritica non debba essere intesa in modo diverso rispetto a quella costituita da M come membro centrale, e T ed R come membri opposti.

Per fare ciò dobbiamo innanzitutto ricordare che tra i componenti dell'ambiente (e cioè tra i

<sup>719</sup> *Weltbegriff*, p. 84. Cfr. *supra*, par. 1.1, p. 16.

<sup>720</sup> *Weltbegriff*, pp. 83-84.

<sup>721</sup> *Weltbegriff*, p. 85.

<sup>722</sup> *Ibid.* Il corsivo è mio.

diversi membri opposti all'io) vi sono relazioni funzionali tali che un componente dell'ambiente – ad esempio il suddetto albero – può costituire la condizione di determinate variazioni subite da un altro componente. «A questi componenti variabili, rispetto ai quali l'albero R può essere condizione di variazione, appartiene anche [...] l'altro uomo T. E l'albero R, come può essere in generale una condizione di variazione per l'altro uomo T, così può esserlo in particolare (ad esempio attraverso le oscillazioni dell'etere) per i suoi organi di senso periferici [...] e per il suo sistema  $C_T$ »<sup>723</sup>. In conseguenza di ciò, Avenarius afferma che: «se è inevitabile che data la condizione di variazione R, seguendo in modo conseguente (e senza salti!) i rapporti di condizionamento, si giunga a determinate variazioni del sistema C, allora è altrettanto inevitabile che nella coordinazione empiriocritica principale (M T) al valore T si sostituisca il valore: *determinata variazione del sistema  $C_T$* »<sup>724</sup>. Dunque nella prima coordinazione empiriocritica, dove M è membro centrale, mentre T ed R sono i membri opposti, all'individuo T si sostituisce quello che sappiamo essere il cosiddetto «*valore empiriocritico di sostituzione*»<sup>725</sup>, ovvero il sistema C e, più precisamente, la suddetta “determinata variazione del sistema C”.

Lo snodo fondamentale è però il seguente. Avenarius afferma che, «quando nella coordinazione principale (M T) il membro T assume il valore di sostituzione di una *determinata variazione del sistema C*, allora nella coordinazione principale (T R) T ed R assumono i valori di determinati *elementi e caratteri*»<sup>726</sup>. Avenarius non fonda questa proposizione su un qualche ragionamento, ma ciò non toglie che essa rappresenti il fulcro della discussione sulle differenze tra l'io e l'altro uomo, dato che in essa si sostiene la necessità di assumere che i contenuti che costituiscono la seconda coordinazione empiriocritica sono contenuti di asserzione. Gli “elementi” e i “caratteri”, infatti, non sono altro che i contenuti di asserzione, denominati dal punto di vista del loro *contenuto* (in senso stretto) o della loro “forma”. La differenza fondamentale tra la coordinazione empiriocritica che ha

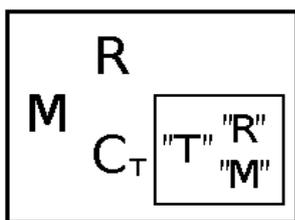


fig. 5

come membro centrale l'io e quella che ha come membro centrale l'altro uomo è dunque che tutto ciò che costituisce questa seconda coordinazione deve essere assunto come contenuto di asserzione. Ovvero, se *in generale* di una coordinazione empiriocritica fanno parte l'io e l'ambiente, i pensieri e le cose, in quella *particolare* coordinazione empiriocritica, che ha come

membro centrale l'altro uomo, l'“io” e l'“ambiente”, i “pensieri” e le “cose” si presentano come contenuti di asserzioni, e più nel dettaglio come unioni di elementi e caratteri (fig. 5)<sup>727</sup>.

<sup>723</sup> *Weltbegriff*, p. 87.

<sup>724</sup> *Ibid.*

<sup>725</sup> *Ibid.* Cfr. *supra*, par. 3.3, p. 56.

<sup>726</sup> *Weltbegriff*, pp. 87-88.

<sup>727</sup> Cfr. *supra*, par. 2.1.2, pp. 33 sgg. Bisogna comunque rilevare come tanto nel *Weltbegriff*, che nelle *Bemerkungen*, sia presente una certa ambiguità nel modo in cui è tratteggiata la seconda coordinazione empiriocritica. Secondo quanto

Ma le differenze tra le due coordinazioni empiriocritiche non si fermano qua. Scrive infatti Avenarius che «se si presuppone [1] che nella prima coordinazione principale (M{T R) il membro opposto R è un qualsivoglia componente dell'ambiente, [2] che il membro opposto T è un altro uomo, [3] che R è al contempo condizione di variazione per C<sub>T</sub>, [4] e che T è al contempo membro centrale di una seconda coordinazione principale (T R); allora i valori di determinati *elementi e caratteri*, ovvero i valori assunti da T ed R nella seconda coordinazione principale (T R), non devono essere pensati come condizionati immediatamente dal [...] componente R della prima coordinazione principale (M{T R), ma dal valore di sostituzione che T assume [in essa], e cioè: dalle oscillazioni del sistema C<sub>T</sub>»<sup>728</sup>. Detto altrimenti, una volta assunto che i componenti della seconda coordinazione empiriocritica si presentano come contenuti di asserzioni, dobbiamo assumere che questi componenti della *seconda* coordinazione empiriocritica (e quindi che questi contenuti di asserzione) dipendono dal “sistema C<sub>T</sub>” che nella *prima* coordinazione empiriocritica si sostituisce all'individuo T, il quale è a sua volta condizionato dai componenti dell'ambiente, quale ad esempio R. Se dunque l'io e l'ambiente della prima coordinazione empiriocritica si danno immediatamente, i contenuti di asserzione che compongono la seconda coordinazione empiriocritica si danno invece *mediatamente* in quanto dipendono da un lato dal cervello (in modo diretto) e dall'altro dagli altri componenti dell'ambiente (in modo indiretto). Questa differenza tra le due coordinazioni empiriocritiche è però in certa misura colmabile grazie alla possibilità di considerare se stessi come un altro uomo, e cioè dalla prospettiva relativa. In questo caso il mio cervello si presenta come un membro opposto della prima coordinazione (M C<sub>M</sub>), da cui dipendono

---

sostenuto esplicitamente da Avenarius, e da noi appena riportato, la seconda coordinazione empiriocritica è quella costituita da T e da R intesi come un insieme di elementi e caratteri, e cioè come dei contenuti di asserzione. Ed è chiaro che debba essere così, perché se nella prima coordinazione empiriocritica l'io e l'ambiente sono sullo stesso piano, in quanto costituiscono entrambi un trovato, allora nella seconda coordinazione empiriocritica, che deve ricalcare quanto vale per la prima, per poter essere sullo stesso piano in quanto trovati, T ed R devono essere *entrambi* dei contenuti di asserzione, degli “esperiti”. Ciò nonostante da alcuni passi delle opere suddette si può ricavare l'impressione che nella seconda coordinazione empiriocritica membro centrale e membro opposto non siano entrambi contenuti di asserzione, ma che i contenuti di asserzione siano il membro opposto, ed il membro centrale sia invece il sistema C da cui tali contenuti dipendono. Tale confusione nasce ovviamente dalla doppia veste di T, che da un lato è membro opposto della prima coordinazione, e dall'altro membro centrale della seconda. Per non cadere in tale confusione basta tenere presente la separazione tra il fatto che nella *prima* coordinazione *il membro opposto* T viene rappresentato dal sistema C, ed il fatto che nella *seconda* coordinazione *il membro centrale* T (ed il membro opposto R) sono contenuti di asserzione. Tenendo a mente ciò si comprende come non debba mai essere il cervello a venir considerato membro centrale della seconda coordinazione empiriocritica, perché (come vedremo più approfonditamente nell'ultimo paragrafo) esso costituisce tutt'al più la condizione per assumere tale seconda coordinazione, ovvero per assumere la posizione dei contenuti di asserzione in riferimento all'altro uomo T.

<sup>728</sup> *Weltbegriff*, p. 88. Avenarius si riferisce alla singola coordinazione empiriocritica riportando i suoi membri tra parentesi tonde. Pertanto le coordinazioni in cui un individuo M o T è membro centrale, ed un componente dell'ambiente R è membro opposto, sono così espresse: (M R), (T R). Nel caso in cui si presentino due coordinazioni empiriocritiche – ovvero nel caso in cui un membro opposto (T) di una prima coordinazione sia al contempo membro centrale di una seconda coordinazione – Avenarius ricorre invece a questa espressione grafica:

$$\left( M \left\{ \begin{array}{c} T \\ R \end{array} \right. \right). \text{ Cfr. } \textit{Weltbegriff}, \text{ p. 86.}$$

i contenuti di asserzione che costituiscono una seconda coordinazione empiriocritica.

### 14.3.3 Il concetto empiriocritico di mondo

Riassumendo, se consideriamo che quanto detto finora costituisce il tentativo dell'empiriocriticismo di descrivere il mondo al di fuori della comprensione introiezionistica di esso, possiamo dire che il concetto di mondo proprio dell'empiriocriticismo afferma: 1) che del mondo fanno parte l'io e l'ambiente, i quali sono assolutamente affini dal punto di vista del loro darsi, o essere *trovati*; 2) che il rapporto tra questi due trovati è descrivibile come un essere contrapposti l'uno all'altro, e come un non potersi dare dell'uno senza l'altro, e quindi nei termini di una correlazione o “coordinazione”; 3) che questi due trovati si differenziano innanzitutto perché l'io è relativamente costante mentre l'ambiente è relativamente mutevole, ragion per cui il primo può essere definito come il “membro centrale” della suddetta coordinazione, mentre il secondo come “membro opposto”; 4) che questi due “trovati” si differenziano inoltre perché, se conficco uno spillo nel corpo dell'io, a tale io si aggiunge il trovato *puntura*, mentre ciò non accade se conficco lo stesso spillo in un componente dell'ambiente; 5) che questi due trovati si differenziano infine perché dell'io fanno parte i *pensieri*, mentre del secondo fanno parte le *cose*; 6) che del membro opposto fanno parte dei componenti che vengono *assunti* a loro volta come membri centrali di una seconda coordinazione empiriocritica, dove però il contenuto di questa nuova coordinazione empiriocritica deve essere assunto come costituito di contenuti di asserzioni dipendenti direttamente dal sistema C.

Considerando ciò, siamo quindi in grado di comprendere la risposta fornita da Avenarius alla domanda su «quale “concetto di mondo” rimane, dopo che non solo le forme e i prodotti concreti dell'introeiezione, ma anche essa stessa, sono stati esclusi dal “pensiero del mondo”»<sup>729</sup>. Per Avenarius infatti «resta quel “concetto di mondo” che ha come contenuto “ciò che è comune” ad ogni trovato; ma questo comune ad ogni trovato è: che esso è un trovato; e che come tale esso è membro di una serie: cosa – (immagine postuma) – pensiero; e che come membro di questa serie è a sua volta membro centrale o membro opposto di una coordinazione principale»<sup>730</sup>. «La “prospettiva relativa”», continua Avenarius, «completa questo “concetto di mondo” con l'assunto che il suo contenuto – osservato dal punto di vista empiriocritico in relazione all'altro uomo – sia dipendente dal sistema C dell'altro uomo, ma anche che questo assunto – riferito a “me” – sia dipendente dal mio sistema C e infine persino che il mio stesso sistema C sia dipendente dal *mio* sistema C»<sup>731</sup>.

In altre parole, se il concetto di mondo è quel che descrive “cos'è ogni cosa”, la risposta fornita dall'empiriocriticismo è che ogni cosa, 1) *vista dalla prospettiva assoluta*, è: a) un *trovato*; b) o una

<sup>729</sup> *Weltbegriff*, p. 110.

<sup>730</sup> *Weltbegriff*, p. 111.

<sup>731</sup> *Ibid.*

*cosa* o un *pensiero* (o un'immagine postuma, ovvero qualcosa che si colloca a metà strada tra le due); c) una parte o dell'*io* o dell'*ambiente*, ovvero di uno dei due membri della coordinazione empiriocritica principale; mentre 2) *vista dalla prospettiva relativa*, è una delle cose suddette (un "trovato", una "cosa" o un "pensiero", parte dell'"io" o dell'"ambiente"), ma considerata come contenuto di asserzione asserito da un individuo terzo (sia esso l'altro uomo o l'io considerato da un altro punto di vista), e dipendente dal sistema C di questo individuo. Inoltre, poiché del concetto di mondo fa parte anche l'assunto che il contenuto del concetto di mondo, osservato da una prospettiva relativa, dipende dal cervello, allora persino tale assunto – in quanto parte del concetto di mondo – va considerato come dipendente dal cervello, quando sia osservato dalla prospettiva relativa. Dunque se un empiriocriticista asserisce che il mondo è tutte le cose suddette, e che tutte le cose suddette dipendono dal cervello, in ciò è compreso il fatto che, dalla prospettiva relativa, anche tutto ciò che egli asserisce (ovvero quelle cose e la loro dipendenza dal cervello) dipende dal suo cervello.

Riassumendo, il concetto di mondo proprio dell'empiriocriticismismo vede nell'essere un trovato – e cioè un esperito, un vissuto – quel tratto massimamente generale che è proprio di *ogni cosa*. In questo senso l'allievo di Avenarius Rudolf Willy scrive che «l'esperienza [...] non ci offre niente di completamente ignoto [...] perché in ogni caso noi esperiamo qualcosa»<sup>732</sup>, ovvero perché possiamo sempre affermare che quel qualcosa che non conosciamo è quantomeno un trovato, un esperito. Ciò che caratterizza il concetto di mondo dell'empiriocriticismismo, più che la determinazione di ogni componente di esso come "trovato", è però il modo in cui esso esprime i rapporti tra io e ambiente, e tra io e altri uomini, perché come sappiamo è proprio questa determinazione il punto critico su cui rischia di inserirsi l'introiezione. E la risposta che Avenarius fornisce a questo problema, come abbiamo visto, consiste nel duplice concetto di coordinazione empiriocritica. Come scrive lo stesso Willy, «la coordinazione principale (io-ambiente) nel senso del soggetto – oggetto che abbraccia ogni cosa» (ovvero quella in cui l'io è membro centrale) e «la coordinazione empiriocritica nel senso del concetto di funzione psicofisica» (ovvero quella in cui l'altro uomo è membro centrale) sono i due «predicati fondamentali», «le due prospettive principali [*Hauptgesichtspunkte*] nel concetto empiriocritico di mondo»<sup>733</sup>. A differenza di quello di "introiezione", il concetto di "coordinazione empiriocritica principale" «non varia il concetto naturale di mondo, ma fa emergere una relazione generale che è racchiusa in esso»<sup>734</sup>. Per questo – grazie a tale concetto – l'assunto dell'affinità umana e la possibilità di adottare il punto di vista relativo «non introducono nel "concetto di mondo" ottenuto né una contraddizione, né un tratto

<sup>732</sup> R. Willy, *Der Empiriokriticismismus als einzig wissenschaftliche Standpunkt*, vol. III, pp. 266-267.

<sup>733</sup> R. Willy, *Die Gesamterfahrung vom Gesichtspunkt des Primärmonismus*, Zürich, 1908, p. 47.

<sup>734</sup> *Weltbegriff*, p. 93.

fondamentalmente eterogeneo»<sup>735</sup>. Ma se il concetto empiriocritico di mondo non contraddice e non varia il concetto naturale di mondo, allora possiamo dire che esso «non fa altro che contenere sotto forma linguistica quel che il “concetto naturale di mondo” contiene sotto forma di visione [*Anschauung*]»<sup>736</sup>. In questo senso il concetto di mondo proprio dell'empiriocriticismo si presenta come restituzione del concetto naturale di mondo.

#### 14.3.4 Il concetto empiriocritico di mondo come concetto universale

Una volta stabilito quali sono le caratteristiche proprie del concetto di mondo propugnato dall'empiriocriticismo, bisogna accertare se questo rinnovato concetto naturale di mondo sia o meno il concetto universale cui tende la storia del pensiero. Per fare ciò Avenarius prende in considerazione l'asserzione il cui contenuto è il concetto empiriocritico di mondo, per valutarla alla luce della teoria psicofisiologica della conoscenza elaborata dalla *Kritik*, e delle condizioni che questa pone ai concetti di mondo che pretendono di essere concetti universali<sup>737</sup>.

La prima condizione è quella che vuole che il concetto universale sia puramente empirico sia dal punto di vista sintetico che da quello analitico. Per quel che riguarda il concetto analitico di esperienza pura, poiché esso afferma che un asserito non deve contenere niente che non sia caratterizzato come “esperienza”, è ovvio che se il concetto empiriocritico di mondo afferma che ogni cosa è un “trovato”, esso si presenta anche come puramente empirico dal punto di vista analitico. Per stabilire se il concetto empiriocritico di mondo sostenuto da un determinato individuo, ad esempio M, sia o meno puramente empirico anche da un punto di vista sintetico, dobbiamo invece chiederci se tale concetto è interamente condizionato dall'ambiente. Avenarius scrive che questa condizione gli «sembra soddisfatta nella misura in cui» a tutti i componenti del suddetto concetto di mondo, ovvero «a ogni “cosa” asserita da M, a ogni “componente” del suo “ambiente”, a ogni “immagine postuma”, a ogni [...] “pensiero”, al “proprio corpo” come caso particolare delle “cose” nelle sue differenze con le altre “cose” e nella sua relazione con i “pensieri”, all'intero denominato come “io”, alla coordinazione di questo denominato come “io” con le [...] “cose” – in breve: a ogni determinazione contenuta nel “concetto naturale di mondo” di M» corrisponde «un valore empiriocritico di sostituzione», ovvero «una determinata variazione del sistema  $C_M$ », e nella misura in cui «questo valore, questa determinata variazione del sistema  $C_M$ , [...] è condizionato complementariamente attraverso l'ambiente»<sup>738</sup>.

Non si può non notare un problema che emerge dal modo in cui Avenarius rivendica che tutte le

---

<sup>735</sup> *Weltbegriff*, p. 111.

<sup>736</sup> *Ibid.*

<sup>737</sup> Cfr. *supra*, par. 13.5, pp. 240 sgg.

<sup>738</sup> *Weltbegriff*, p. 113.

determinazioni del concetto suo di mondo sono puramente empiriche. Infatti, scrivendo che “ogni cosa”, “ogni pensiero”, etc. è condizionato complementariamente dall'ambiente, l'impressione che si trae è che il *contenuto* di queste “cose” e di questi “pensieri” sia sempre puramente empirico. Se invece, in base al concetto empiriocritico di mondo, per l'individuo M tutto è “cosa” o “pensiero”, poiché stiamo considerando questo concetto dalla prospettiva relativa, ciò di cui dobbiamo valutare l'empiricità è l'asserzione per cui tutto è *caratterizzato* o come “cosa” o come “pensiero”. Quel che dovrebbe essere dipendente dall'ambiente non è quindi il *contenuto* di “ogni cosa” e di “ogni pensiero”, ma questi stessi *caratteri*, nonché il fatto che ogni contenuto si presenta caratterizzato da uno dei due.

Un ulteriore problema è dato dal fatto che, se è abbastanza chiaro il modo in cui il carattere “cosa” è condizionato dall'ambiente (poiché esso dipende da oscillazioni condizionate perifericamente, e quindi – per l'appunto – dall'ambiente), ciò non si può dire per il carattere “pensiero”. Infatti, se tale carattere dipende da oscillazioni condizionate centralmente, in che modo esso può venir considerato condizionato dall'ambiente? Certo, dal momento che per Avenarius non esiste un *puro* pensiero, ogni contenuto caratterizzato come pensiero deriva comunque, almeno indirettamente, dall'ambiente. Ma così stiamo nuovamente parlando dell'empiricità dei *contenuti* caratterizzati come “pensieri”, e non dell'empiricità del carattere di “pensiero” stesso. L'unico caso in cui si potrebbe effettivamente affermare che l'essere caratterizzato o come “cosa” o come “pensiero” di ogni contenuto dipende dall'ambiente, sembra essere quello in cui l'individuo giunge a tale affermazione non in riferimento alla sua esperienza o ai contenuti delle sue asserzioni, ma osservando ciò che asseriscono gli altri. In questo caso l'ambiente – nella fattispecie le asserzioni altrui, in cui essi sostengono che questo o quello è o una cosa o un pensiero – condizionerebbe l'asserzione dell'individuo M, per cui “tutto è caratterizzato o come cosa o come pensiero”, facendo quindi sì che essa rispetti il concetto sintetico di esperienza pura.

Ad ogni modo non è nostro interesse primario valutare se il sistema di pensiero di Avenarius presenti lacune, contraddizioni, etc. Quel che ci preme è più che altro ricostruire il modo in cui egli intende fornire una sorta di autovalidazione interna di tale sistema, consistente nel fatto che i criteri di validità da questo stabiliti debbono valere anche per il concetto di mondo che in esso si sviluppa. Pertanto, senza curarci oltre del modo in cui bisogna intendere l'essere puramente empiriche delle determinazioni proprie del concetto di mondo propugnato da Avenarius, possiamo passare ad analizzare quella che è la seconda condizione affinché un concetto di mondo possa considerarsi universale. In base a tale seconda condizione, il concetto universale «deve essere dotato della maggiore ponibilità pensabile»<sup>739</sup>, nel senso che esso deve essere un concetto adeguato ad ogni

---

<sup>739</sup> *Weltbegriff*, p. 112.

componente dell'ambiente, al punto che ogni volta che uno qualsiasi di questi determina una variazione nel cervello, il concetto di mondo deve essere il corrispettivo contenuto di asserzione, pur rimanendo eventualmente a livello di valore morto.

Avenarius afferma che tale «seconda condizione è rispettata dal concetto naturale di mondo [1] nella misura in cui ogni componente dell'ambiente, che – dal punto di vista empiriocritico – sia pensabile come condizione di variazione per un'oscillazione del sistema  $C_M$ , proprio per ciò è già pensato come componente del mio ambiente nel senso del concetto naturale di mondo, e [2] nella misura in cui, di conseguenza, anche il [contenuto di asserzione] dipendente dall'oscillazione è allo stesso tempo pensabile come “componente” dell’“ambiente” di M nel senso del concetto naturale di mondo»<sup>740</sup>. Quel che Avenarius vuol dire è che la condizione suddetta è rispettata da un duplice punto di vista. Consideriamo infatti il caso in cui un componente dell'ambiente condiziona una variazione nel sistema C dell'individuo M, allora: 1) dal punto di vista dell'individuo che osserva la relazione tra il componente dell'ambiente e il cervello di M (e quindi dal punto di vista della *prima* coordinazione empiriocritica), il componente dell'ambiente è conforme al concetto empiriocritico di mondo in quanto si dà come *membro opposto* e come *cosa*; 2) mentre dal punto di vista della seconda coordinazione empiriocritica, il contenuto di asserzione posto in corrispondenza di quel componente dell'ambiente dall'individuo M rispetta il concetto empiriocritico di mondo perché vi è asserito un complesso di *elementi, caratterizzati* come “cosa” e come facenti parte dell’“ambiente” (il quale può eventualmente essere richiamato alla mente come “pensiero” facente parte dell’“io”).

Per quel che riguarda la terza condizione, essa vuole che un concetto di mondo, per poter essere universale, «deve essere di inevitabile ponibilità», nel senso che non vi deve essere niente che non sia sussumibile sotto di esso: «tutte le cose o tutti i pensieri che vengono trovati devono essere trovati come cosa o come pensiero»<sup>741</sup> nel senso affermato dal concetto in questione.

A questa pretesa Avenarius risponde sostenendo che essa è soddisfatta dal suo concetto di mondo «nella misura in cui, quando M trova un “componente” del suo “ambiente” come “cosa” o come “pensiero”, egli può evitare che giunga a stagliarsi la relazione tra quella “cosa” e l’“ambiente” [...] o tra questo “pensiero” e l’“io”, ma non che essi possano essere trovati o pensati al di fuori di quella relazione»<sup>742</sup>. Detto altrimenti, poiché ogni “cosa” fa parte dell'ambiente e ogni “pensiero” fa parte dell'io, e poiché qualunque contenuto è o una cosa o un pensiero, non esiste alcun contenuto che non faccia parte o dell'io o dell'ambiente. Il che implica che qualunque contenuto che si dà, si dà come parte di una coordinazione empiriocritica, conformemente a quanto sostiene il concetto empiriocritico di mondo.

---

<sup>740</sup> *Weltbegriff*, p. 114.

<sup>741</sup> *Weltbegriff*, p. 112.

<sup>742</sup> *Weltbegriff*, p. 114.

La quarta condizione afferma che il concetto universale deve dare la risposta generale a qualunque domanda che chieda “cos'è questo?”, anche qualora tale “questo” sia – per il resto – ignoto. Per Avenarius essa «si trova ad essere soddisfatta dal concetto naturale di mondo nella misura in cui M può sempre determinare un qualche componente dell'ambiente e un qualche pensiero perlomeno dicendo che essi sono componenti di un ambiente [...] o componenti di un denominato come “io”»<sup>743</sup>.

La quinta condizione, simile alla precedente, vuole che, oltre alla suddetta domanda, il concetto di mondo sia anche in grado di rispondere alla domanda generale “cos'è tutto?”. Anche questa condizione viene adempiuta dal concetto empiriocritico di mondo, il quale risponde che tutto è: un «trovato», nonché «cosa e pensiero, tra di loro confrontabili, ed entrambi costituenti una coordinazione principale»<sup>744</sup>.

«La sesta condizione», infine, secondo cui il concetto universale deve essere riscontrabile in tutti i concetti di mondo storicamente asseriti, «è soddisfatta dal concetto naturale di mondo nella misura in cui né l'animistico “essere animato di ogni cosa [*Allbeseelung*]”, né lo sdoppiamento platonico, né il materialismo monistico, né l'idealistico volatilizzarsi [della realtà], né l'assoluto dubitare scettico, etc. sono pensabili senza il concetto naturale di mondo: in ogni caso esso deve essere prima presupposto per poter poi successivamente diventare, attraverso aumento positivo o negativo, tutto ciò che esso è per le scuole filosofiche, in contrapposizione con la determinazione puramente analitica del trovato. Il filosofo può spiegare quanto vuole che il “mondo davanti a lui”, il “mondo di fuori” sono meri “fenomeni” o mero “apparire” o “qualcosa che si colloca in mezzo tra l'essere e il non essere” oppure un “non esistente” – ma per poter ripensare [*umdenken*] l'ambiente nella sua relazione con il denominato come “io” in un modo siffatto, l'ambiente deve essere stato prima trovato»<sup>745</sup>.

Per Avenarius, il concetto empiriocritico di mondo, in quanto restituzione del concetto naturale e “ingenuo” di mondo, non contiene niente di più e niente di diverso rispetto a quel nucleo fondamentale e ineliminabile di contenuti che è comune a ogni individuo in ogni tempo e luogo. Il concetto di coordinazione empiriocritica non fa che descrivere quell'unione di io e ambiente in cui ogni concetto di mondo trova la propria origine e il proprio nucleo di verità. Ma il concetto empiriocritico di mondo non solo porta a espressione linguistica e concettuale i contenuti del concetto naturale e “ingenuo” di mondo, ma è l'unico concetto di mondo che corrisponde esattamente a ciò che nel mondo massimamente si ripete, è l'unico concetto di mondo che non contiene “mescolanze”, è l'unico concetto di mondo puramente empirico, ed è pertanto anche

---

<sup>743</sup> *Ibid.*

<sup>744</sup> *Ibid.*

<sup>745</sup> *Weltbegriff*, p. 115.

l'unico concetto di mondo che è destinato a *conservarsi* così com'è, perché ha ormai raggiunto il grado di *costante perfetta* dotata della massima *sostenibilità*. In altre parole, osservato dalla teoria psicofisiologica della conoscenza di Avenarius, il concetto empiriocritico di mondo costituirebbe un contenuto di asserzione dipendente da uno stato del sistema C che ha ormai raggiunto il culmine del suo sviluppo. Il che non significa che il sistema di pensiero di Avenarius si veda come ormai concluso e non ulteriormente perfezionabile. Il concetto di mondo, infatti, per quanto fondamentale, è solo *un* concetto tra i tanti. Partendo dal concetto naturale di mondo come unione di io, ambiente e altri uomini, e giungendo al concetto empiriocritico di mondo, che interpreta i rapporti tra questi nei termini di una duplice coordinazione principale, Avenarius congiunge l'inizio e la fine del suo sistema di pensiero, ma tutto ciò che si colloca tra questi due estremi convergenti, tutto il *sistema dell'esperienza pura*, è solo abbozzato. Come si legge nelle *Bemerkungen*: «ottenendo per via critico-analitica il concetto naturale di mondo, non si produce ancora il contenuto della filosofia scientifica. Come il concetto di “vita” non costituisce ancora l'intera visione della vita [*Lebensanschauung*], così anche il concetto di mondo non costituisce ancora l'intera visione del mondo. Ma come solo il concetto critico di vita deve essere alla base della visione della vita, così il concetto naturale di mondo deve essere il cuore di una visione del mondo più *sostenibile*»<sup>746</sup>.

Tutto lo studio del funzionamento del cervello, tutta l'analisi dei contenuti psichici nella loro dipendenza da tale funzionamento, tutta la costruzione di un sistema di concetti sempre più dettagliato e sempre più adeguato alla molteplicità del mondo, sono solo a uno stadio embrionale. Che Avenarius non considerasse secondari questi campi della ricerca, che dovrebbero costituire il *corpo* del sistema di pensiero empiriocritico, è testimoniato dalla sua reticenza a pubblicare la *Kritik*, nonostante il fatto che l'*ossatura* di tale sistema fosse già stata tracciata. E proprio perché egli non riteneva secondari tali argomenti, la loro trattazione minuziosa, specialmente nella *Kritik*, finisce per occultare l'elaborata architettura del sistema di pensiero empiriocritico. Se invece si prova a spogliare questa struttura di tutto ciò che la ricopre, si deve ammirare il modo in cui Avenarius aveva provato a disegnare un meccanismo concettuale “chiuso”, in cui il percorso argomentativo compie un cerchio completo, per ritornare sui propri passi, così da ricomprendere in sé il proprio inizio. La figura del serpente che si morde la coda in un certo senso è l'unica che sia adeguata ad un sistema filosofico compiuto, perché fa sì che fondamento e risultato del sistema si inverino a vicenda. Ed è per questo che Avenarius disegna il suo sistema di pensiero come una delle illusioni ottiche di Escher, dove l'alternarsi di prospettive opposte (quella assoluta e quella relativa) fa sì che l'inizio e la fine del sistema si rincorrono costantemente. Percorrendo le opere di Avenarius

---

<sup>746</sup> *Bemerkungen*, pp. 143-144. Il corsivo è mio.

ci ritroviamo continuamente spiazzati perché quel che prima sembrava originario e immediato, appare poi come il risultato di una lunga mediazione: il piano dell'esperienza diviene una serie di contenuti di asserzione; l'io diviene un sistema C reduce da un millenario processo di adattamento all'ambiente; l'unione di io e ambiente che troviamo ingenuamente davanti a noi diviene il concetto universale che conclude la lunga evoluzione dei concetti di mondo; etc.

Certo in questo modo il pensiero empiriocritico si espone alle stesse critiche in cui incorre ogni siffatto sistema filosofico: quella di essere autoreferenziale, monolitico; quella di condannarsi “a morte” nell'istante stesso in cui si auto-elegge momento culminante dello sviluppo del pensiero dell'umanità; etc. Ma come queste accuse non hanno mai impedito che i sistemi filosofici, anche se per certi versi “morti”, potessero – morendo – dare frutto, fornendo spunti a nuove leve di pensatori, così anche il sistema empiriocritico è potuto andare oltre la sua stessa “morte” (e oltre la morte non metaforica del suo ideatore) lasciando un'eredità positiva che non si esaurisce nelle opere degli allievi di Avenarius, ma che si estende fin dentro il dibattito filosofico novecentesco, a cominciare dalla fenomenologia e dal neopositivismo.

## 15. La preistoria della coscienza

### 15.1 L'altro uomo e i componenti dell'ambiente

Terminata la disamina del modo in cui il concetto di mondo, evolvendosi, giungerebbe a realizzare il concetto universale, vogliamo dedicare questo paragrafo ad alcune riflessioni che Avenarius colloca in chiusura delle *Bemerkungen*. Esse affrontano, per così esprimerci, il problema della “preistoria della coscienza”, ovvero il problema dell'origine dei contenuti psichici. In termini avenariusiani si tratta di interrogarsi circa lo sviluppo attraverso il quale determinati componenti dell'ambiente si sono modificati fino a divenire membri centrali di coordinazioni empiriocritiche. Tale problematica si lega per due motivi agli argomenti che ci hanno impegnato in questo capitolo. In primo luogo, perché avendo riunito in questo capitolo quegli aspetti del pensiero di Avenarius in cui è maggiore l'attenzione a una prospettiva “storica”, esso si presta ad ospitare anche la questione di come debba essere pensata l'origine della psiche, una volta che si risalga mentalmente nel tempo. E in secondo luogo, perché le riflessioni di Avenarius circa il problema in questione partono dalla necessità di definire ciò che differenzia gli altri uomini (o, più in generale, gli esseri coscienti) dai meri componenti dell'ambiente, laddove la necessità di determinare correttamente affinità e differenze tra i suoi elementi è, come abbiamo visto, una delle questioni fondamentali che ruotano attorno al concetto di mondo. Fino ad ora abbiamo infatti avuto modo di parlare solo di quelle che sono le affinità e le differenze tra l'io e l'ambiente, e tra l'io e gli altri uomini, ma non abbiamo ancora affrontato il problema di ciò che distingue gli altri uomini dall'ambiente, e che fa sì che tra tutti i componenti di quest'ultimo siano proprio gli altri uomini a dover essere considerati membri centrali di coordinazioni empiriocritiche. Nelle *Bemerkungen* Avenarius si chiede per l'appunto «quale condizione deve essere soddisfatta da un membro opposto affinché esso – osservato dal mio punto di vista localizzato – debba essere assunto allo stesso tempo come membro centrale» e «quale membro opposto soddisfa questa condizione»<sup>747</sup>.

Innanzitutto, se la seconda coordinazione empiriocritica che assumiamo in relazione a determinati componenti dell'ambiente (gli altri uomini) consiste in una serie di elementi e di caratteri, ossia in una serie di contenuti di asserzione, e se tali contenuti di asserzione sono dipendenti dal valore “*determinata variazione del sistema C*”, non si può che affermare che la condizione affinché si possa considerare un componente dell'ambiente come un membro centrale è

---

<sup>747</sup> *Bemerkungen*, p. 132.

proprio che ad esso deve essere sostituibile il valore “*determinata variazione del sistema C*”. Il che significa che soltanto i componenti dell'ambiente che sono dotati di un sistema nervoso, e in particolare di un cervello, debbono essere assunti come membri centrali di coordinazioni empiriocritiche, e quindi come detentori di contenuti psichici. In questo modo si risolve quello che era l'equivoco alla base dell'animismo, secondo il quale a tutti i componenti dell'ambiente era attribuibile un'esperienza. Nel sistema C abbiamo infatti la condizione affinché si possa considerare un componente dell'ambiente come “simile a me”, indipendentemente dal fatto che tale analogia con me stesso venga declinata nel senso dell'introiezione o nel senso dell'assunto di una seconda coordinazione empiriocritica.

Il sistema C, istituendo la differenza tra quei componenti dell'ambiente che debbono essere considerati anche membri centrali e quei componenti dell'ambiente che sono invece “inanimati”, sembrerebbe porre una spaccatura all'interno del campo altrimenti unitario dell'ambiente. Da un lato vi sarebbero infatti tutti quei componenti che debbono essere considerati come dotati di un'esperienza, di contenuti psichici, e dall'altro vi sarebbero invece tutti quei componenti che non *sono né potrebbero essere* considerati in tal modo. Se così fosse, nascerebbe però il problema seguente: se i componenti dell'ambiente non dotati di un sistema C *non possono essere* membri centrali di una coordinazione empiriocritica, e se i componenti dell'ambiente dotati di sistema C, e il sistema C stesso, si sviluppano a partire da componenti dell'ambiente non dotati di sistema C, come accade che all'interno dei componenti dell'ambiente si sviluppa la possibilità di divenire membri centrali di una coordinazione empiriocritica?

## 15.2 I potenziali membri centrali

Il concetto che guida Avenarius lungo l'analisi della “preistoria” della coscienza, e cioè dei contenuti psichici, è quello di «potenziale membro centrale»<sup>748</sup>. Per spiegare cosa si debba intendere, inizialmente, con tale concetto, egli inizia col porre il caso in cui «il sistema C di un altro uomo è esposto ad un certo componente del suo ambiente individuale»<sup>749</sup>, ma in modo tale che solo una parte di questo componente dell'ambiente determina un'oscillazione rilevante per il sistema C, così che il componente dell'ambiente nella sua interezza non giunge a stagliarsi, non viene notato. L'esempio che fa Avenarius è quello di un individuo il cui sguardo è attirato dal riflettersi del sole sulla finestra di un edificio in vetta a una montagna. Nel momento in cui il riflesso incontra i suoi

---

<sup>748</sup> *Bemerkungen*, p. 137.

<sup>749</sup> *Ibid.*

occhi, egli distoglie l'attenzione dalla montagna in sé, così che «quella *determinata variazione del sistema C* da cui dipende lo stagliarsi della montagna come tutto non può più essere assunta»<sup>750</sup>. Anche se non v'è più l'attività del sistema C cui corrisponde l'esperienza della montagna da parte dell'individuo, non dobbiamo però pensare che «quest'uomo abbia smesso assolutamente di poter essere assunto come membro centrale in relazione alla montagna intesa come tutto», perché «lo *status quo ante* può essere subito ripristinato»<sup>751</sup>. Questo significa che nel momento in questione «l'altro uomo era certamente da assumere come membro centrale *attuale* in relazione alla finestra abbagliante, ma non in relazione alla montagna come tutto: in relazione a quest'ultima esso era però senza dubbio da considerare come membro centrale *potenziale*»<sup>752</sup>.

Possiamo quindi dire che quando l'assenza della *determinata variazione del sistema C*, da cui dipenderebbe l'assunzione di un certo contenuto psichico, fa sì che non si possa assumere tale contenuto psichico come membro opposto e l'individuo come membro centrale, l'individuo si presenta comunque come membro centrale *potenziale* in relazione a tale contenuto psichico nella misura in cui la suddetta *determinata variazione del sistema C* può essere realizzata in un momento successivo.

Fino ad ora l'essere potenziale o attuale membro centrale da parte dell'altro uomo è stato considerato sempre in relazione a un singolo componente dell'ambiente o, meglio, in relazione a un singolo contenuto psichico (dato che stiamo osservando la questione dalla prospettiva relativa). La valenza di tali nozioni può però essere estesa anche all'intero ambiente, all'intera esperienza, come accade ad esempio nel caso dell'alternanza di sonno e veglia. Quando «il sistema C è posto nelle condizioni del sonno (privo di sogni)» dobbiamo infatti assumere che esso costituisce comunque «un “membro centrale potenziale” in relazione all'intero ambiente individuale»<sup>753</sup>, dal momento che grazie a una serie di variazioni – cui corrisponde il risveglio dell'organismo – esso può nuovamente divenire un membro centrale *attuale*.

Seguiamo però più nel dettaglio l'analisi di Avenarius circa i rapporti tra sonno e veglia, prendendo ad esempio un componente dell'ambiente R, nella fattispecie un altro uomo, «il cui sistema C – dunque  $C_R$  – nel momento  $\tau_2$  sia posto sotto le condizioni fisiologiche della veglia, dopo che nel precedente momento  $\tau_1$  esso era stato posto in quelle del sonno»<sup>754</sup>.

Che cosa accade, innanzitutto, nel momento di veglia  $\tau_2$ ?

Avenarius scrive che «nel momento  $\tau_2$ , il componente dell'ambiente (l'altro uomo) R è da assumersi come membro centrale in relazione a certi altri componenti dell'ambiente K, dalle cui

---

<sup>750</sup> *Ibid.*

<sup>751</sup> *Ibid.*

<sup>752</sup> *Ibid.*

<sup>753</sup> *Ibid.*

<sup>754</sup> *Bemerkungen*, p. 138.

variazioni [...] seguono i suoi contenuti di asserzione»<sup>755</sup>. In altre parole, quando l'individuo R è sveglio, possiamo notare che egli asserisce dei contenuti psichici in corrispondenza dei componenti dell'ambiente; per cui viene assunto come membro centrale in relazione ad essi.

Dunque l'individuo R è membro centrale attuale perché asserisce dei contenuti di asserzione. Ma noi sappiamo che i contenuti di asserzione dipendono da *determinate variazioni del sistema C*. Per cui, se l'individuo è membro centrale, ciò dipende dal verificarsi in esso di quelle *determinate variazioni del sistema C* cui corrispondono i contenuti di asserzione. Ma non basta, infatti il verificarsi di quelle *determinate variazioni* è a sua volta condizionato dall'intero sistema C, tant'è che quando quest'ultimo si trova in condizioni di sonno quelle *determinate variazioni* non si realizzano. Per questo motivo possiamo dire che nel suddetto momento di veglia «il sistema C deve essere assunto come la *t o t a l i t à* delle condizioni immediate per tutti quei contenuti di asserzione», nel senso che «si deve assumere che il sistema  $C_R$  nel momento  $\tau_2$  abbia realizzato quella *determinata variazione* (e ciò a sua volta significa: quello stato finale  $\varepsilon$ ) a cui bisogna subordinare i contenuti di asserzione corrispondenti»<sup>756</sup>.

Il risultato di tutto ciò è dunque che, nella misura in cui il sistema C è la condizione dello stato finale da cui dipendono i contenuti di asserzione, esso è anche la condizione affinché il componente dell'ambiente R, ovvero l'individuo, venga assunto come membro centrale *attuale* nel momento  $\tau_2$ .

Consideriamo adesso la situazione nel momento  $\tau_1$ , quando l'individuo è addormentato. Osservato da questo punto di vista, lo stato finale  $\varepsilon$  da cui dipendono i contenuti di asserzioni nel momento  $\tau_2$  «non è da pensare più come effettivo, ma come possibile: il sistema C deve essere assunto come capace di quello stato»<sup>757</sup>. In particolare, ponendo che «lo stato finale del sistema  $C_R$  nel momento  $\tau_1$  sia  $\xi$ », dobbiamo convenire che questo stato finale  $\xi$  rappresenta «la *totalità delle precondizioni sistematiche* per lo stato finale  $\varepsilon$ »<sup>758</sup>.

Il sistema C nel momento  $\tau_1$  (quando il suo stato finale è  $\xi$ ) è dunque la precondizione affinché nel momento *successivo*  $\tau_2$  si realizzi lo stato  $\varepsilon$ . Ma dal momento che da questo stato  $\varepsilon$  dipendono sia i contenuti asseriti nel momento  $\tau_2$  che l'assunzione dell'individuo R come membro centrale *attuale*, allora, nella misura in cui lo stato  $\varepsilon$  è condizionato a sua volta dallo stato  $\xi$ , questo stato  $\xi$  è ciò che rende *possibile* il *successivo* porsi tanto delle asserzioni quanto dell'individuo R come membro centrale. Ciò significa quindi che lo stato  $\xi$  del sistema C rende l'individuo nel momento  $\tau_1$  un *potenziale* membro centrale nel successivo momento  $\tau_2$ . Per usare le parole di Avenarius, si deve riconoscere che «quella *determinata variazione* [ $\xi$ ], o lo stato del sistema  $C_R$  capace di  $\varepsilon$ , sono la

---

<sup>755</sup> *Ibid.*

<sup>756</sup> *Bemerkungen*, pp. 138-139.

<sup>757</sup> *Bemerkungen*, p. 139.

<sup>758</sup> *Ibid.*

condizione (logica) perché il componente R (l'altro uomo dormiente) sia assunto quale *membro centrale potenziale* in relazione al suo ambiente individuale»<sup>759</sup>.

Le riflessioni di Avenarius non si arrestano però all'alternanza di sonno e veglia. Egli si chiede infatti cosa accadrebbe «se seguissimo sempre più a ritroso la nascita e lo sviluppo del sistema C»: «raggiungeremo, lungo questa via, un punto in cui le forme del sistema C [...] smettono assolutamente di poter essere considerate come *potenziale membro centrale* in relazione ad altri componenti dell'ambiente?»<sup>760</sup>.

Dopo aver considerato i momenti  $\tau_2$  e  $\tau_1$ , Avenarius passa quindi ad analizzare un momento ancora precedente  $\tau_0$ , appartenente alla «preistoria del sistema  $C_R$ »; un momento, cioè, in cui il sistema C si trova ancora in uno stato «embrionale»<sup>761</sup>. Posto che «lo stato finale che il sistema  $C_R$  ha realizzato nel momento  $\tau_0$  sia  $\eta$ », allora «il sistema  $C_R$  che nel momento  $\tau_0$  ha realizzato questo stato finale  $\eta$  deve essere assunto come *capace* dello stato finale  $\xi$  nel momento  $\tau_1$ »<sup>762</sup>. Ma se il sistema C nel momento  $\tau_0$  è ancor sempre capace di dare vita a quella *determinata variazione* che in un momento successivo porta ad assumere l'individuo R come *membro centrale attuale*, allora il sistema C nel momento  $\tau_0$  rende comunque l'embrione dell'individuo R un *potenziale* membro centrale. In altre parole: «il sistema embrionale  $C_R$  offre la condizione (logica) perché il componente dell'ambiente R (l'embrione) sia assunto ancora come *potenziale membro centrale* di ordine inferiore in relazione ad un futuro ambiente individuale»<sup>763</sup>.

Dunque, quando procediamo a ritroso, non possiamo che incontrare un sistema C che, per quanto allo stato embrionale, reca comunque in sé le condizioni per realizzare quelle future variazioni che avevano consentito di assumere il componente dell'ambiente R come *membro centrale* (potenziale prima e attuale poi). Anche questo “preistorico” sistema C consente quindi di considerare l'embrione come un *potenziale membro centrale*, anche se tale “potenzialità” è di grado inferiore rispetto a quella a venire dell'individuo dormiente. Infatti, affinché la potenzialità di essere *membro centrale* dell'embrione possa realizzarsi, deve verificarsi un numero maggiore di variazioni rispetto a quelle che il cervello dell'individuo R attraversa passando dallo stato di sonno a quello di veglia, e che fanno sì che l'individuo stesso divenga *membro centrale attuale*.

Fino ad ora siamo risaliti dal momento  $\tau_2$ , in cui il sistema C *realizza* la variazione da cui dipendono i contenuti di asserzione, ad un momento  $\tau_0$ , appartenente al passato di tale sistema C. Ma, seguendo a ritroso la storia (o la preistoria) del sistema C, prima o poi ci troviamo a dover fare i conti con un momento in cui il sistema C non è nemmeno in uno stato embrionale, perché non si è

---

<sup>759</sup> *Ibid.*

<sup>760</sup> *Bemerkungen*, p. 138.

<sup>761</sup> *Bemerkungen*, p. 140.

<sup>762</sup> *Ibid.*

<sup>763</sup> *Ibid.*

ancora formato. Per analizzare cosa accade in questo caso, «eleggo a quarto momento della preistoria del sistema  $C_R$  un momento  $\tau_{-1}$ , precedente l'unione dei componenti parentali “sperma ed ovulo”»<sup>764</sup>. Anche nel momento  $\tau_{-1}$ , però, la situazione non cambia, perché «posso pensare tali componenti parentali, per ora ancora separati, come capaci di quelle variazioni che alla loro unione realizzano il sistema  $C$  del momento  $\tau_0$ , o lo stato  $\eta$ . Pertanto i suddetti componenti parentali offrono ancor sempre le condizioni (logiche) affinché quei componenti che insieme sono capaci di realizzare il sistema embrionale  $C_R$  siano assunti come potenziale membro centrale in relazione ad un futuro ambiente individuale, seppur come potenziale membro centrale di un ordine ancor più inferiore»<sup>765</sup>.

Ma non basta. Per Avenarius, infatti, «questa potenzialità non assumerebbe valore zero» nemmeno andando a considerare «il momento  $\tau_{-2}$ , [...] in cui si devono assumere in generale solo quei componenti dell'ambiente che – indipendentemente da quanto sia lunga e complicata l'evoluzione – sono capaci di diventare i genitori stessi»<sup>766</sup>. Ciò implica quindi che, nella misura in cui «sono logicamente giustificato a pensare come un potenziale sistema  $C_R$  dei componenti dell'ambiente, che in ultima istanza non potrei mai descrivere come componenti di “esseri viventi”, allora sono ancor sempre logicamente giustificato a pensare quei determinati componenti dell'ambiente come un potenziale membro centrale – seppur eventualmente di ordine minimo – in relazione ad un futuro ambiente individuale, [...] così che *i componenti dell'ambiente non possono mai essere sottratti al concetto più generale di “potenziale membro centrale”*»<sup>767</sup>.

Il risultato di tutte queste riflessioni di Avenarius è dunque il seguente: «fintanto che un qualche componente dell'ambiente deve essere assunto come capace di diventare un sistema  $C$ , tale membro opposto dovrebbe essere assunto come potenziale membro centrale (quand'anche eventualmente di ordine minimo) in relazione ad un futuro ambiente individuale»<sup>768</sup>. Il che significa che se osserviamo retrospettivamente la storia del mondo, fino a giungere a quell'epoca in cui non solo non si è ancora sviluppato il genere umano, ma nemmeno la vita in generale, al punto che – secondo i canoni del linguaggio – niente di questo mondo è descrivibile “come componenti di esseri viventi”, ebbene, nonostante l'assenza di vita di questo mondo, siamo comunque necessitati dalla logica ad assumere che nei suoi componenti sia *già* scritta, in *potenza*, la possibilità di attraversare una millenaria serie di variazioni, al termine delle quali v'è l'attività cerebrale da cui dipendono i contenuti psichici, la coscienza. Ma ciò significa che in quei componenti del mondo inanimato è già scritta, in *potenza*, la possibilità dei contenuti psichici stessi, la possibilità della coscienza.

---

<sup>764</sup> *Ibid.*

<sup>765</sup> *Bemerkungen*, pp. 140-141.

<sup>766</sup> *Bemerkungen*, p. 141.

<sup>767</sup> *Ibid.*

<sup>768</sup> *Ibid.*

Come scrive Avenarius, «poiché noi – in opposizione a un modo di fare molto usuale – non cerchiamo di giungere dall'ignoto al noto, ma da ciò che è meglio noto a ciò che è meno noto, partendo dal sistema C siamo giunti a ritroso all'assunto dell'iniziale “ambiente privo di vita”»<sup>769</sup>. L'impossibilità di spiegare come possa nascere la vita da un simile ambiente inanimato sorge soltanto se noi partiamo da quest'ultimo, che è per l'appunto sconosciuto. Se invece partiamo da ciò che conosciamo, ovvero l'ambiente attuale, popolato di esseri viventi e coscienti (uomini *in primis*), e *da questo* risaliamo, non arriviamo mai ad un ambiente che sia completamente opposto al nostro, non arriviamo mai ad un ambiente tale da rendere impensabile il sorgere della vita. Infatti, procedendo a ritroso, i componenti inanimati cui giungiamo «non possono aver perso la capacità di quelle variazioni grazie alle quali sono diventati ciò che [...] sono *effettivamente* diventati»<sup>770</sup>.

«Se percorriamo in senso inverso la stessa strada che ci ha condotto dal sistema C, quale immediata condizione (logica) degli elementi e caratteri, all'iniziale “ambiente senza vita”, allora giungiamo nuovamente dai “componenti dell'ambiente senza vita”, attraverso un *percorso continuo* [*kontinuierlichem Vorschreiten*], fino al sistema C, quale immediata condizione (logica) degli elementi e caratteri, di cui la coordinazione principale, e perciò il membro centrale, sono costituiti»<sup>771</sup>. Pertanto, «quando si assume che un tempo tutto ciò che compone il nostro ambiente attuale era costituito solo di minuscole “parti senza vita” tutte di uno stesso tipo, e che da queste si è poi formata la nostra “terra”, e che ancora dopo da queste si sono generati gli “esseri viventi di grado inferiore”, e che da questi si sono poi finalmente sviluppate le “forme più elevate” di esseri viventi, allora con ciò si dice che c'è un *passaggio continuo* [*stetiger Übergang*] dalla combinazione iniziale dei “componenti dell'ambiente senza vita” alla costituzione del sistema C; così che i “componenti dell'ambiente senza vita”, in questa relazione ininterrotta con il sistema C, sono pensabili come una condizione (logica) – certo massimamente distante, ma comunque assolutamente ineliminabile – di quelle *determinate variazioni* del sistema C da cui dipendono immediatamente i *determinati elementi e caratteri* che compongono la coordinazione principale e con essa il membro centrale»<sup>772</sup>.

Le riflessioni di Avenarius – giungendo al risultato che i “componenti dell'ambiente senza vita”, al pari dell'organismo vivente e del sistema C, sono una “condizione ineliminabile” dei contenuti psichici – rappresentano un altro tassello di quella visione empiriocritica del mondo, per cui in esso può ben esserci una dualità (come quella sussistente tra componenti dell'ambiente inanimati ed esseri viventi) ma nessun dualismo. L'essere vivente, infatti, non si oppone in senso assoluto ai

---

<sup>769</sup> *Bemerkungen*, p. 142.

<sup>770</sup> *Bemerkungen*, p. 141. Il corsivo è mio.

<sup>771</sup> *Bemerkungen*, p. 142. Il corsivo è mio.

<sup>772</sup> *Ibid.* Alcuni corsivi sono miei.

componenti dell'ambiente inanimati, perché in essi trova una delle condizioni – quand'anche la più remota – del suo essere divenuto un essere *vivente e cosciente*.

Risalendo alle nostre origini, non abbiamo bisogno di postulare un istante miracoloso in cui un *deus ex machina* ha soffiato la prima scintilla di vita su un ammasso di fango inanimato, perché a distinguerci da quell'ammasso di fango inanimato non c'è nessun baratro, nessuna differenza sostanziale che solo un dio può aver tracciato, ma soltanto un percorso evolutivo millenario ma *continuo*. La vita, la coscienza, così come il loro sorgere da componenti dell'ambiente inanimati, possono sembrare un mistero insondabile soltanto a chi non sia in grado di ripercorrere mentalmente quella strada ininterrotta che vede in un insieme di particelle senza vita non l'assolutamente altro, ma la condizione del nostro essere viventi e coscienti.

## V. ORIGINI DEL PENSIERO DI AVENARIUS

### 16. Annotazioni preliminari

Dopo aver ricostruito il sistema di pensiero di Avenarius, così come esso si presenta all'interno del trittico di opere che possono essere considerate quelle della “maturità” – ovvero *Kritik, Weltbegriff e Bemerkungen* –, in quest'ultimo capitolo vogliamo rivolgere lo sguardo al processo di formazione di questo sistema di pensiero, cercando di dar conto tanto delle sue origini, quanto dei mutamenti che esso ha subito nel corso del tempo. Prima di ripercorrere la strada che condusse Avenarius alla formulazione del suo sistema di pensiero maturo, dobbiamo però mettere in evidenza alcune peculiarità che caratterizzano la sua produzione intellettuale.

Lasciando in disparte la dissertazione del 1868, *Über die beiden ersten Phasen des Spinozischen Pantheismus*, che pur essendo stata scritta da un venticinquenne Avenarius per ottenere il dottorato presenta comunque *in nuce* alcuni dei tratti fondamentali della filosofia empiriocritica<sup>773</sup>, dobbiamo innanzitutto considerare che tutte le pubblicazioni di Avenarius che precedettero le tre opere della maturità si collocano a cavallo di un breve lasso di tempo. Nel 1876 escono infatti i *Prolegomena* alla *Kritik*, grazie ai quali Avenarius ottiene l'abilitazione, mentre il 1877 è l'anno di fondazione dei «Vierteljahrsschrift», cui Avenarius contribuisce con tre articoli: *Zur Einführung*, *Über die Stellung der Psychologie zur Philosophie* e *In Sachen der wissenschaftlichen Philosophie*<sup>774</sup>, che appaiono

---

<sup>773</sup> Se una delle caratteristiche dell'empiriocriticismo avenariusiano è il tentativo di comprendere i meccanismi generali che regolano i processi di problematizzazione e soluzione dei contenuti conoscitivi, così da pervenire ad una teoria in grado di rendere conto dell'evoluzione di questi contenuti, possiamo vedere lo scritto su Spinoza come una precoce applicazione di questo metodo, non al conoscere dell'uomo in generale, ma alle conoscenze elaborate da un singolo individuo. In esso Avenarius tenta infatti di fornire «un'esposizione storica del *processo di evoluzione* del panteismo spinoziano fino all'ingresso nell'ultima fase», cercando in particolare «di chiarire non solo le ragioni della formazione dei principali concetti e prospettive di Spinoza, ma anche i *motivi dell'evoluzione in generale*» (R. Avenarius, *Über die beiden ersten Phasen des Spinozischen Pantheismus und das Verhältniss der zweiten zur dritten Phase*, Leipzig, 1968, p. VI e p. VII, il corsivo è mio). Se però nello scritto in questione le ragioni di questa evoluzione sono ancora di tipo fondamentalmente *logico*, nella *Vorlesung* del 1882 *Psychische und historische Entwicklung des Spinozischen Monismus* possiamo invece vedere come lo stesso problema – la ricerca delle ragioni che rendono necessario l'evolversi pensiero di Spinoza – venga invece affrontato su un piano maggiormente caratterizzato in senso *psicologico*. Come si legge nella presentazione del corso, il presupposto di Avenarius è che quando ci si rapporta allo studio di un autore «il vero modo di procedere critico parte dalla prospettiva che ogni sistema filosofico è innanzitutto da intendere come una formazione psicologica, che deve essere resa comprensibile attraverso le modalità del suo costituirsi [*Entstehungsweise*], il quale è un processo psichico. Tale modo di procedere definisce il punto di vista teoretico-evolutivo» (*Nachlass, Kasten 10*).

<sup>774</sup> R. Avenarius, *Zur Einführung*, in «Vierteljahrsschrift für wissenschaftlichen Philosophie», I (1877), pp. 1-14; Id., *Über die Stellung der Psychologie zur Philosophie*, in «Vierteljahrsschrift für wissenschaftlichen Philosophie», I, (1877) (d'ora in poi *Über die Stellung*), pp. 471-488; Id., *In Sachen der wissenschaftlichen Philosophie*, in «Vierteljahrsschrift für wissenschaftlichen Philosophie», I (1877), pp. 553-580; II (1878), pp. 468-483; III (1879) (d'ora in poi *Wissenschaftliche Philosophie*) pp. 53-78.

tutti sul primo volume della rivista, anche se le parti conclusive dell'ultimo dei tre articoli sono pubblicate nei volumi del 1878 e del 1879. Dopo questa fase bisognerà aspettare l'uscita del primo volume della *Kritik*, avvenuta nel 1888, per avere sotto mano un nuovo scritto pubblicato da Avenarius.

Le ragioni di questa decennale assenza dalle pubblicazioni sono chiarite in una lettera ad un collega datata 1886, in cui Avenarius scrive: «poiché la mia assunzione come ordinario» – avvenuta nel 1877 con la chiamata alla cattedra di filosofia induttiva di Zurigo, che fino a quel momento era stata di Windelband – «mi ha dispensato dalla necessità esteriore di una produzione frettolosa, [...] ho sentito ancor più l'obbligo interiore di fare del mio meglio sia per quel che riguarda la completezza della ricerca, che per quel che riguarda l'organizzazione interna della forma. Per questo motivo il lavoro in questione [la *Kritik*] è proceduto molto lentamente»<sup>775</sup>.

Questo lungo allontanamento di Avenarius dalla produzione filosofica pone diversi ostacoli all'interprete che voglia cercare di ricostruire il percorso intellettuale compiuto dall'autore nell'arco della sua pur breve carriera. Confrontando temi e linguaggio degli scritti del quadriennio '76-'79 con quelli di opere come la *Kritik* e il *Weltbegriff* sembra infatti di trovarsi di fronte a due prospettive filosofiche nettamente eterogenee. La possibilità di colmare il salto temporale – ma anche di forma e contenuti – che separa queste due fasi della produzione di Avenarius è però garantita dal materiale conservato nel *Nachlass* dell'autore, che ci offre molteplici testimonianze delle strade da lui percorse in quegli anni, nel tentativo di giungere alla definizione del sistema di pensiero empiriocritico.

Oltre ai testi di alcune *Vorlesungen*, il materiale più interessante è costituito da una grande quantità di appunti scritti tra il 1879 e il 1885, che ci offrono uno spaccato del processo di rielaborazione delle idee contenute nei *Prolegomena* e negli articoli pubblicati sui «Vierteljahrsschrift». Si tratta per lo più di abbozzi di opere mai pubblicate, che presentano diversi livelli di elaborazione, frequenti riscritture e cancellazioni, nonché un lessico in continua evoluzione, segno di quell'opera di sperimentazioni linguistica che condurrà all'ostica terminologia tipica delle ultime opere del filosofo. Nelle pagine in questione Avenarius è solito raccogliere le proprie idee in brevi paragrafi, destinati ad essere numerati ed ordinati in una struttura simile a quella effettivamente presente nella *Kritik* e che alla luce degli studi spinoziani compiuti dall'autore può ricordare l'impianto “geometrico-deduttivo” dell'*Etica*.

Grazie a questi documenti inediti e mai studiati prima abbiamo dunque gli strumenti per cercare di riconnettere le due fasi principali dell'attività intellettuale di Avenarius, seguendo le strade lungo cui si mossero le sue riflessioni nel decennio di assenza dalle pubblicazioni. Lo scopo di queste

---

<sup>775</sup> *Nachlass*, *Kasten* 12.

pagine è quello di individuare alcune delle direttrici lungo cui si mosse l'evoluzione del pensiero di Avenarius, in modo da fornire un primo contributo per una rinnovata comprensione di questo filosofo, che sia in grado di risalire alle radici della sua riflessione contestualizzandola entro orizzonte storico-filosofico in cui essa ebbe origine.

## 17. La teoria dell'evoluzione della filosofia

### 17.1 Il compito della filosofia

#### 17.1.1 Dal problema del mondo al problema del modo in cui viene pensato il mondo

Se vogliamo individuare lungo quali direttrici si mosse il percorso filosofico di Avenarius, dobbiamo cominciare col rivolgerci agli scritti del quadriennio '76-'79, così da osservare quale fosse il punto di partenza del fondatore dell'empiriocriticismo; da quali interessi, interrogativi e convinzioni abbia preso le mosse la sua evoluzione intellettuale. In particolare, per comprendere in cosa consiste in questa fase la filosofia di Avenarius, possiamo iniziare con l'analizzare la sua risposta alla domanda su cosa sia, per l'appunto, la filosofia; domanda che egli si pone all'inizio dell'articolo *Über die Stellung der Psychologie zur Philosophie*.

«Compito» della filosofia, «secondo un postulato ideale», è rispondere alla domanda: «in cosa consiste in ultima istanza la totalità dell'essere? com'è fatto il mondo? cos'è il mondo?»<sup>776</sup>. Per rispondere a questa domanda bisogna cercare il «concetto più elevato [*höchsten*], [...] che rappresenta un contenuto ritrovabile in tutte le singole cose. Il concetto cercato deve fornire il contenuto della totalità dell'esistente, ovvero del mondo»<sup>777</sup>. Possiamo pertanto riformulare in modo più preciso la domanda cui la filosofia ha il compito di rispondere nel modo che segue: «com'è contenutisticamente determinato il mondo? [*Wie wird die Welt inhaltlich bestimmt?*]»<sup>778</sup>.

Nel prosieguito dell'articolo Avenarius rileva però che le frotte di pensatori che si sono succeduti nel corso della storia non sono riuscite a dare una risposta univoca a questa domanda, con il risultato che ci si è iniziati ad interrogare «sulla risolvibilità di quel caro, vecchio problema filosofico», fino a che le ricerche non si sono spostate dal problema del *mondo* al problema della *conoscibilità* del mondo. L'interrogativo precedente ha subito così un ulteriore slittamento, trasformandosi nella domanda: «come viene conosciuto il mondo?»<sup>779</sup>.

Anche se il fulcro della questione si sposta verso la «possibilità di conoscere ciò che vale come esistente»<sup>780</sup>, le speranze di ottenere una risposta positiva a tale domanda vengono frustrate dalla scoperta che quella facoltà che sembrava offrirci per l'appunto la conoscenza dell'esistente, ovvero

<sup>776</sup> *Über die Stellung*, p. 472.

<sup>777</sup> *Über die Stellung*, p. 473.

<sup>778</sup> *Über die Stellung*, p. 474.

<sup>779</sup> *Über die Stellung*, p. 475.

<sup>780</sup> *Ibid.*

la percezione, «non ci dà in alcun modo l'oggetto così come esso è in sé»<sup>781</sup>. «Il vero, oggettivo, reale contenuto del mondo, non influenzato dal soggetto», si rivela essere «la cosa in sé [...] che non conosciamo. [...] Così che tutto il contenuto del mondo reale sembra perduto»<sup>782</sup>. Questo risultato negativo è però destinato ad essere ribaltato in positivo. Infatti, se «la conoscenza del mondo in realtà non ci consente di far altro che confrontare le nostre rappresentazioni con le percezioni degli oggetti, che sono a loro volta rappresentazioni», allora «la domanda “come viene conosciuto il mondo”, per lo meno nel senso in cui è stata posta finora, non può ottenere una risposta soddisfacente», essendo «un problema mal posto»<sup>783</sup>. In altre parole, poiché la nostra conoscenza si muove sempre all'interno di una dimensione rappresentativa, il problema non può essere quello di capire se e come è possibile una conoscenza di com'è il mondo al di là del nostro modo di rappresentarcelo, perché ciò che conta è proprio come ce lo rappresentiamo. Conseguentemente, la domanda della filosofia diviene: «come viene pensato il mondo?»<sup>784</sup> e la filosofia si ritrova ad essere la disciplina il cui compito è definire come procede il «pensare il mondo [*Denken der Welt*]»<sup>785</sup>.

### 17.1.2 La teoria dell'evoluzione filosofica

Un discorso analogo a quello portato avanti in *Über die Stellung der Psychologie zur Philosophie* è rintracciabile anche nell'articolo-manifesto che Avenarius scrive per i «Vierteljahrsschrift», ovvero *Zur Einführung*. In esso si sottolinea infatti che la filosofia, per risolvere le contraddizioni incontrate nel tentativo di afferrare la totalità dell'esistente, deve affidarsi ad una «serie di ricerche che vadano in cerca delle radici ultime delle contraddizioni sia sul terreno dell'oggetto che su quello del soggetto, occupandosi dei principi stessi di tutto il comprendere e sapere, di tutto il darsi ed esperire»<sup>786</sup>.

Qual è, dunque, questa “serie di ricerche” che ci possono aiutare a trovare una soluzione al problema della filosofia, al problema consistente nel definire come pensiamo il mondo? La risposta si trova nell'articolo *In Sachen der wissenschaftliche Philosophie*, in cui Avenarius scrive: «Non è mia opinione che la totalità di quella serie di ricerche [...] possa esaurirsi con la “logica” e la “teoria della conoscenza”. Piuttosto vi sono due combinazioni di ricerche che, da quanto mi sembra, sono adatte ad affiancare le ricerche che oggi comprendiamo sotto i nomi “logica” e “teoria della conoscenza”. La prima di queste combinazioni di ricerche, considerata nel suo insieme, può essere

<sup>781</sup> *Ibid.*

<sup>782</sup> *Über die Stellung*, p. 477.

<sup>783</sup> *Über die Stellung*, p. 480.

<sup>784</sup> *Ibid.*

<sup>785</sup> *Über die Stellung*, p. 481.

<sup>786</sup> *Zur Einführung*, p. 14. Il corsivo è mio.

definita in breve “teoria dell'evoluzione filosofica [*philosophische Entwicklungstheorie*]”<sup>787</sup>. La seconda combinazione di ricerche, invece, comprende una «teoria della problematizzazione [*Problematisierungstheorie*]»<sup>788</sup> e una «teoria della comprensione [*Comprehensionstheorie*]»<sup>789</sup>.

Per quel che riguarda la teoria dell'evoluzione filosofica, essa non deve essere intesa tanto come «un approfondimento filosofico delle teorie dell'evoluzione delle scienze naturali», quanto piuttosto nel senso di una «teoria dell'evoluzione della filosofia»<sup>790</sup>. Se la filosofia non si occupa più *sic et simpliciter* del mondo, ma del modo in cui essa *pensa* il mondo, per comprendere come tale pensare si presenta bisogna osservare come si è comportata la filosofia nel corso del tempo nel tentativo di pensare il mondo. Il che non significa comunque fare una *storia* della filosofia. Quest'ultima tratta infatti l'evoluzione della filosofia e del suo pensare il mondo come un processo particolare, mentre la teoria filosofica dell'evoluzione deve prendere in considerazione «il generale del processo di evoluzione», ovvero «ciò che torna continuamente all'interno delle variazioni dell'evoluzione filosofica storicamente esistenti. Ma ciò che torna continuamente [...] non sono determinati contenuti dottrinari delle filosofie [...] quanto piuttosto determinati problemi filosofici»<sup>791</sup>.

Le ricorrenze all'interno dell'evoluzione della filosofia riguardano tanto i contenuti di quest'ultima, ovvero il suo lato “materiale”, quanto le modalità con cui il pensiero opera con tali contenuti, che costituiscono invece il lato “formale” dell'attività filosofica. Questo lato *formale* consiste nelle regole generali secondo cui il pensiero si muove da un problema alla sua soluzione, o – per usare i termini di Avenarius – nel processo per cui «un pensiero certitudinale primario (in seguito ad una determinata variazione) si converte in un pensiero dubitativo, con la tendenza a far ritorno a un rinnovato pensiero certitudinale (grazie alla soluzione)»<sup>792</sup>. L'aspetto generale dei diversi sistemi filosofici dal punto di vista del *materiale* consiste invece nella loro comune origine, che rappresenta il punto di incontro dei differenti contenuti delle filosofie. Studiare tale materiale generale significa quindi andare in cerca della «genesì pre-storica e protostorica dei contenuti dei problemi filosofici», rintracciare la «radice delle rappresentazioni pre-filosofiche destinate a diventare i contenuti dei problemi filosofici»<sup>793</sup>.

La teoria filosofica dell'evoluzione ha dunque il compito di stabilire da un lato qual è la «radice comune», la «rappresentazione madre»<sup>794</sup> di tutti i problemi filosofici, e dall'altro quali sono le

---

<sup>787</sup> *Wissenschaftliche Philosophie*, III, p. 53.

<sup>788</sup> *Wissenschaftliche Philosophie*, III, p. 61.

<sup>789</sup> *Wissenschaftliche Philosophie*, III, p. 64.

<sup>790</sup> *Wissenschaftliche Philosophie*, III, p. 53.

<sup>791</sup> *Wissenschaftliche Philosophie*, III, p. 54.

<sup>792</sup> *Wissenschaftliche Philosophie*, III, p. 55.

<sup>793</sup> *Wissenschaftliche Philosophie*, III, p. 56.

<sup>794</sup> *Ibid.*

modalità secondo cui i problemi sorgono e tramontano, le regole per cui il pensiero si muove dal dubbio alla certezza. Ottenute queste conoscenze, sapendo *qual* è il contenuto che si evolve e *come* esso si evolve, saremo anche in grado di determinare lo «sviluppo ulteriore del contenuto dei problemi»<sup>795</sup> filosofici, ovvero come essi sono destinati a mutare nel tempo a venire, seguendo i percorsi tracciati dalle regole che sovrintendono ai processi di comprensione.

Da quanto abbiamo riportato si evince che quella “combinazione di ricerche” che deve aiutare la filosofia ad afferrare i “principi stessi di tutto il comprendere e sapere, di tutto il darsi ed esperire” e che va sotto il nome di “teoria filosofica dell'evoluzione” consta in particolare di tre differenti ricerche: 1) la ricerca «del processo di problematizzazione [*Problemprocesses*]», 2) la ricerca della «genesi pre-storica dei contenuti», 3) e infine la ricerca dello «sviluppo filosofico ulteriore dei contenuti»<sup>796</sup>. Per assolvere a questo triplice compito, la teoria filosofica dell'evoluzione non si deve però affidare ad astratte elucubrazioni, ma si deve basare su «esperienze psicologiche, della psicologia dei popoli, etnologiche, della scienza del linguaggio, e della filosofia del linguaggio»<sup>797</sup>.

Prima di passare ad analizzare la seconda “combinazione di ricerche” che dovrebbe affiancare logica e teoria della conoscenza, aiutandole a chiarire possibilità e limiti del nostro pensare del mondo, possiamo notare come le tre ricerche appena elencate si ritrovino nella *Kritik* e nel *Weltbegriff*. Difatti, come è emerso dalla nostra ricostruzione del sistema di pensiero empiriocritico, le opere della maturità contengono: 1) uno studio dei processi di problematizzazione e deproblematizzazione, consistente nella teoria psicofisiologica delle conoscenze, basata a sua volta sulla teoria delle serie vitali; 2) una teoria circa l'origine di tutti i problemi filosofici, per cui essi avrebbero la loro radice comune nello scambio dei punti di vista e nella conseguente introiezione dei contenuti psichici *nell'altro*; e 3) una ricostruzione del modo in cui si è sviluppato e si continua sviluppare il nostro pensare il mondo, ricostruzione basata sulle due teorie precedenti, e consistente nel fatto che i contenuti generatisi nel nostro concetto di mondo a causa dell'introiezione sono destinati a cadere l'uno dopo l'altro grazie all'esercizio delle serie vitali, che fa sì che i multiponibili non effettivamente condizionati dall'ambiente vengano progressivamente eliminati, e che le nostre conoscenze diventino sempre più sostenibili e puramente empiriche.

### 17.1.3 La teoria della problematizzazione e la teoria della comprensione

Per comprendere quale sia la seconda combinazione di ricerche che deve affiancare la logica, la teoria della conoscenza, e – a questo punto – anche la teoria filosofica dell'evoluzione, conviene partire propria da quest'ultima. Come abbiamo visto, essa si occupa di quello che Avenarius

---

<sup>795</sup> *Ibid.*

<sup>796</sup> *Wissenschaftliche Philosophie*, III, p. 57.

<sup>797</sup> *Ibid.*

definisce sinteticamente il «problema del problema»<sup>798</sup>. Se però il compito della teoria filosofica dell'evoluzione consiste nello stabilire, in generale, come sorgono e come vengono risolti i problemi, le ricerche di cui parla ora Avenarius si occupano invece della *legittimità*, della *validità*, tanto dei problemi quanto delle loro soluzioni.

A tale proposito dobbiamo innanzitutto considerare che se il contenuto di un sistema filosofico è in gran parte determinato dai problemi che sono alla base della sua costituzione<sup>799</sup>, allora «anche la giustificazione scientifica del contenuto di un sistema dipende dalla giustificazione scientifica dei contenuti delle rappresentazioni problematizzate»<sup>800</sup>. In altre parole, se vogliamo giustificare scientificamente il contenuto di un sistema filosofico, dobbiamo giustificare in primo luogo i problemi da cui esso è partito, dato che «in effetti vi sono problemi la cui origine [...] può essere definita, da un punto di vista scientifico, “illegittima”» e che «non dovrebbero avere la capacità di sollevare delle pretese di problematizzazione all'interno dello sviluppo scientifico»<sup>801</sup>. Di questa seconda “combinazione di ricerche” dovrebbe quindi fare parte innanzitutto una «critica dei problemi filosofici», quindi una «teoria dei limiti della problematizzazione scientifica» e infine, come avevamo anticipato, una «teoria della problematizzazione»<sup>802</sup>.

Analogo discorso può esser fatto per le soluzioni dei problemi. Infatti la «funzione della comprensione [*Comprehensionalfunktion*]», grazie alla quale «uno stato di incomprendimento viene mutato in uno di comprensione», «non si basa affatto sui valori oggettivo-reali delle rappresentazioni in questione, ma solo su valori soggettivo-psicologici», con il risultato che «a certe condizioni anche le rappresentazioni più arbitrarie si dimostrano perfettamente adoperabili per ottenere un comprendere»<sup>803</sup>. Se dunque il «comprendere ingenuo» è «illimitato» nella misura in cui «da una rappresentazione non pretende altro se non [...] che essa possieda la suddetta idoneità soggettivo-psicologica», ovvero la capacità di rendere “comprensibile” il contenuto problematico, «il comprendere scientifico ha invece dei limiti»<sup>804</sup>. Per questo motivo si rende necessaria una «teoria della comprensione, che contenga una “critica del comprendere” ed una “teoria dei limiti del comprendere scientifico”»<sup>805</sup>.

Anche se nel passo in questione non viene specificato quale sia il limite che separa il problematizzare e il comprendere “scientifici” dai loro corrispettivi “ingenui”, è chiaro che esso

---

<sup>798</sup> *Wissenschaftliche Philosophie*, III, p. 55.

<sup>799</sup> Cfr. *Wissenschaftliche Philosophie*, III, p. 59.

<sup>800</sup> *Wissenschaftliche Philosophie*, III, p. 60.

<sup>801</sup> *Wissenschaftliche Philosophie*, III, p. 61.

<sup>802</sup> *Ibid.*

<sup>803</sup> *Wissenschaftliche Philosophie*, III, p. 63. Cfr. *supra*, par. 11.4.2, pp. 171 sgg.

<sup>804</sup> *Wissenschaftliche Philosophie*, III, p. 63.

<sup>805</sup> *Wissenschaftliche Philosophie*, III, p. 64.

consiste nell'esperienza pura, ovvero nella distinzione tra problemi e comprensioni che sorgono sul terreno dell'esperienza, e problemi e comprensioni che o *non* sono fondati sull'esperienza, o sono fondati su *false* esperienze. A conferma di ciò basta rimandare al passo di *Zur Einführung* in cui Avenarius scrive che «ogni problema ha un contenuto determinato, ma non ogni contenuto di problema è *determinato dall'esperienza e quindi legittimato* ad entrare nella trattazione scientifica»<sup>806</sup>. Per cui, se da un lato abbiamo «problemi apparenti» che si basano su «esperienze *apparenti*», dall'altro abbiamo invece «gli oggetti che [...] dovrebbero costituire il contenuto della scienza» e che «devono essere dati *effettivamente attraverso l'esperienza*»<sup>807</sup>.

Ma se la questione della giustificazione scientifica di problemi e soluzioni va ricondotta alla questione dell'esperienza pura, su cosa si debbono basare le suddette teorie della comprensione e della problematizzazione per poter distinguere l'esperienza effettiva da quella apparente? La risposta di Avenarius – che non teme di cadere in circoli viziosi – è che per sapere cosa viene effettivamente esperito ci dobbiamo basare proprio sull'esperienza, e cioè sulla conoscenza empirica delle modalità attraverso cui conosciamo. Secondo il fondatore dell'empiriocriticismo è un errore affermare che «la critica dell'esperienza» (che ha per l'appunto il «compito di stabilire cos'è effettivamente esperienza»<sup>808</sup>) «in quanto questione critica dovrebbe andare oltre l'esperienza: essa dovrebbe farlo solo se volesse essere una vuota chiacchiera; al contrario essa deve basarsi su esperienze psicologiche ed avere pertanto carattere empirico»<sup>809</sup>. Proprio il tentativo di definire su basi scientifiche – e ciò significa: su basi empiriche – cosa sia “effettivamente esperienza” costituisce la novità rispetto al vecchio empirismo. Avenarius ci tiene infatti a che non vengano mescolati «i recenti sviluppi (dovuti principalmente alla nuova teoria dell'appercezione e alla filosofia del linguaggio) della concezione dell'esperienza» con quell'«empirismo che precede o è slegato dalle nuove conquiste psicologiche di Steinthal, Geiger, Wundt, etc.»<sup>810</sup>.

Per riassumere, possiamo dunque affermare che la concezione della filosofia di Avenarius in questa prima fase del suo pensiero si basa: 1) sulla constatazione che il problema della filosofia si è spostato da quello del *mondo*, a quello del modo in cui viene *pensato* il mondo; 2) sull'idea che la risoluzione di questo problema non può servirsi solo della logica e della teoria della conoscenza, ma ha bisogno del sostegno di altre ricerche; 3) sull'assunto che queste ricerche devono stabilire da un lato come si evolve *in generale* il pensiero del mondo (e ciò significa: a partire da quali contenuti ricorrenti, secondo quali regole, e quindi in che direzione) e dall'altro come possiamo assicurarci

<sup>806</sup> *Zur Einführung*, p. 6. Il corsivo è mio.

<sup>807</sup> *Ibid.*

<sup>808</sup> *Wissenschaftliche Philosophie*, I, p. 577.

<sup>809</sup> *Wissenschaftliche Philosophie*, I, p. 578.

<sup>810</sup> *Wissenschaftliche Philosophie*, III, p. 71.

che il pensiero del mondo si poggi effettivamente su basi empiriche.

Dal momento però che sia la teoria filosofica dell'evoluzione, che le teorie della problematizzazione e della comprensione hanno il compito di indagare le modalità attraverso cui l'uomo conosce, Avenarius dedica sia gli scritti del quadriennio '76-'79, che le riflessioni degli anni a seguire, proprio all'analisi dei processi conoscitivi.

## 17.2 Le funzioni conoscitive

### 17.2.1 Il principio della minima quantità di forza

In un passo citato in precedenza abbiamo visto come Avenarius affermasse di ricollegarsi alle recenti “teorie dell'appercezione e della filosofia del linguaggio”, “alle nuove conquiste psicologiche” di autori coevi, primo fra tutti Steinthal<sup>811</sup>. Un tratto caratteristico del pensiero di Avenarius in queste prime fasi del suo percorso intellettuale è proprio l'influenza esercitata dalle opere del fondatore della *Völkpsychologie*, di cui Avenarius era stato allievo<sup>812</sup>. Anche dando un semplice sguardo alla frequenza con cui il nome di Steinthal ricorre negli scritti del '76-'79 si può avere un'idea della misura di tale influenza, e la lettura dei testi non può che confermare tale impressione. A ciò si aggiunga che nel *Nachlass* di Avenarius è conservato un manoscritto di oltre trenta pagine che compendia l'opera principale di Steinthal, *Einleitung in die Philosophie und Sprachwissenschaft*, e che per ampiezza si staglia nettamente su tutte le altre schede e riassunti che Avenarius era solito redigere per i libri letti, a dimostrazione di come egli considerasse quel testo, e più in generale il suo autore, come un vero e proprio punto di riferimento.

L'influenza di Steinthal emerge sin dalla definizione di quello che in questa fase appare essere il fulcro della concezione di Avenarius dei processi conoscitivi, ovvero il cosiddetto “principio della minima quantità di forza”. Già guardando il titolo completo dei *Prolegomena* – ovvero “Filosofia come pensare il mondo secondo il principio della minima quantità di forza” – si evince che la questione del “pensare il mondo” (che abbiamo visto essere il compito fondamentale della filosofia) ruoti proprio attorno a tale principio. Per comprendere in cosa consiste tale “principio della minima quantità di forza” e come esso ricolleghi Avenarius a Steinthal, possiamo pertanto cominciare col

<sup>811</sup> Cfr. *supra*, par. 17.1.3, p. 292.

<sup>812</sup> Si veda il carteggio tra Steinthal e Glogau in I. Belke (a cura di), *Moritz Lazarus und Heymann Steinthal: die Begründer der Völkerpsychologie in ihren Briefe*, Tübingen, 1983. Delle diverse occorrenze del nome del fondatore dell'empiriocriticismo nello scambio epistolare tra i due studiosi, se ne segnalano due: una lettera del febbraio 1878 di Glogau a Steinthal, dove questi parla del «professor Avenarius» aggiungendo «il suo ex-allievo» (*ibid.*, vol. II, p. 71); e uno scambio di missive sulle sorti della carriera accademica di Glogau, in cui Steinthal, parlando dei professori con cui Glogau deve entrare in contatto, ricorda che «Avenarius lo conosco personalmente» (*ibid.*, vol. II, p. 80).

considerare il brano dei *Prolegomena* in cui si afferma che, poiché «la forza che è a disposizione dell'anima per lo sviluppo delle rappresentazioni» non è infinita, «allora dobbiamo attenderci che l'anima si sforzi di eseguire i processi di appercezione nel modo più efficiente possibile, e cioè con il dispendio di forza relativamente minimo ed il rendimento relativamente massimo»<sup>813</sup>. In ciò consiste, per l'appunto, il suddetto principio, il quale racchiude in sé un «principio di inerzia [*Beharrungsprincip*]» (consistente nel fatto che «la variazione che l'anima impartisce alle sue rappresentazioni alla comparsa di una nuova impressione è la più piccola possibile», così che l'anima tende a mantenersi il più possibile uguale a se stessa, ad esempio realizzando le variazioni più usuali) e un «principio di evoluzione», secondo il quale, non solo «l'anima non utilizza più forza di quanto necessario per un'appercezione», ma «tra una molteplicità di appercezioni dà la precedenza a quelle che eseguono una stessa prestazione con un minor dispendio di forza, oppure una prestazione maggiore con uno stesso dispendio di forza»<sup>814</sup>. L'unione dei due principi consiste dunque nel fatto che, se da un lato l'anima – non sprecando energie – tende a conservarsi uguale a se stessa, dall'altro – proprio nel risparmiare energie – si evolve.

Se adesso andiamo a prendere in esame le posizioni sostenute da Steinthal nella sua *Einleitung*, possiamo notare le forti affinità con le idee espresse da Avenarius. In primo luogo Steinthal si pone l'obiettivo di sviluppare una «psicologia razionale» che studi i «movimenti della coscienza» o, meglio, il «movimento delle rappresentazioni nella coscienza»<sup>815</sup>. La successione delle rappresentazioni è infatti determinata dal trasmettersi della coscienza – intesa come un'«energia dell'anima»<sup>816</sup> – da una rappresentazione all'altra. Ebbene, se cerchiamo le leggi (ovvero le «condizioni a partire dalle quali, conformemente all'esperienza, si verifica un determinato effetto»<sup>817</sup>) che regolano questa successione di rappresentazioni, possiamo notare che i rapporti tra queste rappresentazioni si lasciano ricondurre ad una «legge di inerzia [*Trägheitsgesetz*] psichica», in base alla quale, ad esempio, la coscienza si trasmette in modo più «semplice [*leicht*]» alle rappresentazioni usuali, piuttosto che a quelle inusuali<sup>818</sup>.

Anche per Steinthal quell'«energia dell'anima» che è la coscienza non è infinita. Anzi, nell'*Einleitung* si parla di una «ristrettezza [*Enge*] della coscienza»<sup>819</sup>, che limita il numero di rappresentazioni che possono essere pienamente coscienti in un determinato momento. Il contenuto rappresentato – in particolare quando consiste di «immagini», come nel caso «delle percezioni o del

<sup>813</sup> *Prolegomena*, p. 3.

<sup>814</sup> *Prolegomena*, pp. III-IV.

<sup>815</sup> H. Steinthal, *Einleitung in die Psychologie und Sprachwissenschaft*, Berlin, 1871 (d'ora in poi *Einleitung*), p. 78.

<sup>816</sup> *Einleitung*, p. 132.

<sup>817</sup> *Einleitung*, p. 187.

<sup>818</sup> Cfr. *Einleitung*, pp. 161-162.

<sup>819</sup> *Einleitung*, pp. 134 sgg.

ricordo di visioni [*Anschauung*]] – «riempie e grava sulla coscienza, limitandone le capacità»<sup>820</sup>. Ma proprio questa ristrettezza della coscienza fa sì che l'anima sviluppi nuove forme di rappresentazione, in cui il contenuto detiene un grado minore di coscienza o, meglio, rimane «inconscio», «oscillante»<sup>821</sup>. Diminuendo l'*intensità* della rappresentazione, può aumentare dunque l'*estensione* del numero di contenuti rappresentati, superando l'ostacolo costituito dalla limitatezza della coscienza. Ecco il motivo per cui «la maggior parte della nostra attività teoretica e pratica non si svolge in rappresentazioni cosce, ma oscillanti. Pensiamo infatti alla ristrettezza della coscienza. Come sarebbe possibile, in tale ristrettezza, lo svolgersi di un complesso processo di appercezione! Esso è possibile solo perché non si svolge affatto nella coscienza, ma in rappresentazioni oscillanti»<sup>822</sup>.

La possibilità di operare con rappresentazioni non pienamente cosce, e quindi «di minor peso»<sup>823</sup>, è il risultato dello sviluppo dell'uomo, il quale procede per l'appunto da uno stato animalesco, in cui si dispone solo delle gravose immagini della percezione, fino ad uno stato in cui la vita psichica si svolge per la maggior parte tramite concetti astratti, il cui contenuto è così difficilmente raffigurabile, proprio perché costituito da rappresentazioni che restano oscillanti, inconscie. Da ciò deriva che la differenza tra uomo e animale non deve esser cercata in un sovrappiù di energia psichica. Al contrario, «un uomo parlante può avere un minor contenuto psichico e una minore capacità di movimento psichico di un animale»<sup>824</sup>. Ciò che cambia è la «forma» di quel contenuto psichico, e con essa l'efficienza dei suoi movimenti. A parità di energia disponibile, ovvero di coscienza, l'anima umana svolge una prestazione maggiore, perché opera con un numero più elevato di contenuti psichici, grazie al fatto che essi sono di peso minore in quanto, per la maggior parte, inconsci.

Osservando le tesi di Steinthal ritroviamo quindi le due facce del principio della minima quantità di forza: il principio di inerzia che spinge l'anima verso rappresentazioni più leggere (*leicht*) perché più usuali; e il principio di evoluzione, che fa sì che essa operi con rappresentazioni dotate di un rapporto sempre migliore tra dispendio di forza e prestazione. Possiamo pertanto ipotizzare che proprio la lettura dell'*Einleitung* abbia fornito ad Avenarius lo spunto per la formulazione del principio della minima quantità di forza. Come poi quest'ultimo si distacchi dalla sua radice steinthaliana, andando ad acquistare un'estensione e una funzione peculiari all'interno della concezione di Avenarius, verrà mostrato in seguito.

---

<sup>820</sup> *Einleitung*, p. 439.

<sup>821</sup> *Einleitung*, pp. 101 sgg. e pp. 237. sgg.

<sup>822</sup> *Einleitung*, p. 237.

<sup>823</sup> *Einleitung*, p. 452.

<sup>824</sup> *Einleitung*, p. 359.

### 17.2.2 L'appercezione

Stabilito cosa afferma il principio della minima quantità di forza, possiamo passare ad osservare in che senso esso si presenta come il fulcro che regge l'intera visione dei processi conoscitivi delineata nei *Prolegomena*. Per far ciò basta mettere in evidenza che esso non si riferisce solo all'efficienza dell'anima nello svolgimento delle sue funzioni, ma definisce anche *quali sono* tali funzioni.

Per Avenarius le diverse attività dell'anima – dal riconoscimento degli oggetti alla comprensione concettuale – altro non sono che forme differenti di appercezione<sup>825</sup>, ovvero casi di «determinazione appercettiva di una rappresentazione (divenuta cosciente tramite la percezione o la riproduzione) per mezzo di quelle rappresentazioni che l'anima è in condizione di sviluppare, quali strumenti di determinazione, a partire dai residui di precedenti percezioni»<sup>826</sup>. Nell'appercezione l'anima agisce cioè «prendendo le rappresentazioni che le vengono offerte, e trasformando in esse ciò che è inusuale in un che di usuale»: «con l'aiuto delle associazioni» l'anima «riconduce il nuovo al vecchio, ciò che è straniero a ciò che è comune, lo sconosciuto al conosciuto, l'ignoto al noto, l'incompreso a ciò che – in quanto già compreso – costituisce un nostro possedimento spirituale»<sup>827</sup>. In questo modo «alla comparsa di una nuova rappresentazione il pensiero non ha bisogno di alcun rilevante impiego di forza, dato che pensa la nuova rappresentazione grazie a quelle già da tempo abituali»<sup>828</sup>. Ciò dimostra che «la radice del processo di appercezione teoretica» risiede proprio «nel principio del minor impiego di forza», così che «la tendenza ad appercepire non è nient'altro che la tendenza dell'anima al risparmio di forza»<sup>829</sup>. Dunque se tutte le attività dell'anima sono forme diverse di appercezione, e se l'appercezione discende dal risparmio di forze, allora l'attività dell'anima è determinata sotto ogni aspetto dal risparmio di forze.

Stabilito che il principio della minima quantità di forza determina quali sono le funzioni dell'anima, possiamo analizzare più nel dettaglio in che senso esso determini anche l'efficienza di quelle funzioni, ovvero il fatto che «l'anima si sforza di eseguire i processi di appercezione nel modo più efficiente possibile, e cioè con il dispendio di forza relativamente minimo ed il

---

<sup>825</sup> Sul rapporto tra le teorie dell'appercezione e la concezione dei processi conoscitivi propria del pensiero maturo di Avenarius cfr. *supra*, par. 11.2.2, pp. 156 sgg.

<sup>826</sup> *Prolegomena*, p. 3. Anche la definizione del risultato dell'appercezione come «determinazione del contenuto» colloca Avenarius accanto alla scuola herbartiana e a Steinthal, in contrapposizione con l'uso wundtiano del termine. Per Wundt, infatti, l'appercezione indicava l'ingresso di una rappresentazione nel *focus* dell'attenzione – il passaggio dal “*Blickfeld*” al “*Blickpunkt*” (cfr. *supra*, par. 7.3.3, p. 113) – ovvero un aumento essenzialmente “quantitativo” del grado di coscienza. Lo stesso Avenarius rimarca questa sua vicinanza ad Herbart e Steinthal e, rispettivamente, la distanza da Wundt in alcune bozze dell'opera che egli cercava di scrivere dopo il quadriennio '76-'79. Cfr. *Nachlass*, *Kasten* 8.

<sup>827</sup> *Prolegomena*, pp. 9-10.

<sup>828</sup> *Prolegomena*, p. 10.

<sup>829</sup> *Ibid.*

rendimento relativamente massimo»<sup>830</sup>. In particolare, dai *Prolegomena* emerge come l'efficienza della funzione appercettiva riguardi da un lato la *formazione* delle rappresentazioni che costituiscono il “possedimento dell'anima” e che servono ad appercepire, e dall'altro la *scelta* di quale delle suddette rappresentazioni deve essere adoperata per appercepire in un caso determinato.

Per quel che riguarda il primo aspetto, Avenarius scrive che «lo sviluppo di quelle rappresentazioni [derivanti da precedenti percezioni e che fungono da “strumenti di determinazione”] è una prestazione dell'anima [...] che richiede un determinato – quand'anche non esprimibile numericamente – dispendio di forza»<sup>831</sup>; dispendio che bisogna pertanto cercare di ridurre al minimo, sviluppando masse appercettive quanto più efficienti possibili, così da non aver bisogno di sviluppare ogni volta nuove rappresentazioni per appercepire.

Il secondo aspetto dell'efficienza dei processi appercettivi è invece rintracciabile laddove Avenarius si chiede «perché l'anima sceglie proprio questa rappresentazione, quando un'altra – presa di per sé – avrebbe potuto svolgere, forse anche meglio, lo stesso compito»<sup>832</sup>. La risposta è infatti che l'anima sceglie in base al principio della minore quantità di forza. Dunque, dal momento che «le reazioni abituali sono le più leggere»<sup>833</sup>, tra tutte quelle che potrebbero essere utilizzate per appercepire, l'anima tende ad adoperare le rappresentazioni più usuali.

### 17.2.3 Evoluzione ed esperienza pura

Abbiamo visto come la teoria della conoscenza delineata da Avenarius si fondi sul principio della minima quantità di forza, il quale definisce tanto la funzione fondamentale dell'anima, ovvero l'appercezione, quanto le modalità della sua applicazione. Adesso vogliamo osservare come questa impostazione del problema della conoscenza conduca da un lato ad una teoria filosofica dell'evoluzione, e dall'altro ad una teoria dell'esperienza pura (quale base delle teorie della problematizzazione e della comprensione). Naturalmente, considerato il carattere “preparatorio” degli studi contenuti nei *Prolegomena*, non possiamo aspettarci che “abbozzi” delle teorie in questione.

Per cercare tali teorie dobbiamo partire dall'analisi dell'«economia delle masse appercettive», ovvero dall'analisi di quel processo per cui esse tendono a limitarsi «a quelle rappresentazioni che sono sufficienti per l'appercezione»<sup>834</sup>. In particolare, «la tendenza dell'anima a ridurre la riproduzione di rappresentazioni eseguita con lo scopo di un'appercezione alla quantità relativamente minima» si manifesta in due forme: «nel bisogno di unità» che nasce dell'«avversione

<sup>830</sup> *Prolegomena*, p. 3.

<sup>831</sup> *Ibid.*

<sup>832</sup> *Prolegomena*, p. 7.

<sup>833</sup> *Ibid.*

<sup>834</sup> *Prolegomena*, p. 10.

verso il fare in due modi ciò che è eseguibile in uno»; e «nell'esigenza di evitare tutto il superfluo», quale conseguenza della «resistenza a mettere in moto dei mezzi che non servono al raggiungimento di un determinato scopo»<sup>835</sup>.

La conseguenza dello “sforzo” dell'anima di soddisfare la prima di queste condizioni dell'economicità delle masse apperceptive è dato dalla formazione dei concetti, grazie ai quali è possibile procedere al tipo di «appercezione teoretica del concepire [*Begreifens*]»<sup>836</sup>. Questa si distingue «dall'altra appercezione teoretica, quella del riconoscere» per ciò che segue: che anche se «entrambe hanno il compito di mutare un ignoto in un noto, comprendendo [*auffassen*] l'ignoto con il noto», «la percezione comprendente che contiene il noto» nel caso del riconoscere è «una particolarità», «una percezione singola», mentre nel caso del concepire è una «generalità» o, per l'appunto, «un concetto»<sup>837</sup>. «Nel primo caso – quello del riconoscere – non viene portato alcun contenuto contiguo o più ricco alla rappresentazione da comprendere; ciò accade invece nell'altro caso, nella determinazione del particolare tramite il generale», laddove, «grazie al concetto generale», si verifica «un aumento del contenuto della rappresentazione da comprendere senza aumento dell'impiego di forza»<sup>838</sup>. Questo arricchimento del contenuto è reso possibile dal fatto che nel concetto sono contenute più rappresentazioni, la cui attualizzazione non richiede più energia in quanto esse sono meno coscienti. Come scrive Avenarius, ricalcando fedelmente la lezione di Steinthal, «poiché la produzione della coscienza non è sconfinata, ma è limitata ad una certa misura, l'anima ha solo un mezzo per aumentare in modo indeterminato il numero delle rappresentazioni, e cioè comunicare alle rappresentazioni un'intensità sempre minore: essa pensa più rappresentazioni con una stessa quantità di coscienza nel momento in cui le pensa grazie ad una minore intensità di coscienza»<sup>839</sup>. Dunque, poiché «tra due rappresentazioni, cui corrisponde uno stesso impiego di forza, quella che soddisfa maggiormente il principio di efficienza è quella a cui è connessa [...] una prestazione maggiore»<sup>840</sup>, è chiaro che «il concepire» si presenta come «appercezione teoretica *par excellence*»<sup>841</sup>.

Pur avendo chiarito cosa caratterizza l'appercezione tramite concetti, e in che modo essa soddisfa il principio del minor dispendio di forza, non abbiamo ancora visto perché essa rappresenta al contempo una risposta al “bisogno di unità”. Ciò accade perché «il concetto generale non soddisfa solo il compito di non pensare una data rappresentazione di un oggetto senza un rilevante impiego

---

<sup>835</sup> *Prolegomena*, p. 11.

<sup>836</sup> *Prolegomena*, p. 14.

<sup>837</sup> *Ibid.*

<sup>838</sup> *Ibid.*

<sup>839</sup> *Prolegomena*, p. 15.

<sup>840</sup> *Prolegomena*, p. 13.

<sup>841</sup> *Prolegomena*, p. 14.

di forza e persino arricchendo il suo contenuto, ma estende anche la sua efficacia ad una vasta serie di rappresentazioni che sono uguali, o perlomeno di tipo simile, rispetto alla rappresentazione dell'oggetto in questione»<sup>842</sup>. È questa capacità del concetto di far sì che l'anima non debba avere “due modi” per fare “ciò che è eseguibile in uno”, riunendo in una sola massa appercettiva nota gli strumenti per comprendere più rappresentazioni ignote, che rende l'appercezione concettuale non solo l'appercezione *par excellence*, ma anche quella «*par preference*»<sup>843</sup>. Grazie alla sua generalità il concetto da un lato riunisce più rappresentazioni in un'unica massa appercettiva, e dall'altro riunisce gli oggetti che possono essere appercetti tramite quella stessa massa. Inoltre, «come le singole rappresentazioni trovano la loro unità nel concetto generale [...], così i concetti generali inferiori trovano a loro volta la loro unità in concetti più elevati e più generali. Al culmine si trovano perciò i concetti massimamente elevati e generali [...]. Così il principio della minima quantità di forza, essendo la radice dell'impulso a concepire, si mostra anche come radice della tensione verso l'unità in generale, e verso unità più elevate in particolare»<sup>844</sup>.

Il risultato di questa prima ricognizione è dunque che l'anima si evolve nella misura in cui sviluppa masse appercettive di sempre maggiore generalità, ovvero concetti sempre più elevati, perché questi permettono di riunire le rappresentazioni che costituiscono i “possedimenti” dell'anima, e dunque gli strumenti per comprendere i contenuti da appercipire, diminuendo il numero di masse appercettive di cui abbiamo bisogno per comprendere più oggetti di tipo diverso.

Oltre che dal “bisogno di unità”, la formazione delle masse appercettive è però determinata anche dall’“esigenza di evitare tutto il superfluo”. Avenarius scrive che «quanto più è carente la limitazione e la differenziazione di una massa di rappresentazioni [...], tanto più vengono pensate con essa anche rappresentazioni che non dovrebbero essere pensate affatto»<sup>845</sup>. In questo senso, se da un lato il principio della minima quantità di forza spinge l'anima a formare concetti sempre più generali, dall'altro lo stesso principio bilancia questa tendenza, facendo sì che l'anima stessa sviluppi concetti particolari, così da «ridurre la massa di rappresentazioni a quelle rappresentazioni che sono richieste per l'appercezione che si ha di mira»<sup>846</sup>.

In base al “bisogno di unità” e all’“esigenza di evitare tutto il superfluo” il pensiero umano si evolve dunque in due direzioni, da un lato «fino a un concetto, per così dire, assolutamente semplice» (laddove “semplice” va inteso nel senso di “tanto specializzato da non avere altri concetti sotto di lui”), e dall'altro «fino a un concetto, per così dire, assolutamente generale»<sup>847</sup>. A queste

---

<sup>842</sup> *Ibid.*

<sup>843</sup> *Ibid.*

<sup>844</sup> *Prolegomena*, pp. 18-19.

<sup>845</sup> *Prolegomena*, p. 11.

<sup>846</sup> *Ibid.*

<sup>847</sup> *Prolegomena*, p. 18. Ricordiamo che nella *Kritik* la spunta alla generalizzazione e alla specializzazione dei concetti

«due direzioni» dello sviluppo del pensiero umano si aggiunge però una «terza dimensione», conseguente anch'essa dall'«esigenza di evitare tutto il superfluo»; ovvero la dimensione determinata dal tendere verso l'«esperienza pura»<sup>848</sup>. Infatti «escludere dal pensiero di ciò che si dà tutto ciò che esso stesso non contiene significa non utilizzare per il suo pensiero più forza di quanta l'oggetto stesso non richieda»<sup>849</sup>.

Cercando di determinare le direttrici dello sviluppo del pensiero umano per assolvere al compito della teoria filosofica dell'evoluzione, si giunge così all'esperienza pura, e cioè alle teorie della problematizzazione e della comprensione, che devono stabilire il limite tra il pensiero “ingenuo” e quello “scientifico” o, meglio, quel limite la cui assenza rende ingenuo il pensiero ingenuo, e la cui presenza rende scientifico il pensiero scientifico. Infatti, se «i limiti del concepire ingenuo sono indeterminabili nella misura in cui il pensiero ingenuo utilizza per concepire indifferentemente tutto ciò che per esso vale come noto», «il concepire scientifico trova il proprio limite nell'esperienza pura, la sola che contenga ciò che è scientificamente noto»<sup>850</sup>.

Dalla nostra ricognizione emerge dunque che il principio della minima quantità di forza, nella misura in cui costituisce tanto il fondamento delle funzioni dell'anima quanto la condizione della loro efficienza, è ciò che determina le tre direzioni in cui si evolvono le nostre conoscenze: la maggiore generalità, la maggiore specificità e la maggiore conformità all'esperienza. In questo senso, il principio della minima quantità di forza è però anche alla base della teoria evolutiva della filosofia, nonché della teoria della problematizzazione e della teoria della comprensione.

## **17.3 La filosofia**

### **17.3.1 Il pensare il mondo secondo il principio della minima quantità di forza**

Dal momento che Avenarius si dedica alle teorie dell'evoluzione, della problematizzazione e della comprensione per chiarire i “principi stessi di tutto il comprendere e sapere, di tutto il darsi ed esperire”, così da venire a capo delle contraddizioni che da sempre affliggono la filosofia (quale pensiero della totalità dell'esistente), adesso che abbiamo stabilito che il bisogno dell'anima di adoperare al meglio le sue forze limitate conduce verso una progressiva specializzazione e generalizzazione dei concetti, nonché in direzione di una crescente limitazione delle nostre

---

era invece fondata sulla tendenza del sistema della conoscenze a contenere un “minimo di diversità”. Cfr. *supra*, par. 11.6.2, pp. 196 sgg.

<sup>848</sup> *Prolegomena*, p. 32.

<sup>849</sup> *Ibid.*

<sup>850</sup> *Prolegomena*, pp. 31-32.

conoscenze a quelle che si danno nell'esperienza, abbiamo gli strumenti per rivolgere nuovamente lo sguardo al problema costituito dalla filosofia.

L'espressione principale dell'evolversi del pensiero umano lungo le tre direttrici tracciate dal principio della minima quantità di forza è costituita dalle scienze. Difatti esse mirano in primo luogo esse mirano ad afferrare i fenomeni del loro campo di interesse sviluppando concetti sempre più specialistici e sempre più generali, così che «tutte le scienze [...] considerano concluso il loro compito da un lato quando la loro materia è stata scomposta concettualmente nelle sue componenti più semplici, e dall'altro quando da tale materia sono stati derivati quei concetti che abbracciano in modo più completo possibile l'insieme dei fenomeni»<sup>851</sup> studiati. Ed in secondo luogo, nel loro processo di concettualizzazione, le scienze tendono a limitare l'oggetto di indagine sempre più a ciò che è puramente empirico, a ciò che costituisce – per l'appunto – l'esperienza *scientifica*<sup>852</sup>.

Se le scienze particolari possono procedere in relativa autonomia lungo la strada che conduce ad una progressiva specializzazione dei concetti e verso una purificazione dei loro oggetti d'esperienza, lo stesso non si può dire per quel che riguarda il tentativo di sviluppare concetti sempre più generali. Pur avendo «tutte le scienze la tendenza ad organizzare il loro sapere in una completa unità, ovvero a concludere le loro formazioni concettuali con un concetto il più elevato possibile»<sup>853</sup>, nessuna di esse può raggiungere da sola questo obiettivo «perché i concetti più elevati, per loro natura, sono comuni a più campi, e rispettivamente perché l'oggetto di una scienza specialistica appartiene allo stesso tempo a molte altre scienze specialistiche»<sup>854</sup>. Per risolvere «il compito di trovare i concetti comuni più generali per i concetti generali che due o più scienze specialistiche hanno sviluppato autonomamente [...] non basta nessuno dei metodi delle scienze specialistiche in questione»<sup>855</sup>. Pertanto, nella misura in cui le scienze specialistiche, nella loro tendenza a sviluppare concetti generali, arrivano ad un punto in cui si scontrano contro il limite dovuto al loro essere “specialistiche”, si apre la strada ad un pensiero scientifico la cui peculiarità consiste proprio nel suo essere rivolto non a questo o a quel campo particolare, ma alla totalità dell'esistente; un pensiero scientifico il cui compito consiste nello sviluppare quei concetti dotati della massima generalità che sono comuni alle diverse scienze specialistiche. Questo pensiero scientifico è esattamente la filosofia, la quale «si distingue quindi dalle discipline empiriche non in quanto queste sono “scienze dell'esperienza”, ma in quanto queste sono “scienze specialistiche”»<sup>856</sup>.

Ma se la filosofia non è altro che il proseguimento e il completamento dell'attività delle scienze

---

<sup>851</sup> *Prolegomena*, p. 18.

<sup>852</sup> Cfr. *Prolegomena*, p. 28.

<sup>853</sup> *Zur Einführung*, p. 4.

<sup>854</sup> *Zur Einführung*, p. 7.

<sup>855</sup> *Zur Einführung*, p. 9.

<sup>856</sup> *Zur Einführung*, p. 8.

specialistiche<sup>857</sup>, e in particolare il frutto del loro tendere a comprendere la realtà con concetti sempre più generali, poiché questo tendere verso concetti generali delle scienze empiriche è un'espressione del principio della minima quantità di forza, allora tale principio è anche «la radice della filosofia»<sup>858</sup>, la quale può anche essere definita come «la tendenza a pensare la totalità di ciò che si dà nell'esperienza con il minimo impiego di forza», e rispettivamente come «il pensare il mondo conformemente al principio della minima quantità di forza»<sup>859</sup>.

Abbiamo quindi stabilito che la limitatezza dei metodi delle scienze specialistiche le porta a doversi affidare alla filosofia, quando si tratta di dover sviluppare quei concetti tanto generali da abbracciare più campi di ricerca. Adesso la domanda diviene: «quale procedimento metodico deve adoperare la filosofia se vuole affrontare il suo oggetto – che in breve può essere chiamato: totalità logica dell'esistente – attraverso un concetto che nasca dall'esperienza pura»<sup>860</sup>?

Prima che si possa unire più concetti in uno di estensione maggiore, bisogna assicurarsi che il loro contenuto sia effettivamente empirico. Pertanto «il primo compito che si pone alla filosofia è quello dell'ottenimento dell'esperienza pura»<sup>861</sup>. Per raggiungere questo obiettivo non basta il metodo che solitamente «appare come quello che conduce alla purificazione dell'esperienza», ovvero «la critica»: «senza dubbio essa è indispensabile; ma solo come preparazione»<sup>862</sup>. In particolare c'è bisogno di «un ulteriore procedimento che completi l'analisi critica [...] utilizzando in positivo i suoi risultati negativi. Questo procedimento aggiuntivo non può essere altro che il completamento della purificazione, ma questo completamento non consiste in altro se non nell'eliminazione di tutto ciò che lo sviluppo del pensiero ha evidenziato essere una mescolanza rispetto all'esperienza»<sup>863</sup>. Il primo metodo della filosofia è dunque «il metodo dell'eliminazione»<sup>864</sup>. In realtà esso non costituisce una peculiarità della filosofia, dato che anche le altre scienze tendono all'esperienza pura e devono eliminare tutte le mescolanze non puramente empiriche dai loro concetti. Dunque, dato che «la filosofia non si distingue dalle ricerche specialistiche attraverso questa purificazione, ma esclusivamente attraverso il suo oggetto, la totalità concettuale dell'esistente»<sup>865</sup>, allora essa «non è altro che l'atto del riunire in uno i concetti empirici, trovati dalle

---

<sup>857</sup> Si noti come questa concezione della filosofia avvicini profondamente Avenarius alle istanze del positivismo. L'idea che l'unica vera conoscenza è quella empiricamente fondata propria delle scienze (ragion per cui la filosofia non deve interessarsi di problemi metafisici, ma si deve preoccupare di fornire alle scienze quella visione d'insieme che esse, da sole, non sono capaci di darsi) è infatti anche l'idea che è alla base delle diverse declinazioni del positivismo, a partire da quello comtiano.

<sup>858</sup> *Prolegomena*, p. 17.

<sup>859</sup> *Prolegomena*, p. 21.

<sup>860</sup> *Prolegomena*, p. 33.

<sup>861</sup> *Prolegomena*, p. 39.

<sup>862</sup> *Ibid.*

<sup>863</sup> *Prolegomena*, p. 40.

<sup>864</sup> *Ibid.*

<sup>865</sup> *Prolegomena*, p. 41.

scienze specialistiche e purificati anche grazie a lei, e l'applicazione di questo unico concetto alla totalità dell'esistente», ragion per cui «in definitiva il metodo della filosofia non può essere altro se non il processo psicologico in cui consiste tutto il riunire e il concepire»<sup>866</sup>.

Stabilito dunque che la filosofia ha il compito di eliminare i contenuti non empirici e, più specificamente, di riunire i concetti delle scienze specialistiche fino a raggiungere dei concetti quanto più puri e generali possibile, nel prosieguo dei *Prolegomena* Avenarius si dedica a mettere in pratica tali metodi, nel tentativo di purificare e mettere insieme i concetti delle scienze.

### 17.3.2 Movimento e sensazione

In primo luogo, se la filosofia subentra là dove le scienze si arrestano, essa deve cominciare col «chiedere alle scienze naturali quale sia il concetto più generale di ciò che esse osservano in quanto dato attraverso l'esperienza o attraverso deduzioni dall'esperienza»<sup>867</sup>. Ebbene, la risposta delle scienze è che esse «determinano tutto l'esistente come atomi di materia, mossi attraverso forze, e agenti con necessità l'uno sull'altro»<sup>868</sup>. Pertanto la filosofia deve «provare cos'è esperienza pura e cos'è mescolanza, nel materiale di questa risposta, e – nel mentre che elimina ciò che è mescolato – essa deve riunire ciò che eventualmente è da conservare, e rispettivamente da aggiungere, in vista dello scopo di produrre un concetto il più elevato possibile»<sup>869</sup>.

Avenarius comincia ad analizzare il suddetto concetto proprio delle scienze naturali mettendo in discussione le nozioni di “forza” e “necessità” in esso contenute<sup>870</sup>. In particolare, poiché «nessuna osservazione della cosa in movimento per quanto precisa ci consente di percepire la forza», e poiché «come non esperiamo la forza come movente, così non esperiamo nemmeno la necessità di un movimento»<sup>871</sup>, allora l'una e l'altra devono essere eliminate dal nostro pensare del mondo; così che il contenuto del concetto delle scienze naturali si restringe alla sostanza (gli atomi) in movimento. Questa sostanza non si presenta però come un concetto in grado di esaurire l'interesse della realtà, perché v'è qualcosa che non si lascia ridurre alla sostanza in movimento, ovvero le sensazioni.

Secondo Avenarius, infatti, se analizziamo l'esperienza, ci accorgiamo che movimento e sensazione non derivano l'una dall'altro, né possono essere ricondotti l'una all'altro. Secondo il concetto comune di essa, «la percezione consiste in ciò, che in un determinato tipo di sostanza (il cervello), attraverso la trasmissione di un movimento (lo stimolo) e grazie all'azione di altre condizioni materiali (per esempio il sangue), viene prodotta una sensazione. Ma – a prescindere dal

---

<sup>866</sup> *Prolegomena*, p. 42.

<sup>867</sup> *Prolegomena*, p. 44.

<sup>868</sup> *Ibid.*

<sup>869</sup> *Ibid.*

<sup>870</sup> Cfr. *supra*, par. 3.2.2, pp. 50 sgg.

<sup>871</sup> *Prolegomena*, p. 45.

fatto che questa produzione stessa non viene mai esperita – affinché questa esperienza si costituisca come qualcosa di effettivamente esistente in ogni sua parte, vi sarebbe bisogno quanto meno della prova empirica che la sensazione che viene risvegliata in quella sostanza [ovvero nel cervello] attraverso la trasmissione di un movimento non fosse in qualche modo già presente da prima in tale sostanza, in modo che la sua comparsa non possa essere spiegata altrimenti se non attraverso un atto di creazione da parte del movimento subentrato. [...] Ma nessuna esperienza ha prodotto o può produrre questa prova; anzi, lo stato di assoluta assenza di sensazione di quella sostanza che in seguito si presenta come senziante è solo ipotetico. E questa ipotesi complica e confonde la nostra comprensione invece di semplificarla e rischiararla»<sup>872</sup>. Pertanto, «poiché la sensazione come prodotto del movimento non viene in alcun modo effettivamente esperita [...] allora non resta che assumerla come una proprietà della sostanza in questione, e asserire con ciò l'esistenza di una sostanza senziante»<sup>873</sup>. Eliminando l'idea della produzione della sensazione da parte del movimento, il quadro che resta vuole «che il movimento si propaghi di sostanza in sostanza fino alla sostanza senziante, e che questa – insieme al suo stato di movimento – modifichi anche il suo stato senziante»<sup>874</sup>.

Il risultato di questa prima ricognizione portata avanti da Avenarius nel tentativo di eliminare le mescolanze dal pensiero di mondo e di riunire le componenti restanti in concetti dalla massima generalità possibile è dunque che il mondo è costituito di una sostanza in movimento da una parte e di una sostanza che è capace anche di sensazioni dall'altra. «Il bisogno di pensare la totalità dell'esistente con il minor impiego di forza» ci spinge però a generalizzare, attribuendo «la sensazione alle proprietà della sostanza in generale», forti del fatto «che le sostanze che crediamo di afferrare veramente, ovvero noi stessi, sono fornite di sensazioni, laddove invece non conosciamo nessuna sostanza di cui sappiamo per esperienza che sia priva di sensazioni»<sup>875</sup>. Così facendo resta quel pensiero per cui il mondo è costituito di sostanza capace di movimento e sensazione.

Ad ogni modo, «per quanto possa essere grande l'alleggerimento offerto al pensiero grazie alla visione del mondo per cui in esso non vi sono altro che atomi mossi o coscienti, o sostanze il cui esterno è determinato dal movimento e il cui interno è determinato dalla sensazione, grazie al rafforzarsi della coscienza che anche in questa concezione è ancor sempre presente un momento non derivante dall'esperienza, il pensiero sarà necessariamente condotto dal bisogno di esperienza pura a sottoporre nuovamente questa concezione del mondo a una revisione, con la tendenza ad escludere questo elemento estraneo»<sup>876</sup>. In particolare, l'elemento di disturbo che è ancora mescolato

---

<sup>872</sup> *Prolegomena*, pp. 47-48.

<sup>873</sup> *Prolegomena*, p. 49.

<sup>874</sup> *Ibid.*

<sup>875</sup> *Prolegomena*, p. 50.

<sup>876</sup> *Prolegomena*, pp. 50-51.

all'interno della suddetta visione del mondo è la sostanza, «alla cui eliminazione lo sviluppo del pensare il mondo non può più sottrarsi a lungo»<sup>877</sup>. La sostanza, infatti, «non è altro che l'*ideale* punto di quiete assoluta a cui vengono riferite le variazioni e che deve essere pensato per poter pensare, in assoluto, le variazioni»<sup>878</sup>. Se questa sua «necessaria funzione psicologica» fa sì che non si possa parlare di una sua «eliminazione dal nostro pensiero», ciò non toglie comunque che la sostanza, in quanto *ideale*, debba andare incontro all'«eliminazione da ciò che è pensato come realmente esistente»<sup>879</sup>.

Al termine di questo processo di eliminazione, rimangono dunque soltanto il movimento e la sensazione, pertanto sono queste le componenti di quel concetto massimamente generale di mondo che la filosofia ha il compito di sviluppare. In particolare, Avenarius specifica che «con “movimento” non si intende il mero cambiamento di luogo, ma quel movimento che le scienze della natura attribuiscono, quale oscillazione, ai loro atomi, anche quando questi non sono coinvolti in ulteriori movimenti trasmettentesi»<sup>880</sup>. Ebbene, poiché in tale movimento «non può essere dato un nuovo *contenuto* dell'esistente, dato che a noi si offrono solo le sensazioni per determinare il contenuto dell'esistente», allora «sarà meglio determinare il movimento come forma dell'essere, in opposizione alla sensazione, che viene pensata come contenuto di tutto l'essere»<sup>881</sup>.

La stessa conclusione viene ribadita anche nell'articolo sui rapporti tra psicologia e filosofia, in cui Avenarius scrive: «Il nostro organismo reagisce ai movimenti con le sensazioni. Movimento e sensazione sono pertanto le determinazioni più significative che l'osservazione psicologica offre» alla filosofia per rispondere alla sua domanda o, meglio, per rispondere alle diverse domande che essa si pone nel corso della sua evoluzione<sup>882</sup> e che abbiamo riassunto in apertura di capitolo. Pertanto, a seconda che la domanda sia 1) “com'è fatto il mondo”, 2) “com'è determinato il mondo dal punto di vista del contenuto”, o 3) “come viene pensato il mondo”<sup>883</sup>, la filosofia (su indicazione della psicologia) deve assumere che movimento e sensazione sono: 1) «la determinazione del reale contenuto del mondo»; 2) «parti della conoscenza [*Erkenntnisstücke*]»; o 3) «rappresentazioni attraverso cui il mondo viene pensato»<sup>884</sup>. Ma se la psicologia finisce col suggerire alla filosofia le sue risposte, allora si viene a verificare uno mutamento di posizioni in quel sistema delle scienze in cui la filosofia è il centro attorno a cui ruotano come satelliti le scienze particolari. Infatti, come scrive Avenarius, «la psicologia ha compiuto l'ultimo passo, ed ha preso il suo posto al centro stesso

---

<sup>877</sup> *Prolegomena*, p. 51.

<sup>878</sup> *Prolegomena*, pp. 55-56. Il corsivo è mio.

<sup>879</sup> *Prolegomena*, p. 56.

<sup>880</sup> *Prolegomena*, p. 60.

<sup>881</sup> *Ibid.* Il corsivo è mio.

<sup>882</sup> *Über die Stellung*, p. 487.

<sup>883</sup> Cfr. *supra*, par. 17.1.1, pp. 287 sgg.

<sup>884</sup> *Über die Stellung*, p. 487.

del nostro ideale cerchio delle scienze», collocandosi cioè allo stesso posto della filosofia<sup>885</sup>.

Riassumendo le concezioni portate avanti da Avenarius nel quadriennio '76-'79, possiamo innanzitutto osservare come anche in questa fase il suo pensiero disegni un arco circolare. Egli parte dall'assunto che la filosofia si deve occupare del tutto, ma che per risolvere le contraddizioni esistenti in tale pensiero del tutto bisogna occuparsi del problema del funzionamento della psiche umana, in particolare nell'esercizio delle sue funzioni conoscitive. La ricerca del modo in cui conosciamo, sviluppata attorno all'asse costituito dal principio della minima quantità di forza, conduce però nuovamente alla filosofia, in quanto pensiero massimamente rispondente all'esigenza del risparmio. Il risultato di questo percorso è il raggiungimento di quel concetto di mondo massimamente generale cercato sin dall'inizio e ottenuto grazie all'acquisita consapevolezza dell'essenza della filosofia quale pensiero del mondo conforme al principio della minima grandezza di forza. Tale concetto di mondo afferma che la totalità dell'esistente, dal punto di vista del contenuto, è “sensazione”, mentre dal punto di vista della forma è “movimento”.

Per quanto possa risultare oscuro il significato e l'utilità di un siffatto concetto di mondo, quel che ci interessa non è tanto giudicare il risultato cui giunge Avenarius in questa fase, quanto il percorso che conduce ad esso, perché sono i mutamenti a cui va incontro quel percorso negli anni di riflessione filosofica che Avenarius intraprende a partire dal 1879 che fanno sì che il suo pensiero si trasformi, dando infine vita all'elaborato sistema empiriocritico.

---

<sup>885</sup> *Ibid.*

## 18. L'analisi quantitativa della conoscenza

### 18.1 Il principio della minima quantità di forza tra fisica, fisiologia e psicologia

#### 18.1.1 Possibilità e limiti di una psicologia non fisiologica

Dal momento che il paragrafo appena concluso ci ha permesso di identificare nel principio della minima quantità di forza il fulcro di tutta la teoria delle funzioni conoscitive (e con ciò anche dell'idea di filosofia) sostenuta da Avenarius nelle fasi iniziali del suo percorso intellettuale, per ricostruire come mutino le sue posizioni nel decennio di elaborazione della *Kritik* bisogna partire proprio dal lavoro di approfondimento e ripensamento di tale principio. Prima di far ciò dobbiamo però analizzare più a fondo il significato del principio della minima quantità di forza, così da portare alla luce quelle ambiguità che esso presentava nelle opere del '76-'79, ambiguità sulla cui risoluzione si gioca la definizione del sistema di pensiero empiriocritico.

Il primo nodo da sciogliere riguarda l'ambito di pertinenza del principio della minima quantità di forza. Non è chiaro, infatti, se quando parliamo di tale principio bisogna intenderlo come un principio *psicologico* (che regolerebbe o descriverebbe i rapporti tra rappresentazioni), oppure come un principio *fisiologico* (visto che la “forza” di cui parla Avenarius deve essere intesa «in senso fisiologico»<sup>886</sup>), o ancora come un principio *psicofisiologico*, che si collocherebbe a cavallo tra i campi sopracitati. In ognuno di questi casi resterebbe inoltre da chiarire come si devono intendere i rapporti tra la psiche e il substrato fisico costituito dall'organismo, tra l'attività rappresentativa e quella cerebrale.

Cercare una risposta a queste domande nei *Prolegomena* e negli articoli coevi non è semplice. Certo è che Avenarius tende a parlare quasi esclusivamente di coscienza, di rappresentazioni, e dei rapporti tra queste, così da suggerire che il suddetto principio debba essere inteso in senso psicologico. Ciò non toglie, però, che alcuni passi delle stesse opere lascino intravedere come già in questa fase Avenarius credesse in una forte, se non completa, dipendenza dell'attività psichica dal substrato fisiologico.

Andando ad analizzare i brani più utili per definire la concezione avenariusiana delle relazioni psicofisiche, possiamo cominciare da un passo dei *Prolegomena* in cui si afferma che l'appercezione

---

<sup>886</sup> *Prolegomena*, p. 3.

è «connessa a numerose condizioni psicologiche e fisiologiche»<sup>887</sup>. Possiamo quindi notare che se da un lato si rileva l'influenza delle condizioni fisiologiche, dall'altro queste compaiono *accanto* a quelle psicologiche. Sulla stessa linea si colloca anche la differenziazione tra le «appercezioni maggiormente determinate in senso fisiologico»<sup>888</sup>, che si basano cioè sull'abitudine, e le appercezioni maggiormente «determinate dal versante psicologico», in cui «l'abitudine non vale più come misura della validità dei concetti» e «il pensiero, per prevenire uno spreco di forza, cerca una nuova rappresentazione in cui possa trovare pace tramite un momentaneo sforzo ulteriore»<sup>889</sup>.

Se dai passi suddetti sembra che le condizioni fisiologiche affianchino ed integrino altre condizioni di stampo prettamente psicologico, in altri passi delle stesse opere il sostrato fisico non sembra *collaborare* alla determinazione dei fenomeni rappresentativi, ma appare piuttosto come *la* condizione dell'attività psichica in generale. Si veda ad esempio il brano di *Zur Einführung* in cui si afferma che l'evoluzione della psiche conformemente al principio della minima quantità di forza «non è solo una necessità logica, ma anche psicologica o, se si preferisce, *fisiologica*»<sup>890</sup>. In tale passo sembra farsi spazio l'idea che il principio su cui si basano le idee di Avenarius discenda in ultima istanza da rapporti tra *forze* interne all'organismo, rapporti la cui “necessità fisiologica” si rifletterebbe poi sul versante psicologico e logico, determinando l'evoluzione delle conoscenze umane. Un altro esempio in tal senso è costituito dal passo dell'articolo *Über die Stellung der Psychologie zur Philosophie* in cui Avenarius specifica: «quando parlo di psicologia la intendo sempre nella sua relazione con la fisiologia, una relazione che sembra destinata ad essere tanto naturale ed intima [*innig*] tanto quanto è intima e naturale la relazione tra lo spirito e il corpo»<sup>891</sup>. Ma ancor più significativo è un passo del terzo articolo, quello sulla “filosofia scientifica”, in cui Avenarius si difende dalle critiche mosse da Hermann Ulrich a *Zur Einführung* dicendo che a «un articolo introduttivo» come il suo – che ha il solo compito «di sviluppare le considerazioni generali e di porre il compito della rivista» – non si può chiedere di contenere già «una critica dell'esperienza, una teoria del comprendere e per finire una fisiologia dell'intelletto umano»<sup>892</sup>. Dunque anche se il passo rinvia tali ricerche a lavori a venire, dimostra comunque che Avenarius avesse già in mente la possibilità e la necessità di elaborare una *fisiologia dell'intelletto*, ovvero uno studio delle condizioni fisiologiche che sono alla base della nostra attività psichica.

A ben guardare la posizione o, meglio, la non-posizione espressa da Avenarius nelle sue prime opere (per cui egli da un lato evita di spiegare se e quanto lo psichico è condizionato dal fisico, e

---

<sup>887</sup> *Ibid.*

<sup>888</sup> *Prolegomena*, p. 7.

<sup>889</sup> *Prolegomena*, pp. 26-27.

<sup>890</sup> *Zur Einführung*, p. 4.

<sup>891</sup> *Über die Stellung*, p. 481.

<sup>892</sup> *Wissenschaftliche Philosophie*, I, pp. 578-579.

dall'altro limita il discorso al versante psicologico) sembra ricalcare quella mantenuta da Steinthal nella sua *Einleitung*. Quest'ultimo si attiene infatti all'idea che stabilire «in che misura le fibre cerebrali possano contribuire [a determinare l'incedere delle serie psichiche], o [stabilire] se tutte le leggi della successione delle rappresentazioni che qui designiamo come leggi delle reazioni dell'anima non siano forse mere leggi della simpatia o della conduzione dei fasci cerebrali, per le nostre questioni è del tutto indifferente»<sup>893</sup>. Per Steinthal uno psicologo può ignorare la fisiologia del cervello tanto quanto «il chimico può conoscere chimicamente i gas espirati da un uomo, il suo alito, senza comprendere niente della funzione della respirazione dal punto di vista fisiologico»; semmai è il fisiologo del cervello che deve conoscere l'attività psichica, così come «il fisiologo della respirazione» deve conoscere «le sostanze che vengono espirate»<sup>894</sup>. Con tale similitudine Steinthal intende affermare che chi si occupa di studiare il *prodotto* di una determinata attività fisiologica può analizzarlo indipendentemente dal processo di cui esso è il risultato, mentre chi studia l'attività fisiologica, dovendo comprendere a cosa essa conduce, deve conoscere anche i prodotti che da questa derivano. Si spiega così come fosse possibile per Steinthal scrivere un'intera opera di psicologia – qual è l'*Einleitung* – senza occuparsi dell'attività del substrato fisico-cerebrale della vita psichica: «La nostra psicologia – egli dice – è il necessario lavoro preliminare per una fisiologia del cervello»<sup>895</sup>, per cui, non solo non c'è bisogno della fisiologia per sviluppare una psicologia compiuta, ma anzi è la psicologia che deve precedere e spianare la strada alla fisiologia, indagando i fenomeni rappresentativi che quest'ultima avrà poi il compito di ricondurre ai rispettivi fenomeni cerebrali.

Questa relativa indipendenza della psicologia dalla fisiologia non deriva quindi da una presunta relativa indipendenza dell'attività psichica dal substrato fisiologico. Anzi, in diversi passi dell'*Einleitung*, sembra farsi spazio l'idea che la prima dipenda quasi interamente da quest'ultimo, anche se Steinthal non si sbilancia mai sostenendo apertamente questa tesi, proprio perché, quand'anche essa fosse corretta, non inficerebbe comunque la possibilità di una psicologia indipendente dalla fisiologia. Così, mentre in un passo Steinthal si avvicina all'idea che «l'anima in effetti è solo materia cerebrale»<sup>896</sup>, in un altro, dopo essersi domandato se «tutte le associazioni [di rappresentazioni] poggiano sulla conduzione [dell'energia]» e se «le rappresentazioni oscillanti che danno il via a un movimento sono eccitazioni del midollo spinale», egli si risponde che in fondo «per noi è indifferente»<sup>897</sup>.

Il passo appena citato viene riportato con grande evidenza anche da Avenarius nel quaderno che

<sup>893</sup> *Einleitung*, pp. 183-184.

<sup>894</sup> *Einleitung*, p. 473.

<sup>895</sup> *Ibid.*

<sup>896</sup> *Einleitung*, p. 189.

<sup>897</sup> *Einleitung*, p. 277.

compendia l'opera di Steinthal, corredato di una annotazione laterale in cui egli scrive: l'autore dell'*Einleitung* in queste righe «si avvicina straordinariamente alle mie teorie»<sup>898</sup>. La vicinanza è certamente data dalla porta lasciata aperta da Steinthal alla possibilità che ogni occorrenza psichica abbia il suo fondamento in un fenomeno cerebrale. Ciò nonostante, anche la possibilità di sospendere il giudizio sulla questione dei rapporti tra fisico e psichico, per dedicarsi esclusivamente alla descrizione del versante psicologico e dei rapporti tra le rappresentazioni, sembra essere un punto di contatto tra i due autori. Interpretando l'atteggiamento tenuto da Avenarius nelle sue prime opere sulla scorta di quello di Steinthal possiamo infatti spiegarci perché in quelle pagine egli parli di rappresentazioni e di coscienza ma non di quel substrato cerebrale che tanta parte ha nella *Kritik*, senza bisogno di attribuire necessariamente tale scelta ad una diversa concezione dei rapporti tra psiche e cervello che Avenarius avrebbe avuto all'inizio del suo percorso intellettuale. Se si può parlare di una diversità di posizioni tra le due fasi del pensiero di Avenarius, essa può riguardare solo la possibilità di *descrivere* l'attività psichica *indipendentemente* dal suo substrato fisico e/o *prima* di aver chiarito il funzionamento del cervello, ma non riguarda mai la possibilità di un'*effettiva indipendenza* di questa attività psichica dai processi cerebrali. All'inizio delle sue ricerche Avenarius riterrebbe cioè, con Steinthal, che lo psicologo possa dedicarsi ad osservare come procedono le serie di rappresentazioni, cercando eventuali ricorrenze e regolarità empiriche presenti in esse, senza preoccuparsi di stabilire immediatamente in che modo tali serie dipendono dal cervello; fermo restando, però, che tale dipendenza è un fatto, e che altre discipline hanno il compito e la possibilità di indagarlo.

### 18.1.2 Minima quantità di forza e legge di inerzia

Cercando una risposta alla domanda su come bisogna intendere il principio della minima quantità di forza – se come principio psicologico, fisiologico o psicofisiologico – siamo arrivati a chiarire come anche nella prima fase del suo pensiero Avenarius ritenga l'attività psichica saldamente connessa a quella cerebrale, seppur con la differenza che egli sembra ammettere la possibilità di osservare e descrivere la prima anche indipendentemente dall'analisi fisiologica della seconda. Con ciò non abbiamo però risposto alla suddetta domanda, per cui adesso dobbiamo chiederci nuovamente quale sia l'ambito di pertinenza del principio della minima quantità di forza. Per risolvere tale questione può essere utile gettare uno sguardo alla serie di appunti di Avenarius che è temporalmente più vicina alla stesura delle sue prime opere, tanto da collocarsi a cavallo tra la pubblicazione della prima e dell'ultima parte dell'articolo *In Sachen der wissenschaftlichen Philosophie* sui «Vierteljahrsschrift». Si tratta di una serie di pagine datate 1878, le quali – stando

---

<sup>898</sup> *Nachlass, Kasten 4.*

all'intestazione – costituiscono le bozze di uno scritto intitolato *Über Begreifen und Nicht-Begreifen, Erklären und Erkennen, Verständniss, Nicht-Verständniss und Missverständniss: Ein Versuch zur Entwicklungstheorie der Philosophie, bzw. zur Problematisations- und Comprehensionstheorie*. Come si vede, coerentemente con quanto anticipato negli articoli pubblicati, Avenarius stava lavorando alla messa in atto del suo progetto di sviluppare una teoria dell'evoluzione della filosofia, una teoria della problematizzazione ed una teoria della comprensione. Il contenuto di queste bozze non deve essere quindi considerato come una tappa dell'opera di ripensamento delle idee espresse da Avenarius nelle sue prime opere, quanto piuttosto come un altro tassello del progetto filosofico che tali opere andavano delineando, utile a precisare il senso delle idee in esse presentate, e con ciò anche il senso del principio della minima quantità di forza.

Come nelle pubblicazioni coeve, Avenarius intende analizzare il fenomeno dell'appercezione, in particolare per determinare «le *proprietà* grazie alle quali [la rappresentazione da appercepire] *P* richiama una rappresentazione *P* per l'appercezione», ovvero, «per dirla fisiologicamente», le proprietà «grazie alle quali le rappresentazioni in generale diventano “stimoli centrali” per altre rappresentazioni», oppure, «per dirla psicologicamente», le proprietà «grazie alle quali le rappresentazioni “riproducono” altre rappresentazioni»<sup>899</sup>. Come possiamo notare, anche in questo passo emerge una concezione parallelistica del rapporto tra psichico e fisico, consistente nel fatto che uno stesso processo può essere descritto o in termini fisiologici, e cioè a partire dal trasmettersi degli stimoli all'interno del cervello, o in termini psicologici, facendo invece riferimento al fenomeno per cui le rappresentazioni sono in grado di richiamare altre rappresentazioni. Ad ogni modo, quale che sia il versante da cui si vuole descrivere i processi appercettivi, il problema con cui si deve confrontare lo studioso è quello di cercare le “proprietà” – o sarebbe meglio dire le “condizioni” – da cui dipendono tali processi, così da pervenire alle leggi che regolano la successione tra le rappresentazioni.

Innanzitutto Avenarius rileva che «negli ultimi tempi sembra trovare unanime riconoscimento la riduzione delle diverse leggi di associazione a due», ovvero, rifacendosi alla formulazione di Wundt: quella per cui «ogni rappresentazione è portata a richiamare nella coscienza una a lei *simile*» e quella per cui «una rappresentazione si associa con particolare facilità con quelle con cui è stata *spesso* collegata, vuoi per coesistenza spaziale, vuoi per la successione regolare in una serie temporale»<sup>900</sup>. Avenarius ritiene però possibile operare un'ulteriore riduzione: «tutte le leggi di

---

<sup>899</sup> *Nachlass, Kasten 8*.

<sup>900</sup> W. Wundt, *Grundzüge der physiologische Psychologie*, Leipzig, 1874, pp. 788 sgg., citato in *Nachlass, Kasten 8*. Nello stesso passo, tra i sostenitori della riducibilità di tutte le leggi di associazione delle rappresentazioni a due, viene citato anche W. Windelband, *Über den Einfluss des Willens auf den Denken*, Leipzig, 1878, p. 272.

associazione» si lascerebbero infatti riunire in un'unica formula, secondo la quale «[la rappresentazione da appercepire]  $\Pi$  diviene “stimolo centrale” per quella rappresentazione a cui (fisiologicamente) l'eccitazione o (psicologicamente) la coscienza si trasmette più facilmente [leichtsten]»<sup>901</sup>. Ma dire che viene richiamata la rappresentazione cui l'eccitazione o la coscienza si trasmette più facilmente corrisponde ad affermare che viene richiamata la rappresentazione più usuale, perché «la facilità è una funzione dell'“abitudine”» o, più precisamente, «della frequenza dell'eccitazione»<sup>902</sup>.

«Il principio generale dell'associazione così ottenuto» può essere pertanto descritto dal punto di vista psicologico come «principio della più facile trasmissione di coscienza», mentre dal punto di vista fisiologico esso si presenta come «principio dell'eccitazione più frequente»<sup>903</sup>. Ad ogni modo, quel che ci interessa è che per Avenarius tale “principio generale dell'associazione” costituisce a sua volta «un caso particolare dell'ancor più generale principio della minima quantità di forza, dato che le trasmissioni più facili sono quelle che avvengono lungo i canali dotati di minore resistenza, cioè lungo i canali che presuppongono la minore grandezza di variazione all'interno dell'organismo psicofisico reagente»<sup>904</sup>.

Per rispondere alla domanda da cui eravamo partiti, sembrerebbe dunque che per Avenarius il principio della minima quantità di forza sia, a tutti gli effetti, un principio psicofisiologico, riscontrabile cioè tanto in ambito psichico, quando si osserva la successione delle rappresentazioni, quanto in ambito fisiologico, quando si segue la conduzione dell'eccitazione lungo i nervi. Questo modo di intendere detto principio non è però accompagnato da una spiegazione del modo in cui si rapportano psiche e cervello, per cui non è possibile chiarire in che misura la sua riscontrabilità in ambito psichico possa o debba essere considerata una manifestazione secondaria, un mero fenomeno d'accompagnamento dei rapporti che si vengono a determinare in ambito fisiologico.

Anche assumendo che il principio della minima quantità di forza risieda fondamentalmente nell'attività dell'organismo, bisogna comunque chiarire se esso è dovuto al modo in cui *ogni* energia, e quindi *anche* quella cerebrale, si trasmette nel mondo *fisico*, oppure se esso è un principio esclusivamente *fisiologico*, fondato cioè sulle peculiarità dell'*organismo vivente*. Per sciogliere questo interrogativo bisogna leggere quanto scritto da Avenarius nel prosieguo dei suoi appunti: «Anche senza occuparci del rapporto tra il principio della minima quantità di forza – o, secondo l'espressione gaussiana, del minimo sforzo<sup>905</sup> – e la cosiddetta legge di inerzia [*Trägheitsgesetz*], non

---

<sup>901</sup> *Nachlass, Kasten 8.*

<sup>902</sup> *Ibid.*

<sup>903</sup> *Ibid.*

<sup>904</sup> *Ibid.*

<sup>905</sup> Più volte nei suoi appunti Avenarius mette in relazione il principio della minima quantità di forza e quello del minimo sforzo (*kleinste Zwang*) formulato dal celebre fisico tedesco (cfr. *Nachlass, Kästen 3 e 10*). Secondo la

posso esimermi dal sottolineare il fatto che una precisa osservazione psicologica ha già permesso di richiamare l'attenzione sulla relazione dell'associazione con la legge di inerzia – un fatto che mi è saltato agli occhi per la prima volta proprio in occasione di queste ricerche, che mi hanno obbligato a gettare uno sguardo rinnovato sulla teoria associativa di Steinthal. Grazie all'osservazione della trasmissione associativa della coscienza, Steinthal non solo trova nell'abitudine e nell'esercizio “l'unica causa dell'associazione”<sup>906</sup>, ma – grazie all'indagine di particolari rapporti di facilità che si presentano nel passaggio della coscienza tra due rappresentazioni associate *a* e *b* a seconda che la coscienza vada da *a* a *b* o da *b* ad *a* – scopre anche che la diversa facilità che si presenta a seconda della direzione viene determinata da una “certa legge inerzia” dell'anima<sup>907</sup>. Da un punto di vista psicologico, è singolare che qui Steinthal non faccia ancora l'ultimo passo, sussumendo l'abitudine sotto la legge di inerzia; piuttosto egli resta fermo in una certa misura ad una contrapposizione tra abitudine e legge di inerzia»<sup>908</sup>.

Come possiamo notare, Avenarius da un lato riconosce a Steinthal il merito di aver istituito una relazione tra la legge di inerzia e le modalità con cui procede l'associazione tra rappresentazioni, ma dall'altro gli imputa una mancanza di coraggio nel portare avanti il discorso fino a riunire le due, sussumendo l'una sotto l'altra. Per Avenarius il principio della minima quantità di forza che regola le funzioni psichiche e fisiologiche appare invece proprio come un caso particolare della legge di inerzia e dunque come un che di conseguente da essa.

Steinthal e Avenarius concordano nel ritenere che la serie delle rappresentazioni procede conformemente con l'abitudine, ma per Steinthal è l'abitudine stessa a fondare questo modo di procedere, ragion per cui il legame tra essa e la legge di inerzia è meramente analogico. Per Avenarius, invece, il fatto che vengano realizzate le rappresentazioni abituali dipende proprio dalla legge di inerzia: le rappresentazioni usuali sono infatti più “leggere” dal punto di vista della quantità di energia da impiegare, e quindi la loro realizzazione soddisfa la legge di inerzia.

Quando Steinthal scrive che «non importa in quanti casi si possono osservare le leggi che appaiono come una particolare forma di legge di inerzia psichica, osservazioni più dettagliate conducono comunque al fatto che essa non soltanto si incrocia o è sorretta frequentemente dall'esercizio e dall'abitudine, quanto è da esse addirittura fondata»<sup>909</sup>, Avenarius ribatte che, se si

---

formulazione che ne dà lo stesso Avenarius nella *Vorlesung* su Spinoza, tale principio vuole che «il movimento di un sistema di punti materiali, sia sottoposto a vincoli che in condizioni libere, accade con il minimo sforzo» (*Nachlass, Kasten 10*). In realtà questa definizione appare imprecisa e generica rispetto all'effettivo contenuto del principio di Gauss, segno che l'interesse di Avenarius verso di esso fosse mosso più dall'assonanza tra “minimo sforzo” e “minima quantità di forza” che non dalla reale comprensione del significato che la formula di Gauss riveste nella fisica, e delle sue eventuali implicazioni in ambito psicofisico.

<sup>906</sup> *Einleitung*, p. 163. Citato in *Nachlass, Kasten 8*.

<sup>907</sup> *Einleitung*, p. 161. Citato in *Nachlass, Kasten 8*.

<sup>908</sup> *Nachlass, Kasten 8*.

<sup>909</sup> *Einleitung*, p. 163. Citato in *Nachlass, Kasten 8*.

muove da questa prospettiva, «in ultima istanza non è la legge di inerzia, ma l'abitudine a determinare il “punto di quiete” in cui la serie “si mantiene volentieri”»<sup>910</sup>. Pertanto, prosegue Avenarius, «la ragione della mancata sussunzione a me sembra da attribuire al fatto che Steinthal non ha afferrato abbastanza a fondo la condizione della “facilità” quale funzione dell’“abitudine” [...], ed ha derivato in maniera un po' troppo antropomorfistica il contributo della legge di inerzia da una sorta di “quiete” dell’“anima”, quando invece la coscienza si trasmette anche a rappresentazioni che non sono né connesse ad altre rappresentazioni grazie all'assuefazione, né indicano un persistere dell’“anima” in stato di “quiete”. La prima legge di inerzia, però, non pretende affatto una quiete possibilmente completa, quanto il persistere nello stato in cui l'oggetto si trova, indifferentemente da se tale stato sia di quiete o di movimento. Pertanto, quando i casi della trasmissione di coscienza non mostrano alcuna assuefazione e quiete, essi mostrano comunque un ritornare a quello stato in cui l’“anima” si mantiene più facilmente, ovvero [quello stato] la cui variazione significherebbe un impiego di forza maggiore rispetto alla sua conservazione»<sup>911</sup>.

Come si può notare, il concetto di cui Avenarius si serve per congiungere attività appercettiva, abitudine, principio della minima quantità di forza e legge di inerzia è quello di “*Leichtigkeit*”. Sfruttando i due significati che il termine possiede, indicando da un lato la “facilità” e dall'altro la “leggerezza”, Avenarius può affermare che le appercezioni usuali sono le più “facili” in quanto sono le più “leggere”, per cui esse vengono realizzate non tanto perché usuali, ma perché la minore variazione che esse presuppongono soddisfa maggiormente il principio di inerzia rispetto a quel che accadrebbe con variazioni meno usuali e più “pesanti”. Per Avenarius l'abitudine è solo un caso particolare della legge di inerzia, mentre per Steinthal «abitudine ed esercizio sono le uniche cause dell'associazione»<sup>912</sup>.

Nonostante questa presa di distanza da Steinthal da parte di Avenarius, se pensiamo alla *Kritik* e al ruolo che essa assegna all'esercizio ai fini della composizione delle serie vitali<sup>913</sup>, ci rendiamo conto che la posizione sostenuta da Steinthal, più che venir rigettata da Avenarius, viene da egli inglobata in un quadro più ampio. Uno dei temi centrali delle riflessioni portate avanti negli anni di elaborazione della *Kritik* è infatti proprio il tentativo di conciliare la legge di inerzia, sotto cui Avenarius ritiene debbano essere sussunte le leggi psicofisiologiche che regolano la composizione delle serie psichiche, con il principio per cui l'abitudine determina la direzione dei processi rappresentativi.

La centralità del problema del rapporto tra legge di inerzia e abitudine non è altro che la

---

<sup>910</sup> *Nachlass, Kasten 8*. Per le citazioni di Steinthal riportate da Avenarius cfr. *Einleitung*, p. 161.

<sup>911</sup> *Nachlass, Kasten 8*.

<sup>912</sup> *Einleitung*, p. 163.

<sup>913</sup> Cfr. *supra*, par. 8.3.2 e par. 8.3.3, pp. 126 sgg.

conseguenza del fatto che esse incarnano le due facce del principio della minima quantità di forza, ovvero il suo essere a un tempo un principio di inerzia e un principio di evoluzione<sup>914</sup>. Steintal pone l'accento sull'abitudine e l'esercizio perché ritiene che «le facoltà o capacità dell'uomo, tanto quello primitivo quanto quello evoluto, [...] sono complessivamente sottoposte all'evoluzione»<sup>915</sup>, così che, più che una *legge* di inerzia sul modello di quella meccanica, sono i processi *in fieri* dell'abitudine e dell'esercizio che fondano e determinano l'associazione. Invece, come si legge nei *Prolegomena*, per Avenarius il principio della minima quantità di forza «è *inizialmente* un principio di inerzia»<sup>916</sup>, il quale «*diviene* un principio di evoluzione nella misura in cui l'anima è sottoposta alle condizioni dell'esistenza organica e alle sue esigenze di conformità ad uno scopo [*Zweckmässigkeitsanforderungen*]»<sup>917</sup>. Ma, se l'inerzia è il punto di partenza, il problema che si pone è: come possiamo pensare l'evoluzione all'interno dei confini tracciati dall'inerzia? Se – come abbiamo visto – persino “i casi che non mostrano alcuna assuefazione o quiete, mostrano comunque un ritornare a quello stato in cui l'anima si mantiene più facilmente”, come si spiega lo sviluppo delle funzioni della coscienza? Come si spiega la possibilità che «a condizioni favorevoli l'anima stessa, ad un momentaneo minor dispendio di forza, al quale è però connessa una minore grandezza o durata dell'effetto, preferisce un temporaneo *aumento di sforzo* [*Mehranstrengung*], il quale promette un vantaggio nei termini di un effetto maggiore e più duraturo»<sup>918</sup>. Una volta poste le radici del principio della minima quantità di forza nella legge di inerzia come si fa ad ammettere l’“aumento di sforzo”, per quanto momentaneo?

*Come principio di inerzia* la minima quantità di forza si presenta come corrispettivo di una legge fisica, e cioè come una proposizione generale, sempre valida ed atta a descrivere come si trasmette necessariamente l'energia in ogni campo fenomenico. In ambito fisiologico questa legge vuole che l'organismo rimanga nello stato in cui si trova, perché è lo stato che richiede meno forza “intesa in senso fisiologico” per il suo mantenimento; mentre in ambito psicologico essa afferma che le serie

---

<sup>914</sup> Potrebbe sembrare che il sovrapporsi del “principio di inerzia” che è contenuto nel principio della minima quantità di forza con la legge di inerzia fisica sia una conseguenza del nostro utilizzare un unico termine – “inerzia” – al posto dei due differenti utilizzati da Avenarius, che parla di “*Beharrungsprinzip*” per il primo e di “*Trägheitsgesetz*” per la seconda. Se consideriamo però che in alcuni appunti Avenarius fa riferimento alle due facce del principio della minima quantità di forza parlando di «principio della minima quantità di forza come inerzia [*Trägheit*]» e come «principio di evoluzione», possiamo affermare che i concetti di “persistenza” (*Beharrung*) e “inerzia” (*Trägheit*), se non proprio intercambiabili, sono comunque affini. In particolare, sulla base delle loro occorrenze negli scritti avenariusiani si può individuare una differenza tra i due termini in ciò: che “*Beharrung*” viene adoperato maggiormente quando il discorso si muove in ambito psichico e fisiologico (probabilmente per rimandare implicitamente alla *conservazione* dell'organismo), mentre “*Trägheit*” è impiegato quando si parla di questioni più strettamente fisiche (ovvero anche nel caso in cui l'organismo non viene considerato quale essere vivente e conservantesi, ma in quanto sistema di parti coinvolte in una serie di movimenti e variazioni).

<sup>915</sup> *Einleitung*, p. 300.

<sup>916</sup> *Prolegomena*, p. III. Il corsivo è mio.

<sup>917</sup> *Ibid.* Il corsivo è mio.

<sup>918</sup> *Prolegomena*, p. IV.

di rappresentazioni si compongono necessariamente di quelle più facili/leggere. *In quanto principio di evoluzione*, lo stesso principio della minima quantità di forza si presenta invece come un principio che vale esclusivamente per le “esistenze organiche”. Gli esseri viventi, in virtù della loro tendenza a “conformarsi a uno scopo” (quello del risparmio di forze), preferiscono i processi che hanno un miglior rapporto tra energia impiegata e prestazione fornita, si sforzano di impiegare la minima quantità di forza<sup>919</sup>, si evolvono – anche grazie al momentaneo utilizzo di un sovrappiù di energia – in direzione di una sempre maggiore economicità delle loro funzioni.

Gli oggetti che sottostanno alla legge di inerzia non devono (e non possono) sforzarsi di conformarsi a essa, perché ogni loro movimento, ogni loro stato, è *già* espressione di tale legge; l'idea di evoluzione, almeno come essa viene descritta da Avenarius, si basa invece sulla tensione verso una condizione di ideale efficienza cui gli esseri viventi cercano di avvicinarsi. Ma se consideriamo che gli stessi esseri viventi che si evolvono secondo le “esigenze di conformità ad uno scopo” sono allo stesso tempo entità del mondo fisico, per le quali vale la legge di inerzia, risulta difficile comprendere in che misura la minima quantità di forza sia un principio che regola necessariamente *ogni* attività dell'organismo, e in che misura essa debba essere invece considerata un *optimum* cui l'organismo tende nel suo evolversi.

Non dobbiamo aspettarci una composizione di questo contrasto tra inerzia ed evoluzione già all'interno degli scritti della prima fase del pensiero di Avenarius. Come abbiamo anticipato, il tentativo di conciliare queste due anime del principio della minima quantità di forza è infatti una delle direttrici lungo cui si muovono le riflessioni del filosofo nel corso del decennio di elaborazione della *Kritik*. Quel che qui ci interessava era piuttosto mettere in evidenza il significato profondo del principio della minima quantità di forza. Grazie ad esso, Avenarius intendeva infatti riunire non solo le principali leggi psicologiche (quella della somiglianza e quella dell'abitudine), ma anche psicologia e fisiologia, così come fisiologia e fisica. Una volta ricondotte psicologia e fisiologia nell'ambito della fisica, e non solo in senso analogico, come voleva Steinthal con la sua “meccanica psichica”, emerge però la difficoltà di comprendere come sia possibile continuare a pensare le peculiarità dell'attività fisiologica e psichica (come evoluzione e tendenza a conformarsi a uno scopo) all'interno dei confini della fisica, e in particolare all'interno dei confini della legge di inerzia.

---

<sup>919</sup> Nei *Prolegomena* Avenarius ricorre costantemente al termine “*Streben*” («*Streben zu apperceptieren*», «*Streben nach Einheit*», etc.). Cfr. *Prolegomena*, pp. 7, 8, 9, 10, 13, 19, 21 e 43.)

## 18.2 Dalla minima quantità di forza al minimo tempo di variazione

### 18.2.1 La minima grandezza di variazione

Analizzando il manoscritto di *Über Begreifen und Nicht-Begreifen* abbiamo visto come nell'analisi del principio della minima quantità di forza l'accento si sposti sempre più sul concetto di “*Leichtigkeit*”, che permette di ricondurre la “facilità” del porsi di una rappresentazione alla sua “leggerezza”, ovvero all'energia necessaria per la sua realizzazione. A concetti come “usuale”, “facile”, etc., che hanno una valenza fondamentalmente *qualitativa*, si sostituiscono così nozioni conformi ad un approccio *quantitativo*. Procedendo lungo questa strada, nel 1880 Avenarius giunge al progetto di sviluppare per l'appunto una analisi *quantitativa* dell'appercezione, le cui bozze sono contenute in una serie di pagine manoscritte, una parte delle quali recanti per l'appunto l'intestazione «*Zur quantitative Analyse der theoretischen Apperception*»<sup>920</sup>.

Lo scopo dell'opera in cantiere era ancora una volta quello di analizzare l'appercezione, quale forma comune a tutte le funzioni della nostra coscienza, dalla percezione alla comprensione concettuale. Anche in questa fase, pur sposando una concezione parallelistica dei rapporti tra psichico e fisico, Avenarius si limita ad occuparsi del versante psichico della questione. Infatti, se da un lato egli parla di come ogni stato dell'individuo abbia un versante «esterno», corrispondente all'«essere in movimento [*Bewegtsein*]», ed un versante «interno», «corrispondente all'esser cosciente [*Bewusstsein*]», dall'altro egli afferma: «i nostri scopi odierni non mirano ad una determinazione ultima dei rapporti tra esser in movimento ed esser cosciente, ma solo ad alcune variazioni interne alla coscienza»<sup>921</sup>. Venendo a mancare il sostrato fisico-cerebrale, l'analisi non può consistere nella misurazione concreta della quantità – intesa come “*massa*” – di forza (*Kraftmaß*) esplicantesi o trasmettentesi all'interno del sistema nervoso. L'analisi quantitativa viene impostata su basi non fisiologiche, ma logiche: Avenarius parte dal presupposto del verificarsi di una determinata appercezione, per individuare poi i componenti di essa e i loro «*rapporti quantitativi*»<sup>922</sup>.

In primo luogo Avenarius sottolinea che ogni qual volta si dà un'appercezione, si danno necessariamente: «a) uno stimolo in conseguenza del quale si modifica lo stato libero – *l'appercepiendo*; b) uno stato libero che viene modificato – *l'appercettore*; e c) uno stato di reazione, che si verifica in conseguenza dello stimolo nel primo momento di reazione – *l'apperchetto*»<sup>923</sup>. Fissate così le componenti logiche di ogni appercezione, il compito è quello di determinare i

---

<sup>920</sup> *Nachlass, Kasten 8.*

<sup>921</sup> *Ibid.*

<sup>922</sup> *Ibid.* Il corsivo è mio.

<sup>923</sup> *Ibid.*

rapporti quantitativi tra tali componenti, ed in particolare la «grandezza della variazione che lo stato libero subisce nelle sue qualità attraverso R [l'appercepiendo], e che deve essere espressa attraverso l'apperchetto»<sup>924</sup>. Come si vede, in questi appunti l'accento si sposta dalla *quantità di forza* necessaria per realizzare la rappresentazione appercepiente alla *grandezza della variazione* che questa stessa rappresentazione esprime. Al posto della *massa di forza*, il problema diviene: di quanto si modifica lo stato della coscienza nel momento in cui questa appercepisce un determinato stimolo tramite una rappresentazione passata?

Per valutare la grandezza di variazione è però necessario «ottenere una misura cui raffrontare la variazione dello stato libero riscontrata»<sup>925</sup>. Per far ciò Avenarius comincia col rilevare che al porsi di uno stimolo bisogna sempre assumere che la coscienza possa appercepirlo in modi diversi, per mezzo di diverse rappresentazioni. Se dunque consideriamo tutti i possibili contenuti di coscienza in grado di appercepire un determinato stimolo, oltre a quello che viene effettivamente adoperato (l'apperchetto), e se andiamo a «suddividere» la somma di tali contenuti di coscienza «nei singoli stati di reazione possibili, allora ognuna di queste singole possibilità deve esprimere una determinata grandezza di variazione, la quale deve essere confrontabile con le altre possibili ed anche con quella reale (che è nel contempo anche possibile) dal punto di vista della loro (relativa) grandezza»<sup>926</sup>.

La misura atta a determinare la grandezza di variazione dello stato di reazione reale è dunque data dal confronto con le grandezze di variazione di quelle reazioni che – seppur pensabili come possibili – non si sono effettivamente realizzate. Il confronto tra gli stati di reazione possibili in presenza di un dato stimolo conduce quindi Avenarius alla definizione di una scala delle diverse grandezze di variazione, basata su due fattori: il grado di somiglianza dei possibili stati di reazione con lo stato libero iniziale, e la differente «eccitabilità» delle «rappresentazioni virtuali» che compongono lo stato libero<sup>927</sup>. In particolare «poiché la variazione dello stato libero nel passaggio allo stato di reazione  $t_1$  è chiaramente tanto più piccola quanto maggiore l'identità dello stato di reazione con lo stato libero, e tanto maggiore quanto minore l'identità», e dal momento che «il passaggio delle rappresentazioni non eccitabili a rappresentazioni attuali comporta una variazione

---

<sup>924</sup> *Ibid.*

<sup>925</sup> *Ibid.*

<sup>926</sup> *Ibid.*

<sup>927</sup> *Ibid.* Le «“rappresentazioni virtuali”» sono le «rappresentazioni un tempo attuali, nella misura in cui non sono più date alla percezione ma rimangono in qualche modo conservate». Tali rappresentazioni virtuali «possiedono la capacità di ritornare nuovamente attuali». In particolare si definisce «“eccitabilità” l'aumento della capacità di attualizzazione delle rappresentazioni virtuali in seguito ad uno stimolo, a patto che tale aumento dell'eccitabilità persista anche dopo l'intervento dello stimolo» (*Nachlass, Kasten 8.*). Detto altrimenti, una rappresentazione che è stata stimolata, nella misura in cui rimane «eccitabile», possiede una maggiore capacità di passare dallo stato «virtuale» a quello «attuale», ovvero di essere richiamata divenendo cosciente.

maggior rispetto al passaggio delle rappresentazioni eccitabili a rappresentazioni attuali»<sup>928</sup>, la scala decrescente dei cinque livelli di grandezza della variazione fornita da Avenarius vede come caso della massima variazione quello in cui lo stato di reazione non somiglia ad alcuna delle vecchie rappresentazioni che compongono lo stato libero; come secondo e terzo livello, l'eventualità in cui lo stato di reazione presenta delle somiglianze «non essenziali» o «essenziali» con delle rappresentazioni non eccitabili; e come livelli rispettivamente di minore e di minima grandezza della variazione i casi in cui lo stato di reazione è identico a delle rappresentazioni eccitabili o alla più eccitabile<sup>929</sup>.

Ad ogni modo ad Avenarius non interessa effettivamente la possibilità di determinare in quale dei livelli di questa scala si colloca lo stato di reazione realmente realizzatosi. Ciò a cui egli mira è il passaggio ulteriore, secondo cui, in generale, «all'agire di un appercependo quale stimolo sullo stato libero, l'appercepto nel primo momento di reazione è determinato dalla variazione più piccola possibile dello stato libero»<sup>930</sup>. Dunque, indipendentemente da se lo stato di reazione è di primo, secondo, o quinto grado, esso è comunque lo stato che presenta la minima grandezza di variazione *possibile*. Avenarius generalizza questo risultato nella proposizione per cui «la variazione di uno stato libero all'agire di uno stimolo è, in ogni momento di reazione, la più piccola possibile», da cui si ricava il seguente principio: «se la reazione avviene in forma seriale, allora ogni elemento della serie reattiva è un minimo»<sup>931</sup>.

Come possiamo notare, fa qui la prima comparsa quel meccanismo concettuale basato sul rapporto tra variazioni possibili e reali che avevamo incontrato parlando di come nella *Kritik* viene descritto il processo di composizione delle serie vitali<sup>932</sup>. Vi sono però due differenze fondamentali tra la concezione che si profila negli appunti di *Zur quantitative Analyse der theoretische Apperception* e quella propria della *Kritik*, ovvero: 1) il fatto che nei primi non si parla di variazioni del sistema C, ovvero del cervello, ma di variazioni dello stato della coscienza, di «reazioni teoretiche»<sup>933</sup>; e 2) il fatto che sempre nei primi la questione verte attorno alla *grandezza di variazione*, laddove nella *Kritik* si parla invece di *velocità di realizzazione*.

In realtà la comparsa di quest'ultima nozione avviene solo l'anno successivo rispetto agli appunti da noi citati, ovvero nel 1881, quando il progetto a cui Avenarius lavora viene ribattezzato *Zur quantitative Analyse der Erkenntnis*<sup>934</sup>.

---

<sup>928</sup> *Nachlass, Kasten 8.*

<sup>929</sup> *Ibid.*

<sup>930</sup> *Ibid.*

<sup>931</sup> *Ibid.*

<sup>932</sup> Cfr. *supra*, par. 8.1, pp. 117 sgg.

<sup>933</sup> *Nachlass, Kasten 8.*

<sup>934</sup> *Ibid.*

## 18.2.2 Il minimo tempo di variazione

La riformulazione della questione del rapporto tra variazioni possibili e reali a partire dalla loro differente “velocità” discende principalmente dalla necessità di chiarire il passaggio logico che dalla stesura della scala della diverse grandezze di variazione conduceva all'assunto secondo cui ogni stato di reazione è sempre quello che esprime la minima variazione. Negli appunti del 1880, infatti, non veniva spiegato in base a cosa è possibile assumere che la variazione reale è anche quella dotata della minima grandezza; laddove invece, grazie al concetto di “velocità di realizzazione”, Avenarius è in grado di illustrare perché la variazione reale deve essere anche la più rapida.

Come negli appunti precedenti, Avenarius comincia con l'assumere che in ogni caso di appercezione, «*al di là della variazione effettiva del sistema di elementi, viene sempre pensata come possibile anche una molteplicità di altre variazioni*»; così che «*la grandezza della variazione effettiva si deve poter confrontare con la grandezza di tutte le singole variazioni che nello stesso momento, per lo stesso sistema di elementi, sono ancora possibili*»<sup>935</sup>. Per far ciò c'è però bisogno di «*una determinazione comune, che funga da tertium comparationis tra queste*»<sup>936</sup>. Ebbene se consideriamo «*il concetto stesso di variazione come qualcosa che deve essere pensato come verificantesi nel tempo, allora il tempo di variazione deve essere essere pensato come una proprietà comune a tutte le variazioni, [una proprietà] i cui valori differenti sono comparabili tra loro dal punto di vista quantitativo*»<sup>937</sup>.

Una volta scelto come misura quantitativa della grandezza delle variazioni il tempo in cui esse si verificano Avenarius può affermare che «*il tempo di variazione di un sistema teoretico di elementi variabili in qualche modo connessi tra loro, per lo stato finale, è il più piccolo possibile, ovvero più piccolo di quello di ogni altro stato finale che è ancora possibile all'interno dello stesso sistema*»<sup>938</sup>. Tale affermazione è logicamente giustificata dal fatto che, se «*lo stato finale che il sistema realizza nel primo momento finale*» non fosse stato dotato del minimo tempo di variazione, esso «*non sarebbe stato il primo stato finale del primo momento finale*»<sup>939</sup>. Detto altrimenti, se qualcuna delle altre variazioni possibili avesse avuto un tempo di variazione minore, essa si sarebbe realizzata prima della variazione effettivamente verificatasi; ma poiché ciò non è successo, allora dobbiamo assumere che la variazione effettivamente verificatasi era anche quella dotata del minor tempo di variazione.

Ad ogni modo, il concetto di grandezza di variazione non viene ancora abbandonato. Infatti la velocità di realizzazione serve proprio a determinare la grandezza di variazione: nella misura in cui

---

<sup>935</sup> *Ibid.*

<sup>936</sup> *Ibid.*

<sup>937</sup> *Ibid.*

<sup>938</sup> *Ibid.* Il corsivo è mio.

<sup>939</sup> *Ibid.*

«le variazioni possibili» hanno «diversi *tempi* di variazione, allora le *grandezze* delle diverse variazioni possibili devono essere pensate come differenti tra loro, e in particolare la variazione dotata del tempo relativamente minore deve essere pensata come quella relativamente più piccola rispetto a tutte le altre possibili»<sup>940</sup>.

Osservando i diversi mutamenti lessicali subentrati dal 1876 al 1881, possiamo notare in primo luogo la comparsa del concetto di “sistema”, che tanta parte avrà nella *Kritik*. Anche se non abbiamo ancora a che fare con il sistema C, con il sostrato cerebrale (che nel pensiero maturo di Avenarius è il responsabile dell'organizzazione sistematica dei contenuti psichici), è comunque rilevante individuare il momento in cui Avenarius inizia a riflettere sull'attività psichica interpretandola nei termini di un *sistema di variabili*, e non più semplicemente come un insieme di masse appercettive, disposte tutt'al più in forma seriale. All'enfasi sul concetto di “sistema” si accompagna inoltre una crescente connotazione dell'analisi dei contenuti psichici in termini “funzionalistici”. Se gli elementi che compongono il sistema sono delle variabili, i rapporti tra queste si presentano infatti sotto forma di funzioni, così che la conoscenza stessa diviene una «funzione» in cui «dalla variazione di uno o più variabili dipende la variazione di una seconda variabile, con la cui posizione sono posti i concetti che corrispondono al concetto reale o ideale di conoscenza»<sup>941</sup>. Nel corso degli appunti tale funzione viene definita in più modi: «logica o logoidea», «teoretica», o ancora «endotica» (nel senso di “interna”)<sup>942</sup>.

Per quel che riguarda la sorte subita dal principio della minima quantità di forza durante il percorso compiuto da Avenarius in questo quinquennio di riflessioni, possiamo notare come anch'esso vada incontro ad una serie di mutamenti. Partendo dall'ambiguo concetto di “*Leichtigkeit*” della trasmissione della forza e della coscienza si arriva infatti alla minima grandezza di variazione prima, e al minimo tempo di variazione poi, concetto che come abbiamo rilevato si conserva fino alla *Kritik*<sup>943</sup>. A questo passaggio da un principio a un altro è connesso un diverso rapporto con la legge di inerzia. Il principio della minima quantità di forza era infatti sussumibile sotto tale legge come suo caso particolare, come sua espressione in ambito psicofisico. Il principio del minimo tempo di variazione, invece, essendo formulato solo sulla base di riflessioni che riguardano il concetto di “variazione” in generale, a prescindere dal fatto che essa si svolga o meno in un “sistema teoretico”, vale «per ogni sistema che deve essere pensato come composto di elementi in qualche modo variabili e in qualche modo connessi tra loro. Dunque anche per un sistema di punti materiali in movimento»<sup>944</sup>. Per questo motivo il principio della minima variazione, invece di essere

<sup>940</sup> *Ibid.*

<sup>941</sup> *Nachlass, Kasten 14.*

<sup>942</sup> *Ibid.*

<sup>943</sup> Cfr. *supra*, par. 8.1, p. 118.

<sup>944</sup> *Nachlass, Kasten 8.*

un caso particolare di una legge della fisica, si presenta come un principio logico di tale generalità che sono le leggi della fisica (ad esempio quella del minimo sforzo formulata da Gauss)<sup>945</sup> a ricadere sotto di esso.

Nel corso delle riflessioni di Avenarius, quella che era l'anima “inerziale” del principio della minima quantità di forza si è dunque evoluta fino a rendersi indipendente dalla legge di inerzia fisica, fino a configurarsi, cioè, come un principio logico generale. Resta comunque da osservare se e come sia possibile conciliare questo nuovo principio della massima velocità di realizzazione con un principio di evoluzione, dato che lo scopo di Avenarius resta sempre quello di pervenire a una teoria filosofica dell'evoluzione, basata sui meccanismi che regolano l'attività psichica.

## 18.3 L'analisi dei sistemi priorali

### 18.3.1 Il prius

I risultati cui Avenarius giunge nelle sue riflessioni, e su cui egli deve cercare di edificare una teoria dell'evoluzione, sono principalmente tre: 1) la necessità di considerare la conoscenza, e più in generale i contenuti psichici, come un sistema di variabili; 2) il fatto che il funzionamento di tale sistema è dato dal rapporto tra variazioni possibili e variazioni reali; e 3) il principio per cui, tra tutte le variazioni possibili, si realizza quella dotata della massima velocità di realizzazione o, il che è lo stesso, della minima grandezza di variazione.

Dunque, se vogliamo analizzare come si evolvono i contenuti psichici, dobbiamo osservare come si modifica quel sistema di variabili che è la conoscenza. Avenarius tenta di far ciò in una serie di appunti scritti intorno al 1882, che dovevano essere la base di un un testo intitolato *Allgemeine Theorie der Erkenntnis*, il quale avrebbe dovuto inglobare al suo interno anche la già citata analisi quantitativa della conoscenza<sup>946</sup>.

Parlando dei compiti di questa “teoria generale della conoscenza”, Avenarius scrive che – al contrario di ciò che accade per le «teorie particolari della conoscenza», volte a rispondere «a domande del tipo: come viene conosciuto in generale e in particolare Dio, o il mondo, o la cosa, etc.; e ancora più in particolare: come viene conosciuto il mondo come volontà e rappresentazione, o l'Unica Sostanza quale Dio, o Dio quale Unica sostanza» – «la teoria generale della conoscenza» mira «a rispondere alla domanda: cos'è la *conoscenza* in generale?»<sup>947</sup>.

Se andiamo in cerca dei «criteri» in base ai quali si può dire che un determinato contenuto

<sup>945</sup> Cfr. *Nachlass, Kästen 3*, 8.

<sup>946</sup> Cfr. *Nachlass, Kasten 14*.

<sup>947</sup> *Ibid.*

psichico è una conoscenza, dobbiamo innanzitutto considerare che «la storia» ci insegna «che i criteri oggi ritenuti validi non erano tali in passato»; da ciò discende «l'ammonimento secondo cui i criteri che oggi valgono potrebbero non essere più validi in futuro. Più precisamente, quanto più estesamente gettiamo lo sguardo alla storia, tanto più prudenti dobbiamo essere nei confronti di un criterio assolutamente costante per l'oggetto di indagine in questione»<sup>948</sup>. Pertanto la teoria della conoscenza non si deve chiedere «come deve essere il criterio assolutamente costante» in base al quale l'uomo sostiene che un determinato contenuto psichico è una conoscenza, ma «qual'è la tendenza della sua evoluzione», ovvero come e in base a che cosa si modifica il criterio che fa di un contenuto psichico una conoscenza. Per individuare tale criterio, ancora una volta, non bisogna però affidarsi ad astratte elucubrazioni gnoseologiche, ma bisogna osservare quali sono in concreto i contenuti che nel corso del tempo vengono caratterizzati come conoscenze. In questo senso Avenarius afferma che «alla teoria generale della conoscenza si pongono due domande: 1) Cos'è la conoscenza? 2) Qual è la tendenza della sua evoluzione?»<sup>949</sup>.

Dunque, l'interesse centrale di questa serie di appunti è proprio l'evoluzione. Nel suo tentativo di stabilire quale sia la “tendenza evolutiva” della conoscenza, Avenarius non parte però dalla ricerca del *fine* verso cui tendono i nostri contenuti psichici, ma si interroga invece circa la loro *provenienza*. In altre parole, egli non cerca di fissare subito i tratti della loro evoluzione *futura*, ma si concentra, per così dire, sulla loro evoluzione *passata*. «Quando una qualche coscienza – sia essa ciò che chiamiamo “suono” o “piacere” o “sforzo” – è data in questo momento, non possiamo pensare che questa coscienza si dia dall'eternità e fino all'eternità così come essa è data in questo momento»<sup>950</sup>. Infatti, da un lato «ogni coscienza ha una preistoria, magari anche molto lunga», e dall'altro «in un momento successivo il suono può diventare più indeterminato, il piacere più piccolo, lo sforzo meno deciso»<sup>951</sup>. Quel che conta è dunque da un lato che «io non posso pensare una qualsivoglia coscienza data come qualcosa di invariabile, ma la devo pensare come qualcosa di variabile»; e dall'altro che «ogni coscienza – fosse anche, secondo la sua più intima essenza, innata – mostra uno sviluppo individual-storico, in cui essa è diventata così come si dà»<sup>952</sup>. Secondo Avenarius «determinare “cosa” “era”, in precedenza, questa data coscienza non fa parte dei compiti di una teoria generale della conoscenza», per cui possiamo «accontentarci di constatare semplicemente questo qualcosa che è diventato una data coscienza, denominandolo per il momento “prius della conoscenza”»<sup>953</sup>. L'importanza di questo “prius” si evince dal ruolo che esso gioca nel

---

<sup>948</sup> *Ibid.*

<sup>949</sup> *Ibid.*

<sup>950</sup> *Ibid.*

<sup>951</sup> *Ibid.*

<sup>952</sup> *Ibid.*

<sup>953</sup> *Ibid.* Bisogna segnalare che negli appunti che stiamo analizzando la terminologia è ancora molto variabile. Accanto

meccanismo costituito da variazioni possibili e reali.

In primo luogo dobbiamo infatti considerare che, se ogni coscienza data deve essere considerata come variabile, allora essa, «in quanto *variabile*, rappresenta una variazione *possibile*», mentre, «in quanto *divenuta*, rappresenta una variazione *effettiva*»<sup>954</sup>. In altre parole, ogni contenuto di coscienza è una variazione possibile (*in primis*) ed effettiva (*in secundis*) del suo prius. Il che, rovesciando la prospettiva, vuol dire che le variazioni del prius determinano i contenuti di coscienza possibili e, di conseguenza, anche quelli effettivi.

Lasciando momentaneamente da parte i contenuti effettivi, Avenarius si concentra su quelli possibili o, meglio, sulle cosiddette «possibilità di contenuto [*Inhaltsmöglichkeit*]»<sup>955</sup>. In particolare egli definisce «priorale» «ogni variazione attraverso cui il prius diviene un *possibile* contenuto»<sup>956</sup>; ma poiché «ognuno di questi priorali che appartengono ad uno e uno stesso prius deve essere in un determinato rapporto con ogni altro priorale, definiamo in breve “sistema priorale” la totalità dei priorali nella loro relazione unitaria con il prius comune»<sup>957</sup>. Il sistema priorale rappresenta dunque l'insieme delle diverse “possibilità di contenuto”, ovvero lo spettro delle possibili variazioni della coscienza, costituito a partire dalle variazioni del prius di tale coscienza. In altre parole, dato un prius, e assumendo che esso è variabile, non possiamo considerare che ad esso sia accessibile *qualunque* variazione, ma dobbiamo ipotizzare che vi sono delle variazioni che sono per esso possibili ed altre che non lo sono. In particolare, l'essere possibile o meno di un determinato contenuto dipende dalla storia delle variazioni già subite dal prius nel corso della sua esistenza. Pertanto, se consideriamo tutte le variazioni *possibili* di un prius, determinate dal modo in cui il prius stesso si è modificato nel corso del tempo, e se consideriamo che tali variazioni possibili sono in rapporto tra loro, possiamo chiamare “sistema priorale” questo insieme di possibili contenuti che si è venuto costituendo nel corso del tempo dalle variazioni di un unico prius.

Stabilito dunque che il sistema priorale rappresenta l'insieme dei *possibili* contenuti di coscienza in rapporto tra loro, il realizzarsi di un *effettivo* contenuto di coscienza dall'insieme di quelli possibili si presenta necessariamente come una «variazione del sistema priorale», ossia come «una *variazione ulteriore* del prius», e quindi come un «incremento di variazione [*Änderungszuwuchs*], che contiene la somma delle variazioni che era già contenuta nel sistema priorale»<sup>958</sup>.

---

ai termini da noi citati, compaiono spesso cancellature, riscritture, proposte alternative. Ad esempio “coscienza” viene talvolta sostituito a “conoscenza”, il “prius” viene definito anche “prius della conoscenza”, “variabile primaria” o “prevariabile”, etc. Nel riportare i passi abbiamo cercato di uniformare la terminologia per quanto possibile, privilegiando, in caso di presenza di più termini, quelli che in base alla frequenza e ad altri indicatori sembrano essere quelli che Avenarius era orientato a scegliere.

<sup>954</sup> *Nachlass, Kasten 14.*

<sup>955</sup> *Ibid.*

<sup>956</sup> *Ibid.*

<sup>957</sup> *Ibid.*

<sup>958</sup> *Ibid.* Il corsivo è mio.

Una volta sottolineato che ogni «effettività di contenuto [*Inhaltswirklichkeit*]» (ovvero ogni contenuto psichico effettivamente realizzatosi) costituisce «la variazione dello stato libero di un sistema priorale al porsi di un X» (ovvero di uno stimolo), Avenarius passa a considerare che anche «se assumiamo che la grandezza X sia posta come del tutto ugualmente determinata e costante per uomini diversi, non possiamo assumere che insieme ad essa, per ognuno degli uomini in questione, sia posto necessariamente un contenuto parimenti ugualmente determinato e costante. Piuttosto risulta che, al porsi di una stessa X, per diversi uomini diventano effettivamente coscienti [*bewusstseinswirklich werden*] diversi contenuti, anche se nessuno dei diversi contenuti può essere pensato come impossibile per ciascuno dei diversi uomini»<sup>959</sup>. Inoltre, «così come non è sempre lo stesso contenuto che deve essere pensato come realmente cosciente per tutti gli uomini al porsi di X, così anche per uno stesso uomo la realizzazione della coscienza [*Bewusstseinsverwirklichung*] di contenuti possibili non può essere pensata come necessariamente limitata ad un solo contenuto. Piuttosto risulta che, quando un determinato X è posto costantemente, alla realizzazione di un primo contenuto può seguire quella di un secondo, a questa quella di un terzo, e così via»<sup>960</sup>.

Ma se al porsi di uno *stesso* stimolo corrisponde la posizione di contenuti psichici *diversi*, «la ragione sufficiente per cui al porsi di X viene posto proprio questo tipo di coscienza, e non un altro, non può essere rintracciata esclusivamente in X [...]. Pertanto, [...] se vogliamo determinare come venga selezionata la variazione reale del multivariabile [ovvero del prius] dalla molteplicità delle sue possibili variazioni, dobbiamo risalire alle *precondizioni generali*»<sup>961</sup>. Infatti «poiché la conoscenza deve essere pensata come variazione del suo prima, questo prima non può essere pensato come non avente influenza sulla variazione posta» con lo stimolo X, «e ciò significa che il prima deve essere pensato come condizione concomitante per la variazione e, con ciò, per ogni conoscenza data»<sup>962</sup>.

Da ciò si evince che il “prima”, ovvero il prius, non è solo quel qualcosa le cui variazioni *sono* i contenuti di coscienza, ma è anche ciò che *condiziona* da un lato quali sono i *possibili* contenuti di coscienza, e cioè il sistema priorale, e dall'altro quale di questi diversi contenuti di coscienza diviene *reale* al porsi di un determinato stimolo. Pertanto, se al porsi di uno *stesso* stimolo abbiamo che più uomini – o uno stesso uomo in momenti diversi della sua esistenza – realizzano delle “effettività di contenuto” differenti, allora in tutti questi casi «il prius deve essere pensato come fornito di differenze interne, ovvero di differenze interne tali che da esse dipendano [...] le diverse variazioni *possibili*, su cui si basano a loro volta le *effettività* di contenuto inizialmente date, nelle

---

<sup>959</sup> *Ibid.*

<sup>960</sup> *Ibid.*

<sup>961</sup> *Ibid.*

<sup>962</sup> *Ibid.*

loro differenze reciproche»<sup>963</sup>. In altre parole dobbiamo poter imputare il realizzarsi di contenuti differenti in una molteplicità di casi alla diversità dei prius in ognuno di questi casi.

### 18.3.2 Prius e contenuti di coscienza

Stabilito che i contenuti di coscienza di ogni individuo consistono nelle variazioni del prius e dipendono da esso, possiamo passare ad analizzare più nel dettaglio tanto la coscienza, quanto la sua dipendenza dal prius.

Nei suoi appunti Avenarius rileva che vi sono diversi tipi di variazioni della coscienza: «la coscienza “giallo” può aumentare o diminuire» o «si può tramutare in qualcosa come il “verde”»; similmente, «di una coscienza denominata come “piacere” posso pensare che il “piacere” aumenti o diminuisca, che il “piacere” si tramuti in “dispiacere”»<sup>964</sup>. Se dunque abbiamo stabilito che in generale la coscienza è variabile, possiamo affermare più nel dettaglio che essa è l'unione di due variabili: la variabile rappresentata dai contenuti tipo “giallo”, “verde”, etc., e la variabile rappresentata dai contenuti tipo “piacere” e “dispiacere”. Negli appunti in questione la variabile del primo tipo è definita «ordinale [*Ordinativ*]», perché è sempre «data in un ordine spaziale»<sup>965</sup>, anche se in alcune pagine fa già la sua comparsa l'espressione “elemento”, che come sappiamo nella *Kritik* ha sostanzialmente lo stesso significato di tale “ordinale”. Per le variabili del secondo tipo, la denominazione è invece esattamente la stessa della *Kritik*, dato che già in questi appunti si parla di esse come di «caratteri» che si legano agli ordinali<sup>966</sup>.

Ad ogni modo, poiché le due variabili appena elencate insieme formano la coscienza, se indichiamo gli ordinali con la lettera “m” e i caratteri con la lettera “p”, «possiamo adoperare la formula  $\Lambda(m\ p)$  come espressione analitica del concetto di “coscienza”, laddove il simbolo  $\Lambda$  rappresenta l'unione»<sup>967</sup>.

Dopo aver affermato che la coscienza come unione di elementi e caratteri è rappresentata dalla formula  $\Lambda(m\ p)$ , Avenarius passa ad analizzare la connessione tra questa e il prius, che egli indica con la lettera “P”. I passi che parlano della relazione tra il prius “P” e la coscienza, però, invece di chiarire in che modo bisogna intendere il “prius”, contribuiscono ad aumentare l'impressione che tale termine celi una ambiguità di fondo. Quando Avenarius scrive che «con P bisogna intendere una variabile tale che, aumentata di una qualche variazione, può essere denominata come coscienza»<sup>968</sup>, siamo infatti autorizzati a credere che il prius stesso, variando, ci dia i contenuti psichici consci; con

---

<sup>963</sup> *Ibid.* Il corsivo è mio.

<sup>964</sup> *Ibid.*

<sup>965</sup> *Ibid.*

<sup>966</sup> Cfr. *supra*, par. 7.3.1, pp. 109 sgg.

<sup>967</sup> *Nachlass, Kasten* 14.

<sup>968</sup> *Ibid.*

il risultato che tale prius appare come un qualcosa di fondamentalmente *psichico*. In un altro passo della stessa serie di appunti, leggiamo però che «poiché al contenuto del concetto di “uomo” appartiene chiaramente più di quanto non sia necessario per la posizione della coscienza, allora con P intendiamo non l’“intero” uomo, ma solo quelle componenti (quali che siano) con la cui variazione è posto  $\Lambda(m p)$ », ovvero la coscienza. Da queste righe si ricava l'impressione che con la lettera “P” si voglia designare una parte dell'organismo umano, oltre al fatto che tale lettera non sembra più esprimere una variabile la cui variazione è la coscienza, quanto piuttosto una variabile alla cui variazione segue il porsi della coscienza. In altre parole, nella seconda citazione il prius appare più simile al sistema C, ovvero a una condizione fisica dalle cui variazioni dipende la posizione dei contenuti psichici; mentre nella prima citazione lo stesso prius sembra corrispondere a quella che nella *Kritik* è definita «provvista teoretica»<sup>969</sup>, ovvero l'insieme dei possibili contenuti psichici, dalle cui variazioni si ottengono i contenuti psichici effettivi. Nella *Kritik*, però, la provvista teoretica è solo l'espressione psichica del sistema C e della sua preparazione; negli appunti che stiamo analizzando, invece, anche ammesso che il prius sia essenzialmente psichico, non è chiaro in che forma e misura esso debba essere considerato come dipendente da un substrato fisico-cerebrale.

Anche se i concetti introdotti da Avenarius negli appunti che stiamo analizzando sembrano anticipare quelli contenuti nella *Kritik* (gli ordinali e i caratteri, il prius come rappresentante delle precondizioni sistematiche, etc.), essi appaiono ancora inficiati da una certa dose di ambiguità, perché manca quella messa a fuoco che può essere resa possibile solo da una compiuta teoria dei rapporti tra contenuti psichici e attività cerebrale, che allo stato attuale è ancora assente.

D'altronde l'idea che in questa fase compaiano già alcuni dei componenti principali del sistema di pensiero empiriocritico, seppur non ancora nettamente definiti dal punto di vista del loro essere psichici o fisici, non può che essere rafforzata dalla ricostruzione delle riflessioni avenariusiane circa la *funzione* della variabile P.

Nei suoi appunti Avenarius scrive che «il sistema priorale, in quanto originatosi [*entstanden*], è anche caduco [*vergänglich*]»<sup>970</sup>; il che significa che «non tutte le variazioni che sono accessibili per P sono da intendere sempre nel senso della sua conservazione»<sup>971</sup>, perché vi sono anche delle variazioni di P che possono condurre alla sua distruzione, le quali vengono chiamate «disturbi [*Störungen*]»<sup>972</sup>. Pur andando incontro a tali disturbi, il prius P può conservarsi se mette in atto dei «riequilibri [*Ausgleichungen*]», ragion per cui «ovunque assumiamo che P si conserva nonostante i

<sup>969</sup> Cfr. *supra*, par. 12.2.2, p. 217.

<sup>970</sup> *Nachlass, Kasten 8*.

<sup>971</sup> *Nachlass, Kasten 14*.

<sup>972</sup> *Ibid.*

disturbi, assumiamo anche che vengono eseguiti dei riequilibri di questi disturbi»<sup>973</sup>.

Anche se le riflessioni contenute in questi appunti si avvicinano molto a quelle offerte dalla *Kritik*, dobbiamo comunque mettere in evidenza alcune differenze fondamentali. Nella *Kritik* l'equilibrio che può essere minato è infatti costituito dal rapporto tra lavoro e nutrimento all'interno del sistema cervello, il quale è espresso dalla formula:  $f(R) + f(S) = 0$ <sup>974</sup>. Nelle bozze dell'*Allgemeine Theorie der Erkenntnis*, invece, si parla di dell'«equazione  $f(Y) + f(U) = 0$ » che rappresenta la «quiete» del «sistema P», ma in tale equazione la variabile  $f(U)$  indica le variazioni provenienti dall'ambiente (“U” come *Umgebung*), anche dette «disturbi extonomi [*extonome Störung*]», mentre la variabile  $f(Y)$  rappresenta delle non meglio specificate variazioni interne, che si contrappongono alle prime, e che – se squilibrate rispetto ad esse – possono a loro volta dare vita a «disturbi endonomi [*endonome Störung*]»<sup>975</sup>.

Secondo Avenarius la coscienza consiste dunque nella variazione di un “prius”, che può essere modificato o da fattori esterni o da fattori interni. Nel momento in cui questi due fattori sono in equilibrio il prius è in condizione di quiete, e ad esso non corrisponde alcun contenuto di coscienza. Quando invece «P è in oscillazione», perché variazioni interne ed esterne non si annullano a vicenda, abbiamo la posizione della coscienza, che è a sua volta rappresentata da due variabili, ovvero dall'unione degli ordinali “m” e dei caratteri “p”<sup>976</sup>.

Anche se il meccanismo sembra fundamentalmente lo stesso della *Kritik*, possiamo notare che manca completamente quello che dovrebbe essere il fulcro della teoria dell'alternarsi di stati di disequilibrio e riequilibrio come condizione per la posizione della coscienza, ovvero la teoria del funzionamento fisiologico del cervello. Negli appunti in questione, non solo non si parla di cervello ma dell'ambiguo “prius” (o del sistema priorale), ma non abbiamo nemmeno a che fare con dei valori *fisiologici*, quali sono lavoro e nutrimento, dato che si parla solo di generiche variabili “interne” o “esterne”, di difficile collocazione nel quadro di una compiuta teoria dei rapporti tra psiche e cervello.

### 18.3.3 L'evoluzione del prius

Nella nostra disamina degli appunti della *Allgemeine Theorie der Erkenntnis* eravamo partiti dall'idea di cercare in quale forma sopravvivesse quel principio di evoluzione che ai tempi dei *Prolegomena* era forzatamente congiunto al principio di inerzia.

Per provare a rispondere a questa domanda, possiamo osservare il modo in cui di Avenarius

---

<sup>973</sup> *Ibid.*

<sup>974</sup> Cfr. *supra*, par. 6.1.2, p. 90.

<sup>975</sup> *Nachlass, Kasten 14.*

<sup>976</sup> Cfr. *ibid.*

prende in esame i diversi mezzi attraverso cui P può riequilibrare i rapporti tra i valori  $f(U)$  ed  $f(Y)$ . Una parte di questi mezzi consiste infatti nel «cambiamento» o nell'«allontanamento» dei componenti dell'ambiente (detti anche «singoli esterni») che determinano il disequilibrio del sistema priorale; mentre l'altra parte è rappresentata dalle variazioni del sistema priorale stesso, grazie alle quali esso cambia il suo rapporto o il suo modo di reagire alle variazioni provenienti dall'ambiente. In particolare i tre metodi di riequilibrio che rientrano in quest'ultima tipologia vengono chiamati da Avenarius, rispettivamente, «accomodamento», «assuefazione temporanea» e «assuefazione vitale»<sup>977</sup>. Anche se negli appunti non troviamo molte altre informazioni circa queste risposte del sistema ai disturbi provenienti dall'ambiente, basandoci anche sulla nostra conoscenza dello sviluppo cui approdano tali riflessioni nella *Kritik*, è lecito pensare che proprio questi metodi di riequilibrio rappresentino le diverse forme di adattamento del sistema priorale all'ambiente, e – con ciò – le basi dell'evoluzione del prius.

Anche ammesso di aver stabilito che il sistema priorale si evolve adattandosi all'ambiente, e cioè sviluppando nuove risposte ai disturbi da esso provenienti, non abbiamo però ottenuto un vero e proprio “principio di evoluzione”, né un'idea di come esso sia conciliabile con il principio della minima grandezza di variazione che ha raccolto l'eredità del principio di inerzia. Anche se negli appunti della *Allgemeine Theorie der Erkenntnis* emergono qua e là degli stralci che richiamano il principio della minima quantità di forza – come quando Avenarius scrive che «lo sviluppo della serie  $\Lambda(m \cdot p)_1 \Lambda(m \cdot p)_2 [\dots]$  ha la caratteristica che la somma dei disturbi che sono posti in essa si avvicina il più possibile al valore zero, è cioè la minima possibile»<sup>978</sup> – questi frammenti non ci permettono di spiegare come si dovesse configurare, in questa fase, il rapporto tra minima grandezza di variazione ed evoluzione. Tutt'al più, considerando che in queste riflessioni sono già tematizzate alcune delle componenti fondamentali dei meccanismi concettuali tramite cui Avenarius illustra il processo di evoluzione del sistema C e dei contenuti psichici nella *Kritik*, possiamo ipotizzare che la soluzione che egli aveva in mente non fosse tanto distante da quella che ci viene effettivamente presentata nella sua opera principale. Negli appunti elaborati da Avenarius in questo periodo troviamo infatti: il principio del minimo tempo di variazione; l'idea che il “prius” – e cioè le precondizioni sistematiche – delimita il campo delle variazioni possibili e determina quale di esse richiede il minor tempo e viene quindi realizzata<sup>979</sup>; la concezione delle serie psichiche come basate su meccanismi di disequilibrio e riequilibrio tra due fattori<sup>980</sup>; e infine l'assunto che il sistema si evolve sviluppando nuove forme di risposta alle condizioni di disequilibrio condizionate

---

<sup>977</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>978</sup> *Ibid.*

<sup>979</sup> Cfr. *supra*, par. 8.1, pp. 117 sgg.

<sup>980</sup> Cfr. *supra*, par. 7.2, pp. 107 sgg.

dall'ambiente<sup>981</sup>. Questi elementi concettuali sono gli stessi che nella *Kritik* compongono il meccanismo evolutivo del sistema C e dei contenuti psichici da esso dipendenti; quel meccanismo per cui l'esercizio, diminuendo il tempo necessario alla realizzazione delle variazioni usuali, fa sì che le serie vitali a disposizione del sistema per riequilibrare le oscillazioni divengano sempre più efficienti, sempre più adatte all'ambiente. L'unica ma fondamentale differenza, come già sottolineato, è costituita dall'assenza di una teoria dei rapporti tra cervello e attività psichica che dia maggior senso e concretezza all'intero meccanismo concettuale elaborato.

L'assenza di una compiuta teoria dei rapporti tra fenomeni rappresentativi e sostrato cerebrale può essere attribuita alla mancanza dell'ipotesi che il funzionamento biologico del cervello sia basato sul rapporto tra lavoro e nutrimento. Ciò nonostante – anche considerando che questa ipotesi può comunque essere considerata come già presente allo stato embrionale nell'idea che la coscienza deriva dalle variazioni dei valori dell'equazione  $f(Y) + f(U) = 0$  – possiamo immaginare che Avenarius non fosse ancora riuscito a definire in che modo bisogna pensare il rapporto tra contenuti psichici e cervello perché non aveva ancora scoperto il processo dello scambio dei punti di vista, ovvero perché non aveva ancora portato alla luce l'introiezione, che come sappiamo è l'ostacolo principale lungo la strada che conduce ad un compiuto parallelismo psicofisico.

Che Avenarius stesse riflettendo sul problema connesso al modo in cui assumiamo che il nostro prossimo sia anch'esso dotato di contenuti psichici è testimoniato da passi come questo, contenuto nello scritto del 1880 sull'analisi quantitativa dell'appercezione: «L'esterno per noi è solo un essere in movimento. L'interno per noi è solo un essere cosciente. [...] Non dovrebbe esserci bisogno di ricordare che ogni altro “uomo”, esattamente considerato, per noi è solo un “esterno”, ovvero, al pari di qualsivoglia oggetto di natura, la somma dei movimenti in cui sono coinvolte le parti che costituiscono l'intero, fintanto che questi movimenti agiscono allo stesso tempo su di noi quali “stimoli”. Che un altro “uomo” per sé sia anche un “interno”, come è noto, non lo sappiamo direttamente, ma lo “deduciamo” dal suo “esterno”, ovvero a sua volta da movimenti (movimenti espressivi del volto e di altri muscoli, movimenti del linguaggio che producono suoni, etc.)»<sup>982</sup>.

Per arrivare alla vera e propria “scoperta” dell'introiezione dobbiamo però aspettare gli anni 1884-1885, in cui Avenarius mette per iscritto le sue riflessioni sullo scambio dei punti di vista, gettando le fondamenta per la definizione dei presupposti del sistema di pensiero empiriocritico.

---

<sup>981</sup> Cfr. *supra*, par. 11.4.3, pp. 174 sgg.

<sup>982</sup> *Nachlass, Kasten*, 8.

## 19. La definizione del punto di vista empiriocritico

### 19.1 La scoperta dello scambio dei punti di vista

#### 19.1.1 L'assunto dei valori di tipo $\psi$

La prima testimonianza della definizione del meccanismo dello scambio dei punti di vista è racchiusa in una manciata di pagine composte indicativamente intorno al 1884, in cui Avenarius ricostruisce in forma schematica il processo per cui l'individuo giunge ad attribuire al suo prossimo dei contenuti psichici affini ai propri.

«Attraverso la nascita in una società umana» – esordisce Avenarius – «agli individui adulti sono poste due condizioni per l'aumento dei valori da loro caratterizzati come “noti”: il proprio vissuto e le comunicazioni degli altri. Se seguiamo le asserzioni degli individui, allora queste – così come noi le presupponiamo inizialmente dal *nostro* punto di vista, ovvero quali componenti dell'ambiente – ci parlano di “componenti dell'ambiente” che essi incontrano dal *loro* punto di vista»<sup>983</sup>. Queste poche righe ci restituiscono già alcuni degli elementi principali della teoria dei rapporti tra io e altri uomini contenuta nella *Kritik*, nella fattispecie: la differenza tra ciò che l'io esperisce dal suo punto di vista e ciò che gli altri esperiscono dal loro punto di vista; nonché la messa in evidenza di questa differenza grazie all'uso delle virgolette, che indicano che ciò che gli altri esperiscono ci è dato tramite le loro asserzioni<sup>984</sup>.

Avenarius passa quindi ad analizzare più nel dettaglio come si presentano le asserzioni degli altri individui che ci parlano dei “componenti dell'ambiente” da essi incontrati. Sia “A” un determinato individuo, allora «per A si danno colori, forme, numeri, suoni, odori, sapori, pressioni, e tutto ciò [si dà] come un che di piacevole o spiacevole, esistente o apparente, sicuro o insicuro, noto o ignoto, etc. E tutto ciò si dà in modo tale da poter essere trattato come oggetto di una (pensabile) ostensione. In altre parole come condizione di variazione per un individuo B. E tutto ciò che si dà in modo tale da poter essere così trattato viene definito  $\phi$ »<sup>985</sup>. Gli elementi e caratteri raccolti sotto la lettera  $\phi$  sono cioè tutti quelli che fanno parte dell'esperienza dell'ambiente di un individuo A, e che egli trova dal suo punto di vista. «Quando un individuo A vive in una comunità linguistica umana, allora egli si trova nel nostro *punto di vista gnoseologico generale*, ovvero egli trova oggetti [...]

---

<sup>983</sup> *Ibid.* Il brano citato costituisce anche una testimonianza del processo di elaborazione del lessico della *Kritik*. Le asserzioni altrui, ad esempio, in un primo momento vengono definite col termine “*Mitteilungen*”, cui si sostituisce poi il più noto “*Aussagen*”. Per indicare l'esperienza dei componenti dell'ambiente da parte degli altri uomini, Avenarius si mostra invece ancora indeciso tra “*antreffen*” e “*vorfinden*”.

<sup>984</sup> Cfr. *supra*, par. 2.1.2, pp. 32 sgg. e par. 2.2.1, pp. 37 sgg.

<sup>985</sup> *Nachlass, Kasten 8*.

$R_1, R_2, \dots R_n$  del tipo  $\varphi$ »<sup>986</sup>.

Come detto, gli oggetti dell'esperienza di A si presentano al contempo come condizioni di variazione per un secondo individuo B, il che conduce l'individuo A ad assumere un tipo diverso di contenuti di esperienza oltre a quelli rappresentati dalla lettera  $\varphi$ , ovvero i contenuti dell'esperienza di B, che sono indicati dalla lettera  $\psi$ . Dunque «ogni individuo umano che nasce in una comunità linguistica, e che in essa viene educato, proprio per ciò – senza avere bisogno di “saperlo” o “volarlo” – si trova collocato sul punto di vista gnoseologico generale: ciò significa che egli trova componenti del tipo  $\varphi$ , e che aumenta questo trovato con l'assunto di valori del tipo  $\psi$ »<sup>987</sup>. Per comprendere più precisamente cosa significa l'assunto di questi valori di tipo  $\psi$ , basta porre il caso che «tra gli oggetti  $R_1, R_2, \dots R_n$ » trovati dall'individuo A «vi sia un individuo umano B e un qualche altro oggetto X»; ebbene il contenuto dell'assunto «si può formulare come segue: “se i due componenti dell'ambiente  $R_1 (= B)$  ed  $R_2 (= X)$  si incontrano, allora  $R_2$  è per  $R_1$  ciò che è per me”»<sup>988</sup>. Detto altrimenti, «in conseguenza di movimenti (gesti, parole), A assumerà per  $R_1 (=B)$  tutto ciò che egli (A) stesso trova, quando incontra  $R_2$ : colori, grandezza e forma o suono, odore, sapore, pressione, o qualche carattere emotivo o cognitivo»<sup>989</sup>. Dunque i valori di tipo  $\psi$  in definitiva non sono altro che i valori di tipo  $\varphi$  che A esperisce direttamente dal suo punto di vista, riferiti però da A stesso ad un secondo individuo B.

Avenarius mette anche in evidenza come l'assunto secondo cui per il componente dell'ambiente che è l'individuo B il componente dell'ambiente X sia “ciò che è per me” è basato sul fatto che l'individuo B si presenta simile a me. Infatti alcuni «“componenti dell'ambiente”, nella misura in cui si muovono e producono suoni, confrontati con il “mio proprio io”, nella misura in cui anch'esso è in movimento e produce suoni, vengono posti come “*lo stesso* dal punto di vista delle proprietà”, ma come “*diversi*” dal punto di vista del numero»<sup>990</sup>. Gli altri individui si presentano cioè come un *secondo* “me stesso”, che ha le mie stesse caratteristiche.

### 19.1.2 La duplicazione dell'esperienza

Posto dunque che ogni individuo A è portato ad assumere dei contenuti in relazione ai gesti e ai suoni prodotti dal suo prossimo B, Avenarius passa ad analizzare il problemi che sorgono a partire da questo assunto, mostrando, per mezzo di simboli e formule, come vengano ad essere falsati i contenuti dell'esperienza originaria di A.

Partiamo innanzitutto dal porsi di un componente dell'ambiente R, che si presenta come

<sup>986</sup> *Ibid.* Il corsivo è mio.

<sup>987</sup> *Ibid.*

<sup>988</sup> *Ibid.*

<sup>989</sup> *Ibid.*

<sup>990</sup> *Ibid.* Il corsivo è mio. Cfr. *supra*, par. 11.6.2, p. 197.

un'esperienza di A (dunque:  $R \equiv X'_A$ ). In conseguenza del porsi di questo componente dell'ambiente, l'individuo B si produce in qualche gesto o suono ( $B+\Delta$ ), il quale si presenta a sua volta come un'esperienza di A ( $B+\Delta \equiv X''_A$ ). Conformemente a quanto abbiamo visto circa l'assunzione di valori di tipo  $\psi$ , l'individuo A assume che quel componente dell'ambiente R ( $\equiv X'_A$ ) costituisce un'esperienza anche per B (dunque  $X_B$ ). L'esperienza di quel componente dell'ambiente da parte di B, dal punto di vista di A, si presenta però esclusivamente come contenuto di asserzione ( $X_B \equiv E$ ). L'intero processo viene cioè riportato da Avenarius nel modo seguente:

	Se $R (\equiv X'_A)$ , allora $B+\Delta (\equiv X''_A)$
poiché inoltre	se <u><math>B+\Delta (\equiv X''_A)</math>, allora <math>E (\equiv X_B)</math></u>
dunque	se $R (\equiv X'_A)$ , allora $E (\equiv X_B)$ <sup>991</sup> .

In altre parole: posto un componente dell'ambiente R, che è un'esperienza per A, l'individuo A assume quel componente dell'ambiente come un'esperienza – e in particolare come un contenuto di asserzione E – in relazione a B. Quel che è importante notare è dunque che, in questa fase, «stando all'assunto,  $X_B$  è un X solo per B e non per A; per A,  $X_B$  non è in alcun modo un X, non è né “lo stesso X” rispetto a  $X_A$ , né “un altro X” dal punto di vista qualitativo o numerico»<sup>992</sup>. In altre parole, il contenuto che A assume in relazione all'individuo B al porsi del componente dell'ambiente R, non può assomigliare al contenuto che A stesso esperisce al porsi di R, perché il componente dell'ambiente R, nel suo essere esperito da B, non è un'esperienza di A. L'esperienza di R da parte di A ( $X'_A$ ) e l'esperienza di R da parte di B ( $X_B$ ) non possono essere “uguali” o “simili” perché non sono raffrontabili. Per poter istituire un confronto tra quelle due esperienze di R ( $X'_A$  e  $X_B$ ), esse dovrebbe infatti essere *esperienze* di uno stesso individuo, mentre il massimo che possiamo avere è il darsi di una come un'esperienza ( $X'_A$ ) e il darsi dell'altra come un'asserzione ( $X_B \equiv E$ ).

Da quanto detto si evince che i problemi iniziano quando «in seguito a una generalizzazione l'assunto di  $X_B$  viene trattato esattamente come un X, per cui proprio attraverso l'assunto – ma *in contraddizione* con esso –  $X_B$  diviene un secondo X per A, ovvero un secondo  $X_A$ »<sup>993</sup>. O, schematicamente:

	Se $R (\equiv X'_A)$ , allora $B+\Delta (\equiv X''_A)$
	se $B+\Delta (\equiv X''_A)$ , allora $E (\equiv X_B)$
	<u><math>X_B (\equiv E) \equiv</math> secondo <math>X'_A</math></u>
	se $R (\equiv X'_A)$ , allora secondo $X'_A$ <sup>994</sup> .

<sup>991</sup> *Nachlass, Kasten 8.*

<sup>992</sup> *Ibid.*

<sup>993</sup> *Ibid.*

<sup>994</sup> *Ibid.*

Il meccanismo è lo stesso dello scambio dei punti di vista<sup>995</sup>, in base al quale l'io finisce per introdurre nella propria esperienza (ovvero nel campo dei contenuti  $X'_A$ ,  $X''_A$ , etc.) qualcosa che non viene mai effettivamente esperito, perché è tutt'al più assunto, ovvero l'esperienza di R da parte dell'altro ( $X_B$ ). Quest'ultima non si presenta più come dovrebbe, ovvero come un mero contenuto di asserzione (E), ma diviene una duplicazione della mia esperienza, che ha tutte le caratteristiche di essa (un secondo  $X'_A$ ).

Adesso, poiché «in generale  $X'_A$  per A condivide lo stesso destino – e ciò significa in primo luogo le stesse proprietà – di E, allora per A vale la proposizione:

	Se $R (\equiv X'_A)$ , allora E
poiché inoltre	$\frac{E \equiv X'_A}{\text{se } R (\equiv X'_A), \text{ allora } X'_A}$
allora vale	se $R (\equiv X'_A)$ , allora $X'_A$ » <sup>996</sup> .

In altre parole: in un primo momento A assume il contenuto di asserzione E come conseguenza del porsi R, che è una sua (di A) esperienza ( $X'_A$ ); ma poiché in un momento successivo il contenuto di asserzione E viene interpretato come un duplicato dell'esperienza di R da parte di A ( $X'_A$ ), allora accade che in conseguenza del porsi di R ( $X'_A$ ) A assume l'esperienza di R (che è sempre  $X'_A$ ). Il risultato è cioè che l'esperienza di R da parte di A ( $X'_A$ ) si presenta due volte «una volta come condizione di variazione, l'altra come condizionato»<sup>997</sup>. È il caso in cui consideriamo un oggetto di esperienza allo stesso tempo come la causa e come l'effetto di una percezione, ad esempio quando diciamo: “questo tavolo causa in me l'esperienza del tavolo”. L'oggetto è sempre lo stesso, ovvero la mia esperienza del tavolo ( $R \equiv X'_A$ ), ma compare in due vesti differenti<sup>998</sup>.

Oltre al circolo vizioso per cui l'esperienza dell'oggetto dell'esperienza si presenta al tempo stesso come condizione e come risultato dell'esperienza, il fraintendimento del significato dei valori di tipo  $\psi$  conduce anche ad una duplicazione del nostro prossimo. Infatti, nel momento in cui i contenuti di asserzione dell'individuo B vengono assimilati all'esperienza di A si verifica una «sommazione [*Summation*] dell'“esperienza” di A e di B ( $\equiv R_2$ )», per cui «B non viene più “esperito” da A come individuo unitario, ma come  $R_2$  e come quel qualcosa che rende  $R_2$  simile ad A e che muove  $R_2$  e che parla attraverso di lui: ma tutto ciò solo quando questo qualcosa è dentro e non fuori  $R_2$ »<sup>999</sup>. In altre parole, ciò che rende il componente dell'ambiente B simile all'individuo A, colui a cui sono attribuiti i contenuti psichici, la capacità di muoversi ed emettere suoni, non è più l'individuo B, ma è qualcosa che è *in* esso, con il risultato che «B viene esperito come un doppio

<sup>995</sup> Cfr. *supra*, par. 2.1.2, pp. 32 sgg.

<sup>996</sup> *Nachlass, Kasten 8.*

<sup>997</sup> *Ibid.*

<sup>998</sup> Cfr. *supra*, par. 3.3, p. 58.

<sup>999</sup> *Nachlass, Kasten 8.*

individuo»<sup>1000</sup>. Il “sommarsi” dell'esperienza di A (le forme, i colori, etc. che egli incontra) e dell'esperienza di B (l'individuo quale componente dell'ambiente esperito da A) è il prodromo dell'introiezione, perché per attribuire la prima alla seconda bisogna fare di quelle forme, di quei colori, etc. qualcosa che appartiene ad una misteriosa dimensione interiore.

Gli appunti scritti da Avenarius intorno al 1884 non si limitano però ad anticipare la teoria dello scambio dei punti di vista e dell'introiezione del sistema maturo. In essi trova infatti spazio anche il tema dell'animismo, come si evince da questo passo: «I “componenti dell'ambiente”, così come l'individuo li trova dal suo punto di vista, sono inizialmente caratterizzati come “cose”. Nella misura in cui originariamente anche i movimenti dei “componenti dell'ambiente” sono posti come simili ai movimenti, gesti, azioni, etc. degli individui, e nella misura in cui i suoni [dei “componenti dell'ambiente”] sono posti come simili ai suoni del ridere, riposare, asserire, etc. degli individui; per l'individuo anche i “componenti dell'ambiente” sono una “cosa” *allo stesso modo* in cui egli stesso è una “cosa”. Ciò significa che, come l'individuo si pone come una “cosa” in movimento che soddisfa desideri e che descrive cose e pensieri, così anche i “componenti dell'ambiente” sono posti come “cose” in movimento che soddisfano desideri, e che descrivono cose e pensieri. Vogliamo esprimere ciò nel modo che segue: i componenti dell'ambiente per gli individui sono posti originariamente come “persone”»<sup>1001</sup>.

## 19.2 Il punto di vista gnoseologico generale

### 19.2.1 Osservatore ed *alter ego*

Come abbiamo potuto appurare dal riepilogo degli appunti di Avenarius compiuto nel precedente paragrafo, già nel 1884 egli era giunto alla radice dei principali problemi della storia della filosofia, identificando nel fraintendimento dell'assunto dei contenuti di asserzione in relazione agli altri individui quello “sdoppiamento originario” da cui si dipartono introiezione e animismo, nonché le diverse forme di dualismo che affliggono tanto la teoria della conoscenza, quanto le ricerche in ambito psicofisiologico. In questo senso, possiamo dire che Avenarius aveva gettato le basi della sua teoria dell'evoluzione filosofica, almeno per quel che riguarda quella parte di essa che cerca di determinare quale sia la “radice comune”, la “rappresentazione madre” dei problemi della filosofia<sup>1002</sup>.

Se dunque la “diagnosi” era stata formulata, resta da vedere quale fosse in questa fase la “cura”

<sup>1000</sup> *Ibid.*

<sup>1001</sup> *Ibid.*

<sup>1002</sup> Cfr. *supra*, par. 17.1.2, p. 289.

che Avenarius prescriveva alla filosofia, per evitare che essa ricadesse ancora e sempre nei medesimi errori. La strada che consente la fondazione di una filosofia libera dal germe dell'introiezione viene tracciata da Avenarius in parte in quegli stessi appunti che abbiamo finora analizzato e in parte in una *Vorlesung* tenuta nel semestre invernale '84-85. Coerentemente con gli obiettivi che Avenarius si poneva sin dal 1877, la *Vorlesung* in questione si intitola *Einleitung in die Entwicklungstheorie der Philosophie*. Più che per i legami con i temi trattati da Avenarius nella prima fase del suo impegno teoretico, l'importanza di questo scritto è però da ricercare nel fatto che esso contiene la prima definizione di quell'impianto filosofico che troverà la sua espressione compiuta nella *Kritik* e nel *Weltbegriff*. Il che ci porta a ritenere che nel 1885 le basi del sistema di pensiero empiriocritico fossero ormai poste, e che gli anni che intercorsero tra quella data e la pubblicazione delle suddette opere non videro alcuna fondamentale revisione delle proprie concezioni da parte di Avenarius, ma servirono piuttosto a sviluppare analiticamente e a mettere per iscritto le idee cui egli era finalmente giunto.

Per scoprire su quali basi Avenarius ritenesse di dover fondare la filosofia prendiamo anzitutto in considerazione gli appunti del 1884 e 1885 che vanno in questa direzione. Com'è immaginabile, dato che i problemi della filosofia iniziano con l'incomprensione di ciò che l'individuo trova e assume dal “punto di vista gnoseologico generale” che ognuno di noi spontaneamente assume, la filosofia deve cercare di stabilire in modo corretto quali sono gli elementi che vengono trovati da tale punto di vista. In particolare, per Avenarius questi elementi sono: l'individuo A, che costituisce l'«osservatore [*Zuschauer*]»<sup>1003</sup>; un qualsivoglia componente dell'ambiente R; e l'«*alter ego*»<sup>1004</sup> B, che ai fini dell'analisi gnoseologica – o psicofisiologica – si presenta come un sistema C che subisce determinate variazioni (C+S). Il tutto viene riassunto schematicamente da Avenarius nel modo seguente:

$$\begin{array}{c} R \text{ — } C + S \text{ di } B \\ \backslash \quad / \\ Z = A \end{array}$$

Ma per assolvere al compito della filosofia quale pensiero del mondo dobbiamo stabilire come pensiamo e come conosciamo il mondo. Sicché, dopo aver individuato questi tre elementi trovati dal punto di vista gnoseologico generale, bisogna comprendere come essi si rapportano nei processi conoscitivi.

Innanzitutto dobbiamo considerare che «per me» – ovvero per l'osservatore A – «ogni “cosa” è un “percepito”», nel senso che ogni contenuto che mi si dà, per il fatto stesso che si dà, fa parte

<sup>1003</sup> *Nachlass, Kasten 8.*

<sup>1004</sup> *Ibid.*

della mia esperienza<sup>1005</sup>. Il concetto di «“cosa percepita oggettivamente” appartiene» però «all'altro uomo»<sup>1006</sup>. Infatti, a differenza di quanto accade per i contenuti da me percepiti, quando osservo i processi in cui il mio prossimo percepisce qualcosa, non posso che notare che da un lato v'è l'*oggetto* che viene percepito e dall'altro l'individuo B che percepisce questo oggetto. Il mio percepire e il percepire dell'altro uomo sono dunque costitutivamente diversi.

Dal momento che la mia percezione è immediata, e che solo la percezione di cui è protagonista l'altro uomo è la percezione di un oggetto “esterno”, solo quest'ultima può essere considerata *mediata* dagli organi di senso. Ciò significa che io non posso pensare che il mio corpo sia il presupposto delle mie percezioni, mentre posso pensare che il corpo dell'altro sia il presupposto delle sue percezioni, e più precisamente dei suoi contenuti di asserzione. Il risultato di queste considerazioni per la teoria della conoscenza e per l'analisi psicofisiologica è che è impossibile affermare che i miei contenuti psichici dipendono dal mio cervello, per cui ogni studio dei rapporti tra attività rappresentativa e fenomeni cerebrali deve considerare questi rapporti esclusivamente in relazione all'individuo B. Come scrive Avenarius: «Ma un individuo non può forse *assumere* il suo sistema centrale C allo stesso modo del suo stomaco, e questo a sua volta come il suo corpo “visibile”? Egli non può forse dire di dover “avere” un sistema C nello stesso senso in cui “ha” senza dubbio un corpo? Certo! Solo che l'individuo non può utilizzare ciò per determinare il rapporto tra C+S e i valori E»<sup>1007</sup>, ovvero tra variazioni a livello cerebrale e contenuti di asserzione.

Il non limitarsi alla descrizione del rapporto tra l'attività cerebrale *del nostro prossimo* e i suoi contenuti psichici è proprio l'errore tipico di certa fisiologia, che «si divide in due, interpretando una volta il ruolo di A, l'altra quello di B»<sup>1008</sup>, e finisce così con l'affermare che anche i contenuti di A, dell'osservatore, dipendono dal suo (di A) cervello<sup>1009</sup>.

### 19.2.2 La definizione del sistema empiriocritico

Le riflessioni sugli elementi che costituiscono il contenuto di ciò che ognuno di noi trova dal punto di vista gnoseologico generale che abbiamo finora riportato, anche a causa della natura del materiale da cui le abbiamo tratte, sono frammentate e incomplete, per cui non possono essere considerate parte di una vera e propria *fondazione* di una nuova prospettiva filosofica. Diverso è il discorso che riguarda la *Vorlesung* sulla teoria evolutiva della filosofia, in cui Avenarius procede in modo sistematico, ponendo uno alla volta i mattoni che compongono l'architettura del pensiero empiriocritico.

---

<sup>1005</sup> *Ibid.*

<sup>1006</sup> *Ibid.*

<sup>1007</sup> *Ibid.*

<sup>1008</sup> *Ibid.*

<sup>1009</sup> Cfr. *supra*, par. 3.3, pp. 57 sgg.

La lezione si apre mettendo in evidenza «il punto di vista adeguato al concetto di una teoria generale della conoscenza»<sup>1010</sup>. Gli elementi che costituiscono ciò che viene trovato da questo punto di vista sono gli stessi che erano stati elencati negli appunti, anche se qui sono declinati adattandoli al contesto dell'aula universitaria. Al posto di A, R e B abbiamo cioè: «insegnante, oggetti, studente»<sup>1011</sup>. In particolare, «lo studente come organismo nato, educato, etc.; l'ambiente suo (dell'insegnante) e dello studente; nonché le variazioni fisiologiche dello studente [...] costituiscono per l'insegnante ciò che si dà [*das Gegebene*]»<sup>1012</sup>.

«L'insegnante» però «non trova solo gli oggetti dell'ambiente e lo studente con tutte le loro variazioni, ma assume anche che lo studente lo capisce, che egli percepisce; egli assume degli atti psichici nello studente»<sup>1013</sup>. Così facendo l'insegnante «estende o aumenta ciò che si dà di un assunto»<sup>1014</sup>, quello del significato dei gesti altrui. A questo punto gli elementi individuati dall'analisi di ciò che si trova dal punto di vista preso in considerazione diventano dunque: 1) «l'assunto» ovvero i contenuti psichici altrui, che «secondo il concetto di genere» (ossia nel loro insieme) sono indicati dalla lettera «Ψ», mentre «secondo il concetto singolo» (ossia presi uno per uno) sono indicati dalla lettera «E»; 2) «la *totalità* degli individui assunti in uno stesso momento», ovvero gli altri uomini, indicati dalla lettera «B»; 3) «*ciò che si dà* (oggetti e studente in quanto oggetto)», ovvero quel che l'insegnante/osservatore trova dal suo punto di vista, indicato «secondo il concetto di genere» (ossia nel complesso) dalla lettera «Φ», mentre «secondo il concetto singolo» (ossia presi uno per volta) dalla lettere «R»; 4) e infine «la *totalità* degli individui o valori coesistenti, ovvero l'ambiente U», in altre parole tutto ciò che può essere condizione di variazione per un soggetto, quindi tanto gli oggetti quanto gli altri uomini quali esseri in grado di comunicare dei contenuti psichici<sup>1015</sup>.

Fissato il punto di vista a cui bisogna attenersi e gli elementi in gioco, Avenarius può passare a porre le basi della sua teoria psicofisiologica della conoscenza, perché non c'è più il rischio che i rapporti tra questi elementi vengano fraintesi nel senso dell'introiezione. Senza entrare nel dettaglio, vogliamo ripercorrere brevemente questa teoria psicofisiologica della conoscenza delineata dall'*Einleitung in die Entwicklungstheorie der Philosophie*, con lo scopo di mostrare come essa coincida quasi per intero con quella presentata tre anni più tardi nella *Kritik*.

Innanzitutto «l'insegnante conduce un esperimento: in base ad esso lo studente comunica le sue percezioni. L'insegnante ha così due serie: 1)  $R_1, R_2, R_3, \dots R_n$  fornita dall'esperimento; 2)  $E_1, E_2,$

---

<sup>1010</sup> *Nachlass, Kasten 10.*

<sup>1011</sup> *Ibid.*

<sup>1012</sup> *Ibid.*

<sup>1013</sup> *Ibid.*

<sup>1014</sup> *Ibid.*

<sup>1015</sup> *Ibid.*

$E_3 \dots E_n$  fornita dallo studente. Gli elementi della prima fanno parte di ciò che si dà  $\Phi$ , quelli della seconda fanno parte dell'assunto  $\Psi$ <sup>1016</sup>. In base ai risultati dell'esperimento l'insegnante giunge all'«assunto che la serie 2 (serie E) sia in qualche modo dipendente dalla serie 1 (serie R)»<sup>1017</sup>. Ciò nonostante l'insegnante deve anche registrare che «dato un certo R non si deve assumere sempre uno *stesso* valore E» quanto piuttosto «per uno stesso R» si possono assumere «diversi valori E»<sup>1018</sup>. Per questo motivo «quando E viene pensato come dipendente da un qualche componente dell'ambiente R, non può essere sempre assunto come dipendente *immediatamente* da R»<sup>1019</sup>.

Per comprendere da cosa dipendono *immediatamente* i contenuti di asserzione indicati dalla lettera E, bisogna considerare che anche se «ogni uomo rappresenta un sistema parziale» rispetto a quel «sistema del massimo ordine che chiamiamo mondo», ognuno di noi «è composto a sua volta di singoli sistemi parziali»<sup>1020</sup>. Se cerchiamo da quale di questi sistemi parziali dipendono i contenuti psichici, dobbiamo rilevare che «E, come non dipende immediatamente da R, così non dipende nemmeno immediatamente dalle estremità periferiche esterne», dato che può comparire anche senza il loro contributo<sup>1021</sup>. Ma «se seguo un fascio di nervi a partire dalla sua estremità periferica, allora devo raggiungere un sistema parziale da cui E dipenda immediatamente, che non può essere considerato come eliminato senza che venga a cadere E»<sup>1022</sup>. Incontriamo così la prima definizione del «sistema C», quale «sistema parziale centrale [...] cui conducono tutti i nervi centripeti e da cui si dipartono tutti i centrifughi»<sup>1023</sup>.

Oltre a fornire la prima definizione del sistema C, la *Vorlesung* contiene anche una descrizione del suo funzionamento che ricalca fedelmente quella della *Kritik*<sup>1024</sup>. Infatti, dopo aver sottolineato che «l'ambiente dello studente quale totalità delle condizioni di variazione» può essere «diviso a seconda che lo si veda da una prospettiva pedagogica o fisiologica» in «località e società» da un parte, e in «materiale nutritivo S» e «materiale di insegnamento R» (nel senso di «tutto ciò che in quanto stimolo generale o specifico può eccitare un nervo») dall'altra, Avenarius divide le variazioni del sistema C in variazioni condizionate dal nutrimento e in variazioni condizionate dagli stimoli provenienti dall'ambiente<sup>1025</sup>.

Il rapporto tra variazioni condizionate dal nutrimento – indicate con  $f(S)$  – e variazioni condizionate dagli stimoli – indicate con  $(f)R$  – determina il «valore di conservazione vitale» del

---

<sup>1016</sup> *Ibid.*

<sup>1017</sup> *Ibid.*

<sup>1018</sup> *Ibid.*

<sup>1019</sup> *Ibid.*

<sup>1020</sup> *Ibid.*

<sup>1021</sup> *Ibid.*

<sup>1022</sup> *Ibid.*

<sup>1023</sup> *Ibid.*

<sup>1024</sup> Cfr. *supra*, par. 3.2.3, p. 53.

<sup>1025</sup> *Nachlass, Kasten 10.*

sistema C, il quale è massimo «quando vale l'equivalenza  $f(R) = -f(S)$ »<sup>1026</sup>. I due valori fisiologici  $f(R)$  ed  $f(S)$  prendono così il posto degli ambigui “disturbi endonomi ed exonomi” che comparivano nelle bozze dell'*Allgemeine Theorie der Erkenntnis*<sup>1027</sup>.

Nel prosiegua della *Vorlesung* Avenarius introduce i concetti di «oscillazione del sistema», «serie vitale», nonché i diversi modi in cui è possibile riequilibrare una differenza vitale, ovvero i già noti «restituzione», «patrocinio», «acquisizione» e «scambio»<sup>1028</sup>. Ad ogni modo, non ci interessa stendere l'elenco dei molteplici concetti della *Kritik* che vengono anticipati nello scritto in questione. Piuttosto vogliamo concentrare la nostra attenzione su quei passi della *Vorlesung* che rappresentano il termine di quel processo di riflessione sul tema delle variazioni possibili e reali. Avenarius mette infatti in evidenza che «se il contenuto del concetto  $\Psi$  deve essere un determinato valore E, nella misura in cui la posizione di questo deve essere pensata come immediatamente dipendente dalla posizione di uno stato finale del sistema C e come mediatamente dipendente da una condizione complementare R, allora la forma di variazione corrispondente [al valore E] deve essere pensata come condizionata non solo dalla condizione complementare specialmente determinata, ma anche dalla *preparazione* del sistema e in particolare da quella dei centri funzionali»<sup>1029</sup>. Le “forme di variazione” del sistema C da cui dipendono i contenuti psichici sono dunque condizionate dalla preparazione del sistema, e cioè dalle variazioni che esso ha attraversato nel corso della sua storia, e più specificamente dalla «preistoria (storia evolutiva) dei centri», ovvero dei diversi sistemi parziali. Dopo aver notato come questi concetti rechino l'impronta delle riflessioni sul “prius” e i “sistema priorali” possiamo passare ad osservare in che modo la “preparazione” del sistema condiziona l'attività cerebrale e psichica.

In primo luogo, partendo dal fatto che c'è un numero sempre maggiore di «variazioni finali» che il sistema può mettere in atto per concludere una serie vitale, Avenarius si chiede «quand'è che una *variazione finale pensabile* deve essere definita *effettiva*? Ovvero: come può il sistema C superare la differenza vitale in un dato caso?»<sup>1030</sup>. La risposta è che vi sono tre condizioni affinché una variazione possa essere considerata come effettiva: «La *variazione finale* è in generale pensabile a) nella misura in cui è in generale una *condizione di variazione* per il centro che è in oscillazione positiva», nel senso che il sistema parziale che è afflitto da una crescente differenza vitale può mettere in atto quella variazione; «b) nella misura in cui è una *condizione* per l'esecuzione della necessaria *oscillazione negativa*», nel senso che la variazione finale che stiamo prendendo in considerazione conduce effettivamente a ridurre e infine ad eliminare la differenza vitale; «c) nella

<sup>1026</sup> *Ibid.*

<sup>1027</sup> Cfr. *supra*, par. 18.3.2, p. 328.

<sup>1028</sup> *Nachlass, Kasten 10*. Cfr. *supra*, par. 11.3, p. 158.

<sup>1029</sup> *Nachlass, Kasten 10*. Il corsivo è mio.

<sup>1030</sup> *Ibid.*

misura in cui è la variazione più *veloce* tra tutte quelle che, nel momento in cui sussiste la variazione finale, soddisfano le due condizioni precedenti»<sup>1031</sup>.

In ossequio ai risultati raggiunti nei suoi appunti<sup>1032</sup>, Avenarius sceglie di determinare la variazione effettiva in primo luogo come la più *veloce*, affermando solo in seconda battuta che la variazione «con il tempo minore» è anche quella «con la minore grandezza di variazione»<sup>1033</sup>. Solo impostando il discorso in termini temporali si può infatti *logicamente* sostenere che la variazione effettiva deve essere la più veloce: «Assumendo che lo stato finale pensabile *a* del sistema C che viene pensato come realizzato nel primo momento al porsi della condizione complementare  $K_x$  abbia la grandezza di variazione  $\zeta_1$ , allora la grandezza di variazione di nessuno degli stati finali che sono ancora pensabili al porsi di  $K_x$  può essere pensata come uguale o come minore di  $\zeta_1$ , perché se pensassimo qualcuna di quelle grandezze come uguale o minore, allora i rispettivi stati finali dovrebbero essere stati realizzati contemporaneamente o prima dello stato cui appartiene la grandezza di variazione  $\zeta_1$ , cosa che contraddice l'assunto»<sup>1034</sup>. Inoltre, «poichè quanto detto vale in ogni momento per tutti gli stati finali ancora pensabili del sistema C, ne consegue che [...] lo stato finale del sistema C che deve essere pensato come realizzato al porsi di una qualsivoglia condizione complementare  $K_x$  è in ogni momento quello dalla *variazione più piccola possibile*», il che costituisce il «principio della variazione più piccola possibile, logicamente fondato»<sup>1035</sup>.

Partendo dalla definizione degli stati finali effettivi come quelli più veloci, e passando per il principio della variazione più piccola pensabile, Avenarius giunge al concetto di «stati finali più vicini [*meist angenähert*]»<sup>1036</sup>. Gli stati più veloci, che costituiscono una minore variazione del sistema, sono infatti i “più vicini”, nel senso che sono quelli che differiscono meno dallo stato iniziale e che recano in sé una maggiore «rimanenza» di esso<sup>1037</sup>. Uno stato finale che conserva il più possibile le caratteristiche dello stato iniziale non è però solo lo stato “più vicino”, ma è anche lo stato che fa propria la storia evolutiva del sistema, che reca in sé la traccia delle variazioni che questo ha subito nel corso del suo sviluppo. Per questo motivo “più vicino” e “più preparato” sono concetti tra loro sostituibili, dal che «si ottiene la proposizione: quando al porsi di una qualsivoglia condizione complementare  $K_x$  è pensabile una pluralità di stati finali del sistema C quali elementi di una serie vitale, allora questa deve essere pensata come composta di quegli stati finali che in relazione a  $K_x$ , in ogni momento di posizione, sono da pensarsi come i più preparati»<sup>1038</sup>. Corollario

---

<sup>1031</sup> *Ibid.*

<sup>1032</sup> Cfr. *supra*, par. 18.2.2, pp. 320 sgg.

<sup>1033</sup> *Nachlass, Kasten 10.*

<sup>1034</sup> *Ibid.*

<sup>1035</sup> *Ibid.*

<sup>1036</sup> *Ibid.*

<sup>1037</sup> *Ibid.*

<sup>1038</sup> *Ibid.*

del così ottenuto «principio della preparazione» è la proposizione, contenuta anche nella *Kritik*, secondo cui «se un sistema C viene pensato come affermantesi nonostante le diminuzioni del suo valore di conservazione vitale, esso può essere pensato come affermantesi solo nel senso e nella misura della sua preparazione»<sup>1039</sup>.

Se il principio della variazione più piccola pensabile costituisce l'ultima incarnazione del principio di inerzia, il principio della preparazione non può costituire il principio di evoluzione di cui andiamo in cerca. Il principio di preparazione, infatti, afferma solo che tutta l'attività del sistema C avviene nel solco dell'evoluzione che esso ha attraversato fino al momento in questione, mentre il principio di evoluzione desiderato ci dovrebbe dire piuttosto *in che direzione procede* l'evoluzione, guardando – per così dire – più al futuro che al passato. D'altronde, poiché la *Vorlesung* che stiamo analizzando è intitolata *Einleitung in die Entwicklungstheorie der Philosophie*, essa deve spiegare in che direzione si muove l'evoluzione del sistema C e dei contenuti psichici da esso dipendenti. Anche nella *Vorlesung* tale spiegazione va cercata nel meccanismo dell'esercizio, che è «una delle condizioni fondamentali per la conservazione di un C esistente»<sup>1040</sup>. Il meccanismo descritto è lo stesso della *Kritik*, e si basa sul fatto che l'esercizio in senso positivo e negativo conduce rispettivamente alla «formazione [*Fortbildung*]» o alla «degenerazione [*Rückbildung*]» del sistema C e delle sue parti<sup>1041</sup>, così che solo gli stati finali del sistema che sono esercitati di frequente finiscono per conservarsi, entrando in pianta stabile nella preparazione del sistema. Come sappiamo il risultato è che i contenuti psichici dipendenti da stati non abbastanza esercitati, in particolare perché non condizionati dall'ambiente o non condizionati da ciò che in esso maggiormente si ripete, finiscono con il perdersi. Nella *Kritik* tutto ciò viene sintetizzato nel principio dell'eliminazione progressiva, in base al quale i nostri multiponibile psichici e cerebrali tendono a diventare costanti perfette. Anche se nella *Vorlesung* il principio in questione non è formulato, è già presente l'idea che l'esercizio modifichi la preparazione del sistema nella direzione di una sempre maggiore efficienza. Essa va intesa nel senso di un crescente adattamento all'ambiente (dato che le condizioni complementari «che esercitano di più» sono quelle «poste più frequentemente nell'ambiente»<sup>1042</sup>) nonché nel senso del «limitarsi delle serie vitali agli elementi indispensabili alla rimozione della differenza» vitale. Quel che manca è la messa in risalto del nesso esistente tra questa tendenza a una maggiore efficienza e il principio della minore variazione pensabile: nesso consistente nel fatto che l'esercizio tende a conservare e a realizzare gli stati finali indispensabili e pienamente dipendenti dall'ambiente (e quindi più efficienti) nella misura in cui fa di questi stati quelli caratterizzati dalla

---

<sup>1039</sup> *Ibid.* Cfr. *Kritik*, vol. I, p. 140.

<sup>1040</sup> *Nachlass*, *Kasten* 10.

<sup>1041</sup> *Ibid.*

<sup>1042</sup> *Ibid.*

minima grandezza di variazione e massima velocità di realizzazione.

## 20. Conclusioni

Ricostruendo l'itinerario di pensiero di Avenarius nel corso degli anni, abbiamo visto che l'ostacolo principale che egli incontrò lungo la strada che conduceva alla definizione del sistema di pensiero empiriocritico era dato dalla difficoltà di conciliare il principio di inerzia e il principio di evoluzione, che all'epoca dei *Prolegomena* convivevano nel principio della minima quantità di forza. Questa difficoltà era strettamente legata all'indecisione di Avenarius circa i termini in cui andava impostato il discorso, come dimostra il suo continuo dislocarsi da un piano psicologico a un piano fisiologico e viceversa, per approdare poi ad un piano fisico-meccanico o logico (come nell'analisi quantitativa dell'appercezione). Nel suo peregrinare Avenarius cercava di comprendere se il principio nato come principio della minima quantità di forza dovesse valere per le serie di rappresentazioni, per l'attività cerebrale, per tutti i corpi in movimento o addirittura per il concetto stesso di "variazione", e allo stesso tempo cercava di comprendere in che modo potesse mantenere in vita quel principio di evoluzione che sembrava inconciliabile con la prospettiva secondo cui ogni fenomeno esprime un minimo (di forza, di variazione, etc.). Che la soluzione non potesse consistere semplicemente nella rinuncia al principio di evoluzione appare evidente se si pensa che Avenarius, sin dagli esordi, considera la teoria dell'evoluzione una colonna portante della filosofia. Comprendere il "pensare il mondo" è comprendere come si *evolve* il pensare il mondo nel corso del tempo: da quale punto di partenza, secondo quali regole e in che direzione.

Se Avenarius non era ancora riuscito a fissare i rapporti tra inerzia ed evoluzione, e i loro ambiti di pertinenza, ciò era dovuto all'assenza di una teoria delle relazioni intercorrenti tra i contenuti psichici e l'attività cerebrale che consentisse di definire i confini tra i diversi piani (quello psichico, quello fisiologico, etc.) in modo da poter collocare ognuno dei differenti elementi del sistema, che pure erano presenti a livello embrionale, al giusto posto.

Nel tentativo di risolvere l'enigma dei rapporti psicofisici Avenarius perviene alla scoperta dell'introiezione e dello scambio dei punti di vista. Una volta afferrata la differenza fondamentale che intercorre tra l'io e gli altri uomini, e una volta compreso che si può parlare di un legame tra cervello e contenuti psichici soltanto nel momento in cui ci riferiamo al nostro prossimo, Avenarius può ricondurre senza indugi i contenuti psichici all'attività cerebrale, fondando così i processi conoscitivi sui meccanismi fisiologici del cervello. In conseguenza di ciò il principio di evoluzione viene a basarsi su quelle che sono le peculiarità dell'esistenza organica in generale e del cervello in particolare, ovvero sulla *conservazione vitale*, consistente nei meccanismi fisiologici dell'equilibrio tra lavoro e nutrimento e dell'esercizio. Il risultato è cioè che i contenuti psichici si evolvono con

l'evolversi del cervello, il quale, grazie all'esercizio, è in grado di rendere sempre più efficienti le sue modalità per riequilibrare le differenze vitali. Il principio di evoluzione cercato è dunque il principio dell'eliminazione progressiva, secondo cui i multiponibili cerebrali e psichici tendono a diventare sempre più adatti all'ambiente, liberandosi di tutto ciò che non serve alla conservazione vitale del sistema perché non costituisce una risposta ai disturbi provenienti dall'ambiente. La definizione del principio di evoluzione non comporta però l'abbandono del principio di inerzia, quanto piuttosto l'integrazione fra i due principi. Infatti, se è un principio generale che la variazione che si realizza è sempre la più veloce tra tutte quelle pensabili, l'esercizio in senso positivo o negativo agisce proprio mutando il tempo che è necessario per la realizzazione di una data variazione.

La scoperta dell'introiezione e dello scambio dei punti di vista non permette però soltanto di definire i rapporti tra contenuti psichici e cervello, e – conseguentemente – tra principio di inerzia e principio di evoluzione. Tale scoperta conduce anche, e soprattutto, alla ridefinizione del “pensare il mondo”, e cioè del contenuto della filosofia. Se è il punto di vista da cui partiamo ciò che definisce cos'è il mondo, per comprendere cosa sia tale mondo la filosofia non deve più operare *dopo* che le scienze hanno già operato, per portare a *conclusione* i loro risultati riunendoli in un *concetto il più generale possibile*. La filosofia deve piuttosto collocarsi all'*inizio* di ogni indagine, allo scopo di definire qual'è il *punto di vista più generale possibile* (cioè *comune* a tutti gli uomini) e cos'è “il mondo” quando lo si osserva da tale punto di vista. Questo ribaltamento del ruolo della filosofia – che rimane comunque la disciplina del pensare il mondo – non può che condurre ad una ridefinizione di cosa sia “la totalità dell'essere”. Infatti, se il *risultato* dei *Prolegomena* era che il mondo è movimento e sensazione, la *base* della *Kritik* e del *Weltbegriff* è che il mondo è io, ambiente ed altri uomini. In un mondo così pensato la sensazione è o ogni cosa (nel senso che ogni parte di esso è un esperito, un trovato) o un contenuto di asserzione di un altro uomo, e l'unico senso in cui si può dare un parallelismo tra movimento e sensazione è quello per cui i movimenti sono le variazioni del sistema C, mentre le sensazioni sono i contenuti asseriti dal mio prossimo, che dipendono da quelle variazioni.

# BIBLIOGRAFIA

## 1. Opere di Richard Avenarius

- *Über die beiden ersten Phasen des Spinozischen Pantheismus*, Leipzig, 1868.
- *Philosophie als Denken der Welt gemäss dem Princip des kleinsten Kraftmasses: Prolegomena zu einer Kritik der reinen Erfahrung*, Leipzig, 1876.
- *Zur Einführung*, in «Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie», I (1877), pp. 1-14.
- *In Sachen der wissenschaftlichen Philosophie*, in «Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie», I (1877), pp. 553-580; II (1878), pp. 468-483; III (1879), pp. 53-78.
- *Über die Stellung der Psychologie zur Philosophie*, in «Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie», I (1877), pp. 471-488.
- *Kritik der reinen Erfahrung*, Leipzig, 1888-1890<sup>1</sup>; 1907-1908<sup>2</sup>.
- *Der menschliche Weltbegriff*, Leipzig, 1891<sup>1</sup>; 1905<sup>2</sup>.
- *Anmerkung zu der Abhandlung von R. Willy*, in «Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie», XVIII (1894), pp. 29-31.
- *Bemerkungen zum Begriff des Gegenstandes der Psychologie*, in «Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie», XVIII (1894), pp. 137-161, pp. 400-420; XIX (1895), pp. 1-18; pp.129-145.
- *Der Inhalt der vier Hauptschriften von Richard Avenarius von ihrem Verfasser selbst dargestellt*, in «Zeitschrift für positivistische Philosophie», I (1912), pp. 34-54.
- *Zur Terminalfunktion*, in «Zeitschrift für positivistische Philosophie», I (1913), pp. 233-293.
- *Briefe von Richard Avenarius und Ernst Mach an Wilhelm Schuppe*, in «Erkenntnis», VI (1936), pp. 73-80.

## 2. Traduzioni italiane delle opere di Richard Avenarius:

- (Versione ridotta) *Critica dell'esperienza pura*, a cura di A. Verdino, Bari, 1972.

## 3. Manoscritti dal *Nachlass* di Richard Avenarius:

- *Das Entwicklungsgesetz der Gottes- und Unsterblichkeits-Vorstellungen*, 1873.
- *Über Begreifen und Nicht-Begreifen*, 1878.

- *Über Problematisation und Deproblematisation*, 1879.
- *Zur quantitativen Analyse der theoretische Apperception*, 1880-81.
- *Allgemeine Theorie der Erkenntnis*, 1882-83.
- *Psychische und historische Entwicklung des Spinozischen Monismus (Vorlesung)*, 1882.
- *Formale Logik (Vorlesung)*, 1883.
- *Die Leibniz'schen Monaden (Vorlesung)*, 1883-84.
- *Einiges über die vielfache Würzel des Satzes vom zureichenden Grund von A. Schopenhauer (Vorlesung)*, 1883-84.
- *Einleitung in die Entwicklungstheorie der Philosophie (Vorlesung)*, 1884-1885.

#### 4. **Fonti**

- G. Glogau, *Steinthal's psychologische Formeln, zusammenhängend entwickelt*, Berlin, 1876.
- A. Schleicher, *Die darwinische Theorie und die Sprachwissenschaft*, Weimar, 1873.
- A. Schopenhauer, *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*, Rudolstadt, 1813; tr. it. di S. Giametta, *Sulla quadruplica radice del principio di ragione sufficiente*, Milano, 1996.
- W. Schuppe, *Erkenntnistheoretische Logik*, Bonn, 1878.
- W. Schuppe, *Die Bestätigung des naive Realismus. Offener Brief an Herrn Prof. Dr. Richard Avenarius*, in «Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie», III (1893), pp. 365-388.
- H. Steinthal, *Einleitung in die Philosophie und Sprachwissenschaft*, Berlin, 1871.
- E. B. Tylor, *Primitive Culture*, 2 voll., London, 1871.
- R. Virchow, *Vier Reden über Leben und Kranksein*, Berlin, 1862.

#### 5. **Opere su Richard Avenarius e l'empiriocriticismo**

- E. G. Boring, *The psychologist's circle*, in «Psychological Review», 38 (1931), pp. 177-182.
- W. T. Bush, *Avenarius and the standpoint of pure experience*, New York, 1905, pp. 1-76.
- F. Carstanjen, *Richard Avenarius' Biomechanische Grundlegung der neuen allgemeinen Erkenntnistheorie*, München, 1894.
- F. Carstanjen, *Richard Avenarius: ein Nachruf*, in «Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie», XX (1896), pp. 361-391.
- F. Carstanjen, *Richard Avenarius and his general theorie of knowledge, empiric-criticism*, in

- «Mind», (VI, 1897), pp. 449-475.
- F. Carstanjen, *Der Empiriokritizismus: zugleich eine Erwiderung auf W. Wundts Aufsätze "Über naiven und kritischen Realismus"*, in «Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie», XXII (1898), pp. 45-95, pp. 190-214, pp. 267-293.
  - H. Cornelius, *Das Gesetz der Übung*, in «Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie», XX (1896), pp. 45-54.
  - O. Ewald, *R. Avenarius als Begründer des Empiriokritizismus*, Berlin, 1905.
  - F. Fellmann, *Richard Avenarius*, in Id. (a cura di), *Geschichte der Philosophie im 19. Jahrhundert*, Hamburg, 1996, pp. 88-98.
  - H. Grünbaum, *Zur Kritik der modernen Kausalanschauungen: V, Der Empiriokritizismus*, «Archiv für systematische Philosophie», V (1898), pp. 379-419.
  - F. Hobek, W. Swoboda, *Richard Avenarius*, in «Conceptus», 1975, Heft 26, pp. 25-39.
  - M. Klein, *Die Philosophie der reinen Erfahrung*, in «Naturwissenschaftliche Wochenschrift», IX (1894), pp.1-6; X (1895), pp. 453-462; XI (1896), pp. 377-382; pp. 289-294.
  - M. Klein, *Richard Avenarius*, in «Naturwissenschaftliche Wochenschrift», XI (1896) pp. 425-430.
  - E. Koch, *R. Avenarius' Kritik der reinen Erfahrung: Kurze Darstellung*, in «Archiv für systematische Philosophie», IV (1897), pp. 1-31; pp. 129-159; pp. 336-363.
  - J. Kodis, *Zur Analyse des Apperzeption-Begriffes*, Berlin, 1893.
  - J. Kodis, *Richard Avenarius*, in «Psychological Review», Volume 3, Numero 6 (1896), pp. 603-610.
  - J. Kodis, *Die Anwendung des Funktionbegriffes auf die Beschreibung der Erfahrung*, in «Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie», XIX (1895), pp. 359-377.
  - E. Mach, *Die Mechanik in ihrer Entwicklung historisch-kritisch dargestellt*, Leipzig, 1883.
  - E. Mach, *Analyse der Empfindungen und das Verhältnis des Physischen zum Psychischen*, Jena, 1900<sup>2</sup>.
  - E. Mach, *Erkenntnis und Irrtum*, Leipzig, 1902.
  - F. Paulsen, *Beurteilung a Richard Avenarius' Philosophie als Denken der Welt gemäss dem Prinzip des kleinsten Kraftmasses*, «Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft», X (1878), pp. 105-112.
  - A. Pelazza, *Riccardo Avenarius e l'empiriocriticismo*, Torino, 1909.
  - J. Petzoldt, *Zu Avenarius' Prinzip des kleinsten Kraftmasses und zum Begriff der*

- Psychologie*, in «Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie», XI (1887), pp.177-203.
- J. Petzoldt, *Beurteilung a Richard Avenarius' Kritik der reinen Erfahrung*, in «Das Magazin für die Literatur des In- und Auslandes», (1889), pp. 120-124, pp. 133-136.
  - J. Petzoldt, *Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung*, Leipzig, 1900.
  - J. Petzoldt, *Maxima, Minima und Ökonomie*, in «Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie», XIV (1890), pp. 206-239, pp. 354-366, pp. 417-442.
  - J. Petzoldt, *Die Notwendigkeit und Allgemeinheit des psychophysischen Parallelismus*, in «Archiv für positivistische Philosophie», 1902, pp. 281-337.
  - J. Petzoldt, *Das Gesetz der Eindeutigkeit*, in «Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie», XIX (1895), pp. 146-203.
  - J. Petzoldt, *Das Weltproblem vom positivistischen Standpunkt aus*, Leipzig, 1906.
  - F. Raab, *Die Philosophie von Richard Avenarius. Systematische Darstellung und immanente Kritik*, Leipzig, 1912.
  - C. Russo Krauss, *Il tema della "reine Erfahrung" nella prima edizione delle "Grenzen" di Heinrich Rickert*, in «Atti dell'Accademia di scienze morali e politiche», CXIX (2009), pp. 63-75.
  - C. Russo Krauss, *L'evoluzione del "principio del minor dispendio di forza" nel pensiero di Richard Avenarius dai "Prolegomena" alla "Kritik"*, in «Archivio di storia della cultura», XXIII (2010), pp. 331-355.
  - N. Smith, *Avenarius' philosophy of pure experience*, in «Mind», XV (1906), pp. 13-31; pp. 149-160.
  - R. Willy, *Das Erkenntnistheoretische Ich und der natürliche Weltbegriff*, in «Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie», XVIII (1894), pp. 1-28.
  - R. Willy, *Der Empirio-kritizismus als einzig wissenschaftlicher Standpunkt*, in «Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie», XX (1896), pp. 55-86; pp. 191-225; pp. 261-301.
  - R. Willy, *Die Krisis in der Psychologie*, Leipzig, 1899.
  - R. Willy, *Die Gesamterfahrung vom Gesichtspunkt des Primärmonismus*, Zürich, 1908.
  - W. Wundt, *Über naiven und kritischen Realismus. II: der Empirio-kritizismus*, in «Philosophische Studien», XIII (1898), pp. 1-105; pp. 323-433.
  - L. Ziegler, *Über einige Begriffe der "Philosophie der reinen Erfahrung"*, in «Logos», 2 (1912), pp. 316-349.

## 6. Altre opere consultate

- I. Belke (a cura di), *Moritz Lazarus und Heymann Steinthal: die Begründer der Völkerpsychologie in ihren Briefe*, Tübingen, 1983.
- B. Croce, *Logica come scienza del concetto puro*, Bari, 1909.
- C. Hauptmann, *Die Metaphysik in der Modernen Physiologie*, Jena, 1894.
- W. Heinrich, *Die moderne physiologische Psychologie in Deutschland. Eine historisch-kritische Untersuchung mit besonderer Berücksichtigung des Problems der Aufmerksamkeit*, Zürich, 1895.
- H. Helmholtz, *Über die Wechselwirkung der Naturkräfte und die darauf bezüglichen neuesten Ermittlungen der Physik: ein populär-wissenschaftlicher Vortrag*, Königsberg, 1854.
- H. Höffding, *The Problems of Philosophy*, New York, 1905.
- E. Massimilla, *Psicologia fisiologica e teoria della conoscenza: saggio su Hugo Münsterberg*, Napoli, 1994.
- G. Mucciarelli (a cura di), *Wundt: antologia di scritti*, Bologna, 1985.
- S. Poggi, *I sistemi dell'esperienza*, Bologna, 1977.
- S. Poggi, *Introduzione a il Positivismo*, Bari, 1999.
- W. Rieber, *Wilhelm Wundt and the making of a scientific psychology*, New York-London, 1980.
- M. Sommer, *Husserl und der frühe Positivismus*, Frankfurt, 1985.
- M. Ter Hark, *Popper, Otto Selz, and the rise of evolutionary epistemology*, Cambridge, 2007.