

<sup>1</sup> G. Ryle, *The Concept of Mind*, London, Hutchinson, 1947, cap. 11, § 8, cap. 6, cap. 9; trad. it. *Lo spirito come comportamento*, Torino, Einaudi, 1955.

<sup>2</sup> P. F. Strawson, *Individuals*, London, Methuen, 1959, cap. 3.

<sup>3</sup> A. J. Ayer, *The Concept of a Person*, London, Macmillan, 1963, trad. it. *Il concetto di persona*, Milano, Il Saggiatore.

<sup>4</sup> S. Hampshire, *Thought and Action*, cit.

<sup>5</sup> B. A. Farrell, *The Design of a Conscious Device*, in «Mind», LXXIX (1970), pp. 321 ss.

<sup>6</sup> D. Hume, *Trattato sulla natura umana*, cit., libro I, parte IV, sez. VI.

<sup>7</sup> I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Reiger, 1781, trad. it. *Critica della ragion pura*, Bari, Laterza, 1971, pp. 107-8.

<sup>8</sup> L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, London, Kegan Paul, 1922, trad. it. *Tractatus logico-philosophicus*, Torino, Einaudi, 1964, §§ 5-632-3-21.

<sup>9</sup> R. Benedict, *The Chrysanthemum and the Sword*, London, Routledge & Kegan Paul, 1967, trad. it. *Il crisantemo e la spada*, Bari, Dedalo, 1968, capp. 5, 6, 7, 8, 9.

<sup>10</sup> E. Goffman, *The Presentation of Self in Everyday Life*, London, The Penguin Press, 1969, trad. it. *La vita quotidiana come rappresentazione*, Bologna, Il Mulino, 1969.

<sup>11</sup> J. L. Simmons e G. J. McCall, *Identities and Interactions*, New York, Free Press, 1966.

<sup>12</sup> B. A. Farrell, *The Design of a Conscious Device*, cit.

<sup>13</sup> S. Hampshire, *Thought and Action*, cit., capp. 1, 3.

<sup>14</sup> M. Argyle, *Social Interaction*, London, Methuen, 1969, pp. 394-402.

<sup>15</sup> T. Szasz, *The Myth of Mental Illness*, London, Secker and Warburg, 1961, trad. it. *Il mito della malattia mentale*, Milano, Il Saggiatore, 1965.

<sup>16</sup> R. D. Laing, *Self and Others*, London, Tavistock, 1969, trad. it. *L'io e gli altri*, Firenze, Sansoni, 1969.

## «PERCHÉ NON CHIEDERLO A LORO STESSI...?»

## ANTICIPAZIONE SCHEMATICA DEI TEMI AFFRONTATI NEL PRESENTE CAPITOLO

*La dottrina delle 'menti aperte'*

Per poter trattare le persone in quanto tali, deve essere possibile accettare i loro commenti sulle loro azioni in guisa di resoconti di fenomeni autentici, quantunque rivedibili e soggetti alla critica empirica.

1. In antitesi a questo sono:

a) l'opinione che i resoconti costituiscono i fenomeni stessi (comportamento verbale), e non asserzioni circa fenomeni che sono oggetto legittimo di studio scientifico;

b) l'opinione che i resoconti sono irrilevanti per la psicologia dal momento che l'autocontrollo consapevole dell'azione è un mero epifenomeno.

2. I motivi per cui si rifiuta di attribuire rilevanza ai resoconti sembrano essere i seguenti:

a) si suppone che non ci sia alcun modo indipendente dall'introspezione per controllare se gli stati riferiti esistano;

b) non c'è alcun modo per controllare se l'atto del riferire generi ricordi fittizi, ecc.;

c) si suppone che i resoconti siano vaghi; per esempio si pensa che i resoconti che riguardano 'l'umore' non siano molto informativi da un punto di vista fisiologico o cognitivo.

3. In antitesi sottolineiamo:

a) il fatto che ci sono chiari casi in cui importanti stati mentali come l'umore e le credenze si manifestano nel contenuto e nelle modalità del resoconto;

a) l'impossibilità di fornire una spiegazione delle disposizioni di una persona senza tener conto dei mutamenti transitori del suo stato psichico, cioè delle emozioni, credenze, e così via, poiché questi mutamenti sono di importanza almeno uguale a quella dei mutamenti fisiologici, come la quantità di alcool nel corpo, quale base per predire il suo atteggiamento.

4. Le ragioni per negare status scientifico ai resoconti sugli stati mentali, intenzioni, motivi, ecc., risiedono in parte nell'idea che i predicati appropriati alle persone appartengono a due classi reciprocamente esclusive, quella dei predicati relativi al corpo, la cui attribuzione può essere oggetto di studio scientifico, e quella dei predicati mentali che attribuiscono stati privati e che conseguentemente si suppone non possono costituire oggetto di studio scientifico.

a) A questo approccio si oppone l'idea che i predicati personali costituiscono uno *spettro* corporeo-mentale.

b) È sicuramente sbagliata l'idea che ci siano dei predicati personali, diversi dalle attribuzioni esplicite di consapevolezza, che non attribuiremmo se non considerassimo la cosa cosciente, perciò la consapevolezza in quanto condizione non può realmente caratterizzare i predicati personali. Per esempio i calcolatori possono giocare, e i robot possono camminare, e ciononostante non attribuiamo consapevolezza ai calcolatori o ai robot.

c) Secondo una nuova versione del criterio i predicati M (quelli concernenti meccanismi fisiologici) \* sarebbero quelli per la cui applicazione è irrilevante qualsiasi riferimento a stati mentali, inclusi gli stati di consapevolezza.

d) Sviluppiamo un più debole criterio di 'consapevolezza' per i predicati P (quelli concernenti meccanismi mentali).

(1) il concetto di consapevolezza è più ampio di quello di attenzione;

(2) la consapevolezza può essere identificata, ai nostri fini, con la capacità di commentare un'azione.

\* Cfr. p. 61 (N.d.T.).

(3) il criterio debole di 'consapevolezza' dà conto dell'auto-inganno e dell'auto-correzione nella presentazione dei resoconti.

e) È importante ricordare che l'auto-attribuzione dei predicati corporei o predicati M dipende da fattori 'psicologici' (si pensi all'effetto dei giudizi circa l'altezza fisica di una persona in rapporto allo status che le viene attribuito).

(1) Tuttavia i predicati M possono essere corretti mediante mezzi interamente non psicologici (si pensi alle procedure di misurazione fisica).

(2) Non ci sono mezzi non psicologici per correggere le attribuzioni dei predicati P.

### I criteri logicamente adeguati

e), (2) non implica che i predicati P siano non scientifici, purché alcuni di essi possano essere applicati in condizioni che comportino criteri logicamente adeguati, cioè in condizioni nelle quali l'ammissione del soddisfacimento dei criteri e il rifiuto di applicare il predicato sarebbero logicamente incoerenti.

1. I predicati mentalistici *non* cambiano di significato negli enunciati relativi a persone diverse, per esempio nell'enunciato 'sono stanco' e nell'enunciato 'egli è stanco' riferiti alla medesima persona.

2. Per molti predicati mentalistici, per esempio 'perplessità', la disposizione a dire certi tipi di cose, come 'ciò mi rende perplesso', fa parte del fatto che ci si trova in quel determinato stato mentale.

### Commento

Sul punto 1: Questo punto può essere difeso rilevando che non esistono ragioni — se non quelle di un verificazionismo generalmente screditato — per le quali si debba supporre che la parola 'stanco' abbia un significato diverso in ciascuno dei due enunciati.

Sul punto 2: Non c'è nulla di male nel riconoscere che i 'criteri logicamente adeguati' in ultima analisi han-

no una base induttiva, poiché le attribuzioni basate su di essi sono rivedibili, mentre il rifiuto ad applicarli in circostanze apparentemente favorevoli può talvolta essere giustificato da un resoconto particolare.

3. Abbiamo dimostrato più sopra, in connessione con argomentazioni relative alle condizioni dell'uso del linguaggio, che una persona non potrebbe imparare di essere una persona (conoscenza che è evidenziata dalla sua capacità di usare i pronomi personali in prima persona) a meno che dagli altri non fosse riconoscibile come persona, cioè come agente che si autocontrolla consapevolmente.

#### *Le attribuzioni delle potenzialità*

1. Alcune potenzialità e disposizioni compaiono nell'azione.

2. Alcune tendenze, ecc., sono tali che non compaiono mai e che non hanno alcuna espressione manifesta. Esse sono attribuite, in modo rivedibile, sulla base degli assunti più ragionevoli circa la natura (tipo) della persona interessata.

3. Le potenzialità di acquisire potenzialità si manifestano nell'attualizzazione delle potenzialità di ordine inferiore.

#### *Uno spettro di predicati*

1. I predicati personali formano un spettro, non due o più gruppi esclusivi. Essi possono tutti avere applicazione empirica.

2. Caratteristiche di uno spettro di predicati:

a) Attribuiti a cose dello stesso tipo.

b) Per alcuni, l'applicazione corretta richiede il soddisfacimento di due criteri,  $C_1$  e  $C_2$ .  $C_1$  è un criterio oggettivo basato sulle caratteristiche manifeste o sul comportamento manifesto, e  $C_2$  è un criterio relativo a caratteristiche più nascoste della persona per le quali l'attore è l'autorità usuale, ma che spesso sono accessibili anche ad altre persone.

c) Alcuni predicati possono essere applicati correttamente sulla base del soddisfacimento solamente di un criterio di tipo  $C_1$ , e altri sulla base solamente di un criterio di tipo  $C_2$ .

d) I criteri di tipo  $C_1$  possono essere usati per l'attribuzione di predicati a cose di specie diversa rispetto quella delle cose cui può applicarsi l'intero spettro di predicati.

e) I criteri di tipo  $C_2$  sono soddisfatti solo da cose di tipo cui possono applicarsi predicati appartenenti all'intero spettro.

3. a) Nel caso dello spettro di predicati appropriati alle persone, che abbiamo chiamato spettro corporeo mentale, gli psicologi hanno erroneamente supposto che soltanto i criteri di tipo  $C_1$  fossero scientifici, perché filosofi hanno erroneamente supposto che il soddisfacimento dei criteri di tipo  $C_1$  dovesse necessariamente essere privato.

b) I filosofi erano in errore perché trattavano l'autorità di ciascuna persona relativamente al soddisfacimento meno dei criteri di tipo  $C_2$ , come se soltanto la persona interessata avesse accesso alla conoscenza delle proprietà attribuite, ritenendo il vero significato di quest'ultima impenetrabile per tutte le altre. Così è possibile, in una prospettiva scientifica, considerare le persone in quanto esseri umani.

Quanto siamo venuti fin qui sviluppando dipende in buona parte dalla capacità della persona di capire e di analizzare il proprio modo di agire. Ogni persona è di essere un organismo che si autocontrolla consapevolmente. Questo è il modo in cui ci percepiamo. Ma, questo in cui gli altri ci percepiscono? Molti psicologi hanno pensato di no. Crediamo che i loro dubbi su modello antropomorfico dell'uomo derivino in realtà da uno scetticismo circa i resoconti che gli altri danno sulla genesi e sul significato delle loro azioni. Questo scetticismo sembra derivare da cattive argomentazioni filosofiche del passato, che sono state ereditate dag-

psicologi di professione. Intendiamo rimediare a questo stato di cose sviluppando in breve le linee principali della confutazione di questa argomentazione per riaffermare ancora una volta la dottrina delle 'menti aperte', e per far sì che l'uomo venga di nuovo preso sul serio come commentatore delle proprie azioni, e come colui che dà il contributo fondamentale alla loro comprensione. Affronteremo il problema esaminando il tipo di cose che uno potrebbe voler dire di una persona, quelle che non vorrebbe dire di nessuna creatura di qualsiasi altro genere. Più in particolare quelle cose che sono connesse sia alle capacità umane di progettazione sia alle potenzialità di auto-controllo, entrambe esaminate nel capitolo precedente.

### *La dottrina delle 'menti aperte'*

Un principio essenziale dell'approccio alla psicologia che stiamo propugnando è che tutti o quasi tutti i tipi di cose che comunemente diciamo di noi stessi e degli altri devono essere seriamente assunti come resoconti di dati rilevanti per la psicologia. Il che non significa che queste asserzioni debbano essere accettate acriticamente, ma piuttosto che i fenomeni di cui esse intendono essere il resoconto *esistono realmente e sono rilevanti*. Questo punto di vista è antitetico ai seguenti due:

a) Le asserzioni miranti a dare resoconto di un'ampia classe di tipi di fenomeni, approssimativamente quelli che includono sentimenti, umori, intenzioni, piani e in generale stati d'animo, non devono essere prese letteralmente come descrizioni di fenomeni, ma devono essere considerate esse stesse come dei fenomeni, come parti del comportamento verbale. Da questo punto di vista, lo psicologo sociale si dovrebbe occupare non già del significato delle osservazioni scambiate nel corso dell'episodio — per esempio, di un episodio nel quale ha avuto luogo un mutamento d'atteggiamento — ma delle correlazioni esistenti tra le osservazioni stesse e altre osservazioni che dimostrino un cambiamento d'atteggiamento. Questo punto di vista può assumere forme estre-

me, come l'idea che le osservazioni dovrebbero essere considerate soltanto come puri suoni, e che il loro ruolo in un fenomeno sociale dovrebbe essere considerato come puro stimolo. Skinner<sup>1</sup> e i suoi seguaci hanno una certa tendenza ad assumere questo punto di vista come risulta in parte dal loro uso della frase 'comportamento verbale' per indicare quello che viene detto nel corso di un episodio. Uno psicologo sociale che condivida le opinioni di Skinner potrebbe interessarsi al fatto che i suoi soggetti hanno capito le osservazioni fatti nel corso di un episodio, ma considererebbe come oggetto di studio il fatto che essi hanno capito e non ciò che hanno capito.

b) Skinner<sup>2</sup> ha sottolineato che all'origine del comportamentismo classico c'era l'idea che i sentimenti e gli altri stati d'animo, sebbene siano dei fenomeni, non costituiscano dati rilevanti per lo studio scientifico dell'uomo. Si supponeva che la loro intrinseca inattendibilità fosse tale da condannare come insufficientemente fondato qualsiasi modo di studiare il comportamento che intendesse essere scientifico e assumesse o richiedesse l'affidabilità dei resoconti degli stati d'animo.

Per stabilire in linea di principio che tipo di dati si richiedano per lo sviluppo degli approcci fenomenologici<sup>3</sup> e cognitivistici<sup>4</sup> in psicologia, non è solamente sufficiente dimostrare l'*accessibilità* degli stati d'animo come possibili dati scientifici, ma si deve anche dimostrare la loro *rilevanza*. Se possiamo dimostrare che la psicologia cerca di conoscere quali sono le potenzialità, le tendenze e le disposizioni umane, che gli stati in virtù dei quali alcune di queste potenzialità sono possedute sono stati mentali, e che le regole che un organismo capace di autocontrollo suppone di seguire nelle sue varie azioni sono elementi indispensabili per la spiegazione del comportamento sociale (e linguistico), ne deriva che la conoscenza degli stati mentali è una condizione indispensabile per fare psicologia in modo corretto. Intendiamo riaffrontare la discussione di questo problema da vari punti di vista. Che cosa è realmente in discussione quando si mette in dubbio l'affidabilità dei resoconti? Sembra

no esserci parecchi problemi diversi. Il sentimento, l'umore o l'emozione, l'opinione, la credenza o l'intenzione dichiarati possono non esistere; o il sentimento attribuito può non essere realmente provato; o l'opinione riportata può non essere realmente sostenuta. Non sembra esserci alcuna verifica indipendente e universalmente attuabile, mediante la quale si possa raggiungere una decisione sui casi dubbi di dichiarazioni o attribuzioni o confessioni al fine di distinguere i resoconti genuini da quelli errati o menzognieri.

La richiesta di commenti retrospettivi può condurre all'individuazione di sentimenti, umori, emozioni, opinioni, credenze, intenzioni, ecc., che pur esistevano nel corso dell'episodio ma ai quali non si era prestata attenzione o che, oppure, non esistevano. Come possiamo dire quali resoconti si riferiscono a stati mentali autentici, che esistevano, realmente, e quali invece si riferiscono a pseudo-ricordi finti generati dalla richiesta di commenti in un contesto giustificatorio? È stato talvolta detto che, a motivo di ciò, i commenti sull'azione non sono di alcun aiuto per fornire una spiegazione scientifica del comportamento, perché quest'ultima deve occuparsi soltanto di ciò che è realmente capitato. E sembra che non ci siano criteri per distinguere un'invenzione plausibile da un ricordo autentico.

Trattando dei problemi che derivano dallo scetticismo sull'autenticità dei resoconti, vogliamo sottolineare il fatto che ci sono molti casi in cui un certo tipo di osservazione non è semplicemente un segno, o un resoconto di un certo stato d'animo, ma è una manifestazione di quello stesso stato d'animo. Per esempio, il lamentarsi verbalmente fa parte dell'essere scontento, poiché la tendenza a lamentarsi fa parte di ciò che viene attribuito a una persona descritta come 'scontenta'. Le lamentele talora possono addirittura costituire la totalità della scontentezza, quantunque di solito possano anche esserci risentimenti, desideri di una situazione migliore, e così via. È qui che si dimostra di capitale importanza la nozione filosofica di 'criterio logicamente adeguato'. Secondo questa nozione semplice ma importante non si

può coerentemente negare che una persona sia scontenta dopo aver accettato come genuina lamentela le sue parole. Similmente, in alcune circostanze, il resoconto di una credenza o di un'intenzione può essere proprio la manifestazione di quella credenza o intenzione.

Perché è così importante prendere tanto sul serio i resoconti degli stati d'animo e l'espressione delle intenzioni? In parte perché i sistemi di regole e di significati della vita sociale possono essere colti soltanto studiando i resoconti e i commenti degli attori sociali. In parte perché vogliamo sottolineare i cambiamenti delle potenzialità e capacità delle persone che sono influenzate dai cambiamenti dei loro stati psichici. In molti casi il mutamento dello stato emotivo, o umore, della persona, e il mutamento delle sue conoscenze e credenze, sono modificazioni in virtù delle quali appaiono tendenze e potenzialità diverse di azione. Una persona può essere incapace di violenza a meno che non sia adirata. Fa parte del nostro punto di vista che lo studio dei mutamenti d'umore, emozione e credenza sia altrettanto importante per ogni psicologia praticamente possibile quanto lo è l'individuazione delle modificazioni fisiologiche, come, per esempio, quella della quantità di alcool nel sangue. La conoscenza dell'uno o dell'altro tipo di mutamento può condurre alla revisione dei giudizi circa la certezza dei mutamenti delle potenzialità e capacità della persona in virtù di queste modificazioni di stato. È ovvio che nel caso dell'alcool, si perdono potenzialità e si acquisiscono disposizioni a causa di cambiamenti indotti nel sistema nervoso. Se la psicologia sociale ha realmente per oggetto la predizione delle mutevoli disposizioni, tendenze e capacità presenti nell'interazione umana, allora ogni cambiamento di stato, in virtù del quale si suppone le disposizioni cambino, deve costituire un dato di importanza cruciale. Per questa ragione giudizi relativi a emozioni e umori, quali 'troppo adirato per pensare chiaramente', 'adirato al punto da commettere un omicidio', e così via, devono trovare posto in una scienza dell'azione sociale e non devono essere ridotti ad affermazioni circa i segni este-

riori di questi e altri stati emotivi. Questo non significa che alla fine non si possa arrivare a vedere i cambiamenti emotivi come indicativi se non addirittura come cause ed effetti di modificazioni del sistema nervoso. Ma, a motivo dei risultati di Schachter<sup>5</sup> e di altri sulla relazione esistente tra stati cognitivi ed emozioni, non possiamo assumere che ci sia una connessione troppo semplice. Certamente per gli scopi pratici della ricerca scientifica non possiamo assumere che stati fisiologici da un lato ed emozioni o stati d'animo d'altro lato siano identici.

#### Lo spettro M-P

In ogni esame teorico di carattere generale dei tipi di predicati che possono essere attribuiti alle persone, e delle condizioni della loro attribuzione e del loro rifiuto, è bene riesaminare, da qualunque punto di vista capitì ci si ponga, gli argomenti in favore dell'idea che i predicati appropriati alle persone formino due gruppi distinti: quello dei predicati M e quello dei predicati P, per seguire la terminologia recentemente introdotta da Strawson<sup>6</sup>. I due gruppi di proprietà, che si suppone tali predicati attribuiscano, sono approssimativamente distinti in corporei e mentali. C'è una tradizione in filosofia, rispecchiata in buona parte del pensiero psicologico, secondo cui non ci sono particolari difficoltà nell'attribuire predicati corporei a ciascuno e a tutti. Persone, macchine e pietre condividono predicati meccanici e chimici. Ma si pensava che ci fossero difficoltà, forse insuperabili, nell'applicazione di predicati relativi a stati mentali a qualunque cosa non fosse noi stessi. E persino la loro applicazione a noi stessi è stata scartata come base di una psicologia scientifica<sup>7</sup>. Intendiamo dimostrare che non c'è alcun modo per determinare un criterio di demarcazione dei gruppi di predicati, e quindi esaminare gli argomenti che sono stati avanzati o potrebbero essere avanzati in favore dell'idea che ci siano dei criteri logicamente adeguati per l'attribuzione

di almeno alcuni dei predicati mentali a persone diverse da noi stessi.

Lo stesso Strawson argomenta che i predicati corporei si distinguono per il fatto di essere attribuibili non soltanto alle persone, ma anche a molti altri generi di cose «cui non ci si sognerebbe di attribuire stati di consapevolezza». Peso e volume, per esempio, sono attributi tanto delle persone quanto dei sassi e degli alberi. Ma, egli pensa, i predicati mentali sono attribuibili soltanto a quelle cose cui attribuiremo stati di consapevolezza. I predicati corporei possono essere attribuiti a cose cui non attribuiremo stati mentali, ma poiché predicati come peso e volume possono essere applicati a qualunque cosa, la supposta distinzione tra predicati corporei e predicati mentali deve dipendere dal fatto che ciò che può essere correttamente descritto per mezzo di un predicato mentale si riferisce soltanto a quelle cose di cui si possa dire che sono consci. Ora questo è certamente più che dubbio, è sbagliato, se si implica che i predicati mentali possano essere applicati soltanto a quelle cose cui siamo pronti ad attribuire stati di consapevolezza. Le recenti discussioni circa i limiti nei quali i calcolatori e gli automi siano descrivibili con termini tratti dal vocabolario usato per le persone, sebbene siano spesso state inutili, hanno almeno mostrato fino a che punto sembra ragionevole attribuire predicati mentalistici a cose cui non ci sogneremmo di attribuire stati di consapevolezza. Ci sono macchine che sono brave al gioco; alcuni automi sono capaci di fare una passeggiata e di eseguire piccoli lavori domestici, e così via. Sembra essere molto dubbio che ci siano predicati mentali, eccetto ovviamente quelli attribuibili specificatamente ed effettivamente a stati di consapevolezza, che non possano applicarsi a cose cui non attribuiremo stati di consapevolezza, particolarmente quelli che attribuiscono abilità che sono talvolta manifeste in pubblico. Se si trova che una gamma piuttosto ampia di predicati mentali e mentalistici sono applicabili a cose che non si era inizialmente inclini a classificare come persone per via del fatto che non sembravano essere centri di consapevo-

lezza, si può pensare che sia corretto trattarle come persone e perciò applicare ad esse molti o tutti i restanti predicati mentali. L'esempio più notevole è fornito dallo scimpanzé Washoe. Il successo ottenuto dagli addestratori nell'aiutarlo ad acquisire il linguaggio dei segni li ha spinti gradualmente ad ampliare la gamma dei predicati mentali ad esso attribuibili. Ora essi sono sul punto di attribuirgli delle intenzioni. Questo suggerisce che, piuttosto di tentare di suddividere la totalità dei predicati che possono essere attribuiti alle persone in classi chiaramente distinte, sarebbe maggiormente utile considerare questa totalità come uno spettro o una serie ordinata che riflette in modo sempre più preciso le condizioni necessarie perché una cosa possa essere considerata come persona. Per esempio, se una cosa non può esprimere intenzioni, certamente non è una persona. Se sembra non provare emozioni, probabilmente non è una persona. Se non può muoversi, forse non è una persona; e così via. L'importanza per la psicologia sociale di questa analisi logica sta nel fatto che spiegazioni diverse sembrano essere appropriate al comportamento delle cose a seconda che esse siano o meno classificate come persone. Abbiamo già mostrato che la spiegazione scientifica del comportamento delle cose che sono persone richiede che intenzioni e piani degli attori facciano parte di qualsiasi resoconto dell'accaduto.

Piuttosto che richiedere assolutamente che le cose, cui possono essere attribuiti soltanto predicati corporei, siano quelle cui è in qualche modo erroneo attribuire stati mentali, prenderemo in considerazione un criterio più debole ma anche più plausibile. Supponiamo che i predicati corporei siano quelli per la cui applicazione a cose di qualunque genere (pietre o persone) sia *irrilevante* qualsiasi conoscenza o congettura circa gli stati mentali della cosa cui viene applicato il predicato. Che è come dire che il concetto di 'peso' è un concetto corporeo.

Per vedere se ci sia ancora una chiara linea di demarcazione anche adottando questo criterio più debole, dobbiamo vedere se ci sia un corrispondente criterio positivo per l'identificazione dei predicati mentalistici.

Potremmo essere tentati di proporre la 'consapevolezza' come ciò che accompagna necessariamente gli stati mentali. Per verificare quest'idea, per prima cosa consideriamo in breve i predicati d'azione. Per dirla alla buona, questo criterio richiederebbe che non si sia consapevoli di ciò che non si sta facendo, in altre parole che si conosca quello che si sta facendo o qualcosa del genere. Il nostro problema relativamente alla determinazione di un criterio è quello di decidere se 'consapevole di ciò che si sta facendo' debba essere considerato equivalente a 'attento a ciò che si sta facendo', cioè all'essere capace di descrivere in ogni momento ciò che si sta facendo in quel momento. Qui ci sono da fare alcune importanti distinzioni.

1. La differenza tra l'azione compiuta e l'atto tentato. Non sarebbe giusto richiedere la consapevolezza dell'azione compiuta, poiché in molti casi siamo del tutto inconsapevoli del modo in cui stiamo facendo qualcosa, cioè di quali azioni stiamo compiendo, e siamo consapevoli soltanto di ciò che stiamo tentando di fare.

2. La differenza tra il fare qualcosa distrattamente e il farlo attentamente. Non ci sembra sbagliato dire che qualcuno sa quello che sta facendo anche quando esegue un compito distrattamente.

Se questi due punti sono corretti, il criterio di 'consapevolezza' deve essere qualcosa di diverso dal criterio di 'attenzione'. Proponiamo ciò che segue:

Si può dire che una persona è consapevole di quanto sta facendo se, ma non solo se, è *capace di dire* che cosa sta facendo, o prima o durante o subito dopo l'azione. Più in là generalizzeremo questo criterio in un criterio per l'azione intenzionale.

Qui si pone un problema per i filosofi. Ha senso per me chiedere 'Che cosa sto facendo?' quando ciò che intendo dire è che proprio non lo so? Solitamente questa domanda viene posta a qualcun altro per invitarlo a indovinare che cosa sto facendo. Talvolta può essere usata come un'esclamazione quando mi rendo conto della vera natura delle mie azioni. Crediamo che non abbia senso come domanda autentica, poiché qualunque co-

se io pensi di fare, per quanto inappropriate sembrino essere le azioni compiute, è ciò che sto facendo, cioè, è l'atto che sto tentando.

Un'ulteriore virtù di un criterio debole di 'consapevolezza' è che lascia spazio all'autoinganno e all'autocorrezione nell'autoattribuzione di predicati d'azione e di predicati relativi a stati mentali. Per quel che concerne i predicati d'azione, io posso essere persuaso che le mie dichiarazioni su ciò che sto facendo siano ingenuo o riguardino soltanto intenzioni a breve termine o qualcosa del genere. Per quel che concerne i predicati relativi agli stati mentali può essere che le mie osservazioni debbano essere riviste allorquando arrivo a percepire la situazione in modo diverso, per esempio posso arrivare a capire che era gelosia quella che pensavo fosse una giusta indignazione.

Fin qui abbiamo argomentato che i predicati mentali possono essere distinti dai predicati corporei esaminando se lo stato d'animo e/o di consapevolezza in senso debole sia rilevante o meno per la priorità di attribuzione del predicato. Una stessa espressione verbale può essere usata talvolta in senso mentalistico, talvolta in senso fisicalistico. Così, in certe circostanze il sonnambulismo può diventare un predicato puramente fisico, quando il soggetto non è in grado di descrivere le sue azioni nel sonno, mentre il 'passeggiare in una fantascienza diurna' può essere mentalistico nel caso che l'individuo sappia fornire un resoconto accurato del proprio passeggiare. Ovviamente possono essere forniti commenti retrospettivi sul sonnambulismo, e in questo caso abbiamo un uso mentalistico del predicato. Così, è forse meglio distinguere tra *usi* mentalistici e *usi* non mentalistici dei predicati, piuttosto che tra predicati corporei e predicati mentali in quanto tali.

Ma ci sono casi che rendono dubbie persino queste modeste proposte di differenziazione. Essi sono l'attribuzione di predicati corporei a se stessi e la loro attribuzione ad altri. Sappiamo bene che l'autoattribuzione della forma del proprio corpo dipende spesso dalle credenze, dagli stati emotivi e così via del soggetto che se la auto-

attribuisce. Gli studi sulla percezione della persona<sup>4</sup> hanno dimostrato l'esistenza di fenomeni simili per quel che riguarda l'attribuzione di predicati corporei ad altri, come per esempio l'altezza, la corporatura e il grado di distorsione dell'altro in relazione a colui che opera l'attribuzione. Ma possiamo replicare che la differenziazione può essere mantenuta poiché esistono misure oggettive dell'altezza e della corporatura e che può essere eliminata qualsiasi dipendenza della attribuzione di predicati corporei dallo stato d'animo.

L'autoattribuzione di un particolare predicato mentalistico può essere anch'essa eliminata in questo modo? Cioè in un modo contro cui non vi sia alcuna difesa? Questo sembra dubbio. In questo contesto è importante uno degli stupendi studi di Schachter<sup>5</sup>. Quando egli stabilì che certe persone obese non avevano contrazioni allo stomaco quando dicevano di sentire fame e avevano contrazioni in occasioni in cui dicevano di non sentire fame, noi non saremmo propensi a dire che l'assenza della causa oggettiva usuale o del correlato della sensazione di fame implicasse che essi non avessero fame, ma soltanto che essi non avrebbero dovuto avere fame in quel momento. L'auto-attribuzione della fame non è eliminata dall'assenza dei sintomi fisici che normalmente accompagnano la sensazione di fame. L'eliminazione dell'autoattribuzione di predicati mentalistici è possibile, ma non tramite confronto con un qualsiasi evento corporeo. Essa si verifica mediante una ristrutturazione del significato. Quando cerchiamo di persuadere la persona a 'vedere' la sua situazione in modo diverso, a occuparsi di altri aspetti della situazione, differenti da quelli che aveva considerato, e così via, stiamo cercando di cambiare il significato che la situazione ha per quelle persone. Cerchiamo di fare in modo che egli attribuisca a cose e situazioni un significato diverso da quello che attribuiva ad esse in precedenza, e che aveva influenzato la sua precedente scelta di predicati mentalistici. Se ciò è vero, deve essere possibile per il nostro soggetto contro-persuaderci a vedere le cose anche a modo suo.

Ne segue che non c'è una chiara linea di demarcazione

ne tra predici corporali e mentalistici e che non c'è una priorità degli uni sugli altri in materia di validità empirica. Noi siamo liberi di attribuire o di non attribuire ad una persona predici mentalistici allo stesso modo con cui siamo liberi nel caso dei predici corporali.

#### Criteri logicamente adeguati

Le ragioni delle psicologie di tipo fenomenologico sarebbero grandemente rafforzate se si potesse stabilire che ci sono 'criteri logicamente adeguati' per l'attribuzione di stati mentali, intenzioni e così via alle persone coinvolte nei fenomeni sociali. Il tipo più forte di adeguatezza logica dei criteri si avrebbe qualora, essendo soddisfatti i criteri di applicazione di un predicato, l'attribuzione della negazione del predicato fosse contraddittoria rispetto a qualunque enunciato vero che soddisfacesse i criteri, e il rifiuto ad applicare il predicato quando i criteri fossero stati soddisfatti sarebbe errato perché sarebbe irrazionale.

Un assunto importante per molte delle discussioni di questa questione e di questioni ad essa correlate è l'idea che qualunque cosa venga attribuita usando un predicato mentalistico è la stessa quando quel predicato è autoattribuito e quando esso è attribuito ad altri. Per esempio, nell'attribuire emozioni ('paura'), stati d'animo ('perplessità'), umori ('scontentezza'), credenze, disposizioni, tendenze, capacità, abilità e potenzialità ('saltare 2 metri', 'impaperarsi', 'recitare l'Endimione', ecc.), capacità di acquisire capacità ('la capacità di apprendere un linguaggio'), attribuiamo l'emozione, lo stato, la credenza, la capacità e la disposizione a un'altra persona esattamente nello stesso modo in cui li attribuiamo a noi stessi. Su questo punto si è trovato d'accordo persino Carnap<sup>12</sup>, quantunque nel suo caso il fisicalismo estremo lo abbia condotto alla teoria bizzarra secondo cui l'autoattribuzione è altrettanto comportamentale quanto l'attribuzione di predici mentali ad altre persone.

L'assunto dell'identità del significato dei predici

mentalistici in tutta la loro gamma di attribuzioni ci sembra essere indubbiamente corretto ma difficile da provare. Qui ci limitiamo ad avanzare alcuni suggerimenti di possibili linee di argomentazione.

Si potrebbe sostenere che gli enunciati seguenti significano tutti la stessa cosa: 'Sono perplesso', 'Tu sei perplesso', 'E perplesso', 'R.S. è perplesso', poiché, sebbene siano enunciati diversi, sono ovviamente usati per un'identica asserzione, dal momento che affermano una stessa cosa circa il soggetto. In breve, quando mi sentite dire 'Sono perplesso', questa non è un'evidenza da cui possiate *inferire* che R.S. è perplesso, piuttosto è un modo diverso di esprimere ciò che voi esprimete dicendo 'R.S. è perplesso'. Ma si noti che con ciò si viene ad assumere che il fatto che voi sentiate la mia affermazione 'Sono perplesso', dovrebbe, da questo punto di vista, essere la base di un criterio logicamente adeguato per la vostra asserzione relativa alla mia perplessità. Questo sembra essere un modo sensato di considerare la cosa e ci sono ragioni per adottarlo, ma se adottiamo questo punto di vista non possiamo poi addurre la supposta identità di ciò che è autoattribuito e di ciò che è attribuito ad altri come ragione per supportare che le mie confessioni e dichiarazioni forniscano dei criteri logicamente adeguati per certe vostre asserzioni su di me, a meno di incorrere in una tautologia.

Il problema allora diventa: perché il fatto che mi udiate dire 'Sono perplesso' fornisce un criterio logicamente adeguato per la vostra attribuzione di perplessità alla mia persona? La perplessità è uno stato mentale. Quando una persona si trova in questo stato il suo comportamento e i suoi pensieri sono contrassegnati da certe tendenze, come la tendenza a dire 'Sono perplesso'. Poiché la perplessità è solo uno dei tanti stati d'animo diversi che potrebbero essere ritenuti responsabili del fatto che uno abbia una disposizione a parlare in questo modo, l'emissione verbale non sembra essere una base sufficiente per l'attribuzione. È chiaro che il semplice fatto che mi udiate dire 'Sono perplesso' non è di per sé sufficiente a far compiere il passo dall'udire

'Sono perplesso' all'asserire 'È perplesso' piuttosto che a 'Finge di essere perplesso'. Dobbiamo saperne di più sul tipo di persona che fa l'affermazione e sull'esatta natura della situazione. Che cosa dovremmo dire nel caso di una persona che affermi di essere perplessa quando sia stata reclutata con la forza in qualità di guida da feroci invasori? In breve sembra essere corretto considerare 'Sono perplesso' e 'È perplesso' come una stessa asserzione soltanto in 'circostanze normali'. Ma le circostanze normali si riducono a quelle in cui non c'è alcuna ragione per pensare che l'equivalenza non valga.

Possiamo allora assumere che tali predicati abbiano lo stesso significato purché non ci siano ragioni per supporre che essi significhino qualcosa di diverso a seconda che siano autoattribuiti o attribuiti ad altri. Qualsiasi ragione dovrebbe essere davvero speciale per poter valere contro la condizione di base che io capisco quel che mi si dice su di me, e che la mia comprensione di ciò che io stesso voglio dire deve essere la medesima, se si ammette che esista un linguaggio. Ad ogni modo è certo che io capisco ciò che mi si dice *sui* di me nello stesso senso in cui capisco e intendo ciò che posso dire, usando le stesse parole, di me stesso. Persino nel caso in cui enunciati diversi attribuiscono perplessità allo stesso individuo biologico, 'perplesso' quando è predicato da solo deve avere lo stesso significato rispetto a quando è predicato in frasi come 'finge di essere perplesso'. Supporremo che tutti i problemi filosofici di questo tipo riguardino i criteri piuttosto che il significato.

All'inizio di questa sezione abbiamo dato la più forte interpretazione possibile di 'criteri logicamente adeguati'. Sembra che sia proprio questa l'interpretazione che Strawson originariamente aveva in mente, poiché egli collega la nozione con la possibilità stessa di identificare le persone, con la possibilità di usare un vocabolario di pronomi e conseguentemente col fatto che ci siano predicati mentalistici. Il fatto che l'attribuzione di tali predicati dipenda in grande misura da informazioni

storiose e situazionali, che possono, ovviamente, essere indefinitivamente migliorate, ci suggerisce che il criterio forte — cioè che c'è una contraddizione tra l'assentire agli enunciati che descrivono il soddisfacimento dei criteri (includendo sia ciò che le persone dicono sia ciò che fanno e il modo in cui si presentano) e l'asserire il predicato delle persone interessate — è troppo forte.

La posizione più debole è stabilita dall'argomentazione mini-trascendentale di Strawson. Essa si sviluppa in questo modo: ci devono essere basi definite e adeguate per attribuire almeno alcuni predicati mentalistici a persone diverse da se stessi, altrimenti:

1. le persone non potrebbero essere riconosciute come persone dagli altri, in particolare l'utente putativo di 'io' non potrebbe essere identificato dagli altri come persona, e quindi

2. non potrebbe essere realmente un utente di 'io', il che comporta che uno riconosca se stesso come persona, cioè come uno di loro, un individuo, per il quale *essi* usano 'tu' o 'egli';

3. in questo caso una persona non potrebbe attribuire a se stessa ciò che gli altri non potrebbero attribuirle, e quindi una persona non potrebbe attribuire agli altri ciò che essa non potrebbe attribuire a se stessa.

In breve, una condizione necessaria per concepirsi come persone è che gli altri ci concepiscono come persone. In altre parole: una condizione necessaria per l'autotribuzione di predicati mentalistici è che essi siano dal soggetto attribuibili ad altri. Quest'ultima possibilità equivale all'esistenza di criteri logicamente adeguati per l'attribuzione ad altri di tali predicati. Certamente Strawson pensa che questi criteri dipendano dal presentarsi di certi tipi di comportamento<sup>11</sup>. Più in là esamineremo questo punto dettagliatamente.

A questo punto vogliamo affrontare la questione della forza del criterio di adeguatezza logica. Non sembra essere realistico esigere un'obbedienza ad esso così stretta da far sì che la sua violazione generi una contraddizione. Propriamemo invece che l'adeguatezza logica dei criteri venga giudicata non in base al fatto che si possa-

so o non si possano trovare criteri positivi e adeguati cioè criteri il cui soddisfacimento implichi logicamente l'attribuzione non rivedibile del predicato P), ma in base alla presa in esame delle condizioni in cui ci rifiutemmo di attribuire tali predici. I punti seguenti sembrano essere veri, anche se siamo incapaci di fornire una ragione precisa:

1. Se qualcuno dice di amare i cani, li coccola, ecc., questi fenomeni di per sé non forniscono la base sui criteri logicamente adeguati per dire che la persona in questione ama i cani. Si può facilmente fingere di amare i cani, e si può facilmente imitare il comportamento di chi ama i cani. Ci sono persino casi in cui una persona, fingendo di amare i cani per secondi fini, finisce con l'amarli momentaneamente sul serio.

2. La confessione e il comportamento cattivo costituiscono due criteri per il rifiuto di applicare un predicato mentalistico. Normalmente ci si rifiuterebbe di applicare il predicato 'amante dei cani' a qualcuno che abbia confessato di non amare i cani o si sia comportato crudelmente nei loro confronti. È probabile che nonostante le sue dichiarazioni contrarie, il comportamento crudele di una persona sia sufficiente a impedirci di considerarla amante dei cani.

Perché pensiamo che un individuo che ama *realmente* i cani non può essere crudele al fine di nascondere il suo amore, persino in circostanze eccezionali, mentre troviamo normale pensare che un atteggiamento affettuoso possa nascondere paura o odio? Forse poiché l'amore verso i cani ha la nostra approvazione e l'odio verso i cani non ce l'ha, ci è più facile pensare che colui che odia i cani possa fingere di amarli, che non il contrario.

Comunque c'è una via d'uscita da queste difficoltà. Supponiamo di considerare l'idea di un criterio logicamente adeguato come un modo indiretto per operare una distinzione più importante. Non è che l'unità di credenza, sentimento e comportamento sia tale che casi come quello di dichiarazioni verbali di amore a dispetto di un comportamento crudele ci diano motivo di pensare che l'unità sia stata violata e che tali violazioni

richiedano una spiegazione particolare. A nessuno viene chiesto di spiegare il suo atteggiamento affettuoso verso i cani qualora egli abbia confessato di essere un amante dei cani, perché la confessione costituisce una spiegazione sufficiente. Ciò che deve essere spiegato è la divergenza dalla abituale unità di confessione e comportamento. Quelli che Strawson vuole descrivere come casi in cui ci sono criteri logicamente adeguati possono essere visti come casi in cui non si richiede alcuna spiegazione particolare del modo in cui il comportamento si adatta a un'unità di opinione, sentimento e così via. Questo ci permette di far nostra l'importante verità che in circostanze particolari il comportamento che sembra essere indicativo di un certo stato d'animo, opinione o credenza, può essere riconciliato con la confessione di uno stato d'animo o di un'opinione discordanti, con l'aiuto di una spiegazione particolare. Ci sembra che non esista alcuna combinazione di sentimento, credenza e azione per la quale sia impossibile in linea di principio fornire una spiegazione particolare.

*Alcuni problemi specifici nell'attribuzione di quei predici P che sono usati per attribuzione delle potenzialità alle persone*

a) *Potenzialità di azione* (incluse le potenzialità di dire cose di vario genere). Sembra di poter dire che l'esecuzione dell'azione appropriata sia la base di un criterio logicamente adeguato per asserire che una persona aveva la potenzialità di compiere l'azione. Il problema per quel che concerne le potenzialità di cui ci occuperemo dettagliatamente nel dodicesimo e tredicesimo capitolo, deriva da problemi epistemologici relativi alla proiezione delle attribuzioni di potenzialità nel presente (quando non sono attuate) e nel futuro. Per esempio, se si argomenta che il fatto che tu abbia risolto direttamente i problemi proposti evidenzia la tua bravura in matematica piuttosto che costituire un dato da cui si possa inferire la tua intelligenza<sup>12</sup>, allora si può argomentare che ciò che è evidenziato è semplicemente la tua capaci-

a risolvere questi problemi e che non c'è alcuna garanzia di una tua capacità permanente o della tua capacità di risolvere problemi di natura diversa.

b) *Attribuzioni di tendenze, ecc., mediante l'identificazione del tipo.* Prendiamo in considerazione la differenza tra 'ammira' e 'segretamente'. Per la prima espressione ci sono criteri logicamente adeguati in senso debole poiché un comportamento di ostilità dopo una confessione di ammirazione avrebbe bisogno di una giustificazione particolare mentre un comportamento amichevole o adulatorio non richiederebbe alcuna particolare spiegazione. Le ragioni per dire che qualcuno ammira segretamente qualcun altro devono essere molto diverse da quelle relative all'attribuzione dell'ammirazione. Per giustificare l'attribuzione di ammirazione segreta dobbiamo fornire precisamente una di quelle giustificazioni particolari sopra menzionate, poiché si può attribuire ammirazione segreta soltanto a chi appaia indifferente, neutrale o ostile. Nel dare una giustificazione particolare dobbiamo tener conto di che *tipo* d'uomo egli sia, del *tipo* di situazione, relazione e così via, e la nostra attribuzione finale di ammirazione segreta al soggetto viene a dipendere dal fatto che crediamo di aver identificato un tipo d'uomo nel tipo di situazione in cui possiamo aspettarci che egli abbia le stesse tendenze, disposizioni, e così via, di chi esprime aperta ammirazione, e che il soggetto non le esprima solo per qualche ragione particolare. Attribuire ammirazione segreta significa attribuire induutivamente una tendenza o delle tendenze che hanno la loro base nella natura, nelle credenze ed emozioni del soggetto, ma che sono controllate in modo tale da non manifestarsi mai apertamente.

c) *Potenzialità di acquisire potenzialità* e potenzialità di assumere potenzialità e di attualizzare potenzialità. Dire che qualcuno è portato per la musica significa che egli è il tipo di persona che può apprendere e acquisire certe capacità che trovano espressione nell'attività musicale. Qui l'attribuzione soddisfa due requisiti dell'adeguatezza logica, quantunque per il secondo il soggetto debba avere la capacità di fare una quantità

di cose differenti perché si possa dire che ha talento musicale: imparare a memoria la ninna-nanna di Brahms non basta.

Abbiamo sostenuto che il gruppo di predici che sono usati per descrivere le persone formano uno 'spettro', volendo con ciò dire che essi hanno un certo ordine e sono distribuiti tra due poli, o estremi, che possono essere abbastanza facilmente distinti l'uno dall'altro. Per completare la nostra rassegna delle questioni concettuali relative all'introduzione nella psicologia di stati d'animo, credenze, emozioni e così via, dobbiamo esaminare brevemente la natura dello spettro e i principi d'ordine che lo caratterizzano. I filosofi conoscono abbastanza bene i problemi causati da un insieme di concetti correlati ciascuno dei quali richiede il soddisfacimento in diversa misura di uno o più criteri per la sua corretta applicazione. Gli psicologi li conoscono molto meno bene, a cercare di trattare il particolare spettro dei predici riguardante le persone nel modo insoddisfacente in cui lo hanno fatto.

Possiamo dire che un insieme di predici forma uno spettro quando sono soddisfatte le seguenti condizioni:

1. Essi sono normalmente applicati a cose di tipo particolare, e sono subito identificati come i predici normalmente usati per descrivere cose di quel tipo.
2. In molti casi la loro corretta applicazione richiede il soddisfacimento di criteri di due tipi diversi, diciamo  $C_1$  e  $C_2$ .  $C_1$  è un criterio oggettivo basato su caratteristiche manifeste del comportamento, e  $C_2$  è un criterio per cui l'attore è l'autorità abituale e che concerne le caratteristiche più nascoste della persona. Le caratteristiche del tipo  $C_2$  possono essere accessibili, e spesso lo sono, ad altre persone.
3. Ma, ed è forse la mancanza di familiarità con questa idea che li ha condotti, alcuni dei predici dell'insieme possono essere applicati sulla base del soddisfacimento del solo criterio di tipo  $C_1$  mentre altri possono essere correttamente applicati sulla base del solo criterio di tipo  $C_2$ .

4. I criteri di tipo  $C_1$  sono dello stesso tipo di quelli richiesti per la corretta applicazione dei predicati a cose diverse da quelle che appartengono alla classe data.

5. I criteri del tipo  $C_2$  riguardano esclusivamente l'applicazione dei predicati alle cose che appartengono alla classe data.

Esempi caratteristici di predicati che richiedono il soddisfacimento dei criteri sia del tipo  $C_1$  che del tipo  $C_2$  per lo spettro dei predicati riguardanti le persone sono 'avanza cautamente' e 'esultante'. Nel primo, un criterio riguarda il comportamento manifesto, e l'altro riguarda il modo in cui la persona interessata controlla questo comportamento. Nel caso del predicato 'esultante', un criterio riguarda caratteristiche esteriori come l'espressione facciale, la rapidità nel parlare e altre cose del genere, e l'altro criterio riguarda la concomitante emozione. Questi esempi possono anche servire a illustrare la diversità di importanza che può esistere tra i criteri. Nel caso di criteri duali il criterio di maggiore importanza è quello il cui mancato soddisfacimento implicherebbe il rifiuto del predicato. Conseguentemente l'importanza di un criterio deve essere intesa come relativa disposizione a negare il predicato a una persona. Nel caso di 'avanza cautamente' lo stile manifesto del movimento, per esempio una chiara mancanza di cautela, riuscirebbe a smentire le dichiarazioni di cautela, mentre nel caso del predicato 'esultanza' la confessione di reale sofferenza avrebbe il sopravvento, ed è questo il motivo per cui abbiamo concetti come 'finta esultanza'. Si confronti la relativa stranezza del concetto 'finta cautela'. Vale la pena notare come nella parodia di un comportamento cauto la cautela venga molto esagerata.

Il fatto che una grande quantità dei predicati usati dalle persone per parlare delle persone siano di questo tipo di criterio duale ha fatto cadere gli psicologi in una trappola da cui soltanto ora stanno uscendo con difficoltà, guidati da coloro che oggi operano sotto la bandiera della 'psicologia cognitivistica'. È chiaro che molte persone differenti sono per solito coinvolte nel fare i

resoconti da cui dipende l'attribuzione di questi predicati. Chiunque può, in linea di principio, produrre un resoconto autorevole che ci dica se un organismo si muove o non si muove, se sorride o non sorride e così via ma solo questo organismo in prima persona può produrre un resoconto autorevole che ci dica se esso ha badato a ciò che stava facendo, se si sentiva veramente contento, e così via. Conseguentemente pare che uno dei criteri sia pubblico e l'altro sia privato. Nessun altro può controllare il soddisfacimento del criterio privato, ma tutti gli osservatori qualificati possono controllare il soddisfacimento del criterio pubblico. Molti psicologi hanno creduto erroneamente di dover prendere in considerazione soltanto il criterio pubblico e di usare il suo soddisfacimento come base dell'attribuzione alle persone dei predicati psicologicamente significativi.

La preoccupazione circa la soggettività e inaffidabilità del criterio privato che ha condotto a questo errore può essere messa da parte molto facilmente. Il concetto di 'accesso' e quello di 'autorità' sono due concetti del tutto diversi. Un individuo può essere la massima autorità su quel che egli prova e sul come egli procede ma egli non è l'unico ad avere accesso a un'informazione di questo tipo. Per ogni predicato riguardante gli stati mentali ci sono sempre situazioni in cui altri individui hanno accesso in qualche misura a quel dato stato mentale, anche nel caso che questo appartenga ad un'altra persona. Abbiamo già dimostrato come ciò sia possibile richiamandoci all'idea di criteri logicamente adeguati a quei casi in cui il resoconto non è una semplice descrizione di un certo stato mentale ma ne è l'espressione e la manifestazione: per esempio la disposizione a lamentarsi è parte dell'essere scontento. Rimane tuttavia vero che una persona è la massima autorità per quel che riguarda i suoi propri stati mentali, sentimenti, e simili. Ora, questo privilegio non è assoluto. Esso si riduce al fatto che nel caso di una disputa, se vogliamo difendere il punto di vista dell'osservatore esterno contro quello della persona stessa e contro le sue dichiarazioni, *dobbiamo farne un*

caso speciale. Una spiegazione freudiana è un esempio di quella che potrebbe essere considerata una ragione particolare per non accreditare le spiegazioni che una persona dà dei suoi motivi, stati d'animo e così via.

Anche i filosofi hanno avuto le loro tentazioni nel guardare a questo spettro di predicati. Essi hanno cercato di risolvere le difficoltà determinate dal fatto che ci sono criteri duali per molti predicati, dirigendo la loro attenzione ai due poli a uno dei quali, per così dire, ci sono predicati come '150 libbre', che una persona può condividere con un sasso, e all'altro dei quali ci sono predicati come 'preso dal rimorso', che sembrano essere attribuibili soltanto a persone, e perciò soltanto sulla base della categorizzazione delle proprie emozioni effettuata dalla persona. L'approccio filosofico classico consisteva nel considerare i poli come contrassegni della corretta attribuzione a sostanze distinte di tipi completamente diversi di predicati. Quelli come '150 libbre' dovevano essere attribuiti alle sostanze fisiche che costituiscono il corpo di una persona, e quelli come 'preso dal rimorso' dovevano essere attribuiti alla sostanza mentale o spirituale che costituisce la mente o l'anima di una persona. I filosofi scoprirono di non essere in grado di trovare alcun modo soddisfacente per trattare predicati come 'esultante' o 'procede con cautela', che presuppongono un'interazione tra le sostanze, le quali erano state originariamente definite in modo tale da rendere impossibile la loro interazione.

Si perviene alla soluzione sia dei problemi dei filosofi che di quelli degli psicologi considerando i predicati per quel che sono: un insieme di attribuzioni, sempre alla medesima entità, cioè a una persona, ma differenziate nella misura in cui i diversi tipi di resoconto decidono sulla correttezza della loro attribuzione a una persona.

In questo capitolo abbiamo stabilito, speriamo, i fondamenti concettuali necessari per comprendere la natura della comunità umana. Se siamo nel giusto, questa comunità è essenzialmente linguistica. È il tessuto linguistico che spiega la continuità 'psichica' tra gli individui. Noi possiamo comunicarci i nostri pensieri perché

l'uso del linguaggio ci permette di farlo. Nella misura in cui gli animali e gli uccelli interagiscono simbolicamente, essi pure formano una comunità psichica<sup>11</sup>. Tali comunità sono di natura molto diversa rispetto a quella basata sullo scambio energetico, di cui le persone e gli animali fanno parte, ed esse sono anche diverse da quelle più specifiche basate sul patrimonio genetico. A nostro parere la vita sociale umana è linguistica in ogni suo aspetto, e per comprenderla nel migliore dei modi è necessario usare concetti linguistici e quasi-linguistici. Forse non è troppo azzardato prendere quest'idea così sul serio da cercare di scoprire la grammatica dell'ordine sociale o addirittura la struttura profonda e gli universali sociali che potrebbero sottostare a tutte le comunità umane.

#### NOTE AL CAPITOLO SESTO

<sup>1</sup> B. F. Skinner, *The Operational Analysis of Psychological Terms*, in «Psychological Review», LII (1945), pp. 270-7, 291-4.

<sup>2</sup> *Ibidem*.

<sup>3</sup> *Behaviorism and Phenomenology*, a cura di T. W. Wann, Chicago, Chicago University Press, 1964.

<sup>4</sup> R. B. Zajonc, in *The Handbook of Social Psychology*, a cura di G. Lindsey e E. Aronson, cit., cap. 5.

<sup>5</sup> S. Schachter e J. E. Singer, *Cognitive, Social and Physiological Determinants of Emotional State*, in «Psychological Review», LXIX (1962), pp. 379-97.

<sup>6</sup> P. F. Strawson, *Individuals*, cit.

<sup>7</sup> R. Carnap, *Psychology in Physical Language*, in *Logical Positivism*, a cura di A. J. Ayer, Glencoe (Ill.), Free Press, 1959, cap. 8.

<sup>8</sup> W. H. Ittelson e C. W. Slack, *The Perception of Persons as Visual Objects*, in *Persons Perception and Interpersonal Behaviour*, a cura di R. Tagiuri e L. Petrullo, Stanford, 1958.

<sup>9</sup> S. Schachter, in *Advances in Experimental Social Psychology*, a cura di L. Berkowitz, New York, Academic Press, 1964, pp. 49-80.

<sup>10</sup> R. Carnap, *Psychology in Physical Language*, cit., § 7.

<sup>11</sup> P. F. Strawson, *Individuals*, cit., pp. 106 ss.

<sup>12</sup> G. Ryle, *The Concept of Mind*, cit., pp. 25-40.

<sup>13</sup> N. Tinbergen e H. Falkus, *Signals for Survival*, Oxford, Clarendon Press, 1970.