

Metafisica e storia della metafisica

Collana diretta da Virgilio Melchiorre

34

LA FILOSOFIA COME SERVIZIO

STUDI IN ONORE DI GIOVANNI FERRETTI

a cura di Roberto Mancini e Maurizio Migliori

V&P

Il presente volume è stato pubblicato con i contributi del Rettorato e del Dipartimento di Filosofia dell'Università di Macerata.

www.vitaepensiero.it

Le fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% di ciascun volume dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, commi 4 e 5, della legge 22 aprile 1941 n. 633.

Le riproduzioni effettuate per finalità di carattere professionale, economico o commerciale o comunque per uso diverso da quello personale possono essere effettuate a seguito di specifica autorizzazione rilasciata da AIDRO, Corso di Porta Romana n. 108, 20122 Milano, e-mail: segreteria@aidro.org e sito web www.aidro.org

© 2009 Vita e Pensiero - Largo A. Gemelli, 1 - 20123 Milano
ISBN 978-88-343-1847-8

LUIGI PERISSINOTTO

«Io sono io, e loro sono loro». Wittgenstein e l'alterità dell'altro*

L'essere umano è imperscrutabile, pensò.
Ed è per questo che possiamo capirlo, ag-
giunse.

(Håkan Nesser)

1. Nell'ultimo decennio sono stati pubblicati diversi volumi e saggi che hanno come tema il rapporto tra la filosofia di Wittgenstein e il cosiddetto «problema delle altre menti»¹. All'origine di questo interesse vi sono diverse ragioni. La *prima* è indubbiamente la centralità² che il problema sembra occupare nelle annotazioni che, stese da Wittgenstein negli anni 1948-1951, sono state pubblicate tra il 1982 e il 1992 nei due volumi degli *Ultimi scritti sulla filosofia della psicologia*³. Qui Wittgenstein ritorna con insistenza su

* Il testo, che è un primo segmento di una più ampia e analitica indagine, ha lo scopo circoscritto di abbozzare uno sfondo per la questione dell'alterità degli altri così come compare negli scritti di Wittgenstein. Nell'impostazione e chiarificazione dell'indagine ho ricevuto uno stimolo prezioso dai lavori di Giovanni Ferretti.

¹ L'espressione è di impiego comune nell'ambito della filosofia analitica. Le radici moderne (in particolare, cartesiane) del problema sono state spesso sottolineate. Un'ampia ricostruzione e discussione del problema può essere trovata in A. AVRAMIDES, *Other Minds*, Routledge, London - New York 2001.

² Il senso di questa centralità non va frainteso. Come vedremo, Wittgenstein non cerca né tanto meno offre una soluzione al problema, ma si domanda perché quello delle altre menti assuma per molti filosofi la forma di un problema che li impegna o a dare una prova dell'esistenza delle altre menti o a provare che tale prova è impossibile. Per Wittgenstein sembra insomma valere quanto è stato osservato a proposito di Merleau-Ponty: il problema delle altre menti non va risolto ma dissolto, mostrando come esso appaia un problema genuino solo se «si dà per garantita una distinzione tra mente e corpo che non ha nessuna eco nella nostra più basilare esperienza di noi stessi e degli altri» (T. CARMAN, *Merleau-Ponty*, Routledge, London - New York 2008, p. 149).

³ L. WITTGENSTEIN, *Ultimi scritti 1948-1951. La filosofia della psicologia*, trad. it. di B. Agnese - A.G. Gargani, Laterza, Roma-Bari 1998, edizione originale in due volumi a

quella distinzione oppositiva tra interno ed esterno (*the inner-outer divide*⁴, come si usa dire nella letteratura anglofona) che spiegherebbe, tra l'altro, l'incertezza irreparabile dei nostri giudizi psicologici, ossia dei nostri giudizi su ciò che gli altri sentono, provano, pensano. Per chi separa l'interno (la mente e i suoi stati mentali) dall'esterno (il corpo e i suoi movimenti), infatti, ciò che vediamo è «[n]aturalmente [...] soltanto l'esterno», e non quell'interno che «sembra nascondersi dietro di esso»⁵. Di qui il sospetto che dà origine al problema delle altre menti, sia nella versione più moderata che non nega l'interno, ma si domanda se e come si possa «spiegare l'interno [...] attraverso l'esterno»⁶, sia in quella più radicale che si domanda se e come si possa provare che dietro all'esterno si nasconde davvero un interno. Il secondo motivo appare legato all'importanza che la filosofia della mente ha progressivamente acquisito nell'ambito della filosofia contemporanea. Su questo sfondo la filosofia di Wittgenstein è stata perlopiù criticata: per il suo radicale antimentalismo; per l'ingiustificato primato assegnato al linguaggio; per il suo anacronistico comportamentismo; per l'antinaturalismo oscurantista⁷. Ma la critica ha anche riaperto l'interesse sul senso e la mira delle moltissime annotazioni che Wittgenstein ha dedicato alla cosiddetta «filosofia della psicologia», comprese ovviamente quelle sugli altri e il senso della loro alterità. Una terza ragione va collegata a un interrogativo che

cura di G.H. von Wright - H. Hyman, Blackwell, Oxford 1982 e 1992. Molti testi di Wittgenstein contengono annotazioni relative al nostro tema, in particolare ma non solo: *Libro blu e libro marrone*, trad. it. di A.G. Conte, Einaudi, Torino 1983, edizione originale a cura di R. Rhees, Blackwell, Oxford 1958; *Esperienza privata e dati di senso*, trad. it. di T. Fracassi - L. Perissinotto, Einaudi, Torino 2007, edizione originale in Id., *Philosophical Occasions, 1912-1951*, a cura di J. Klagge - A. Nordmann, Hackett, Indianapolis - Cambridge 1993; *Ricerche filosofiche*, trad. it. di R. Piovesan - M. Trincherò, Einaudi, Torino 1967, edizione originale a cura di G.E.M. Anscombe - R. Rhees - G.H. von Wright, Blackwell, Oxford 1953; *Osservazioni sulla filosofia della psicologia*, trad. it. di R. De Monticelli, Adelphi, Milano 1990, edizione originale in due volumi a cura, rispettivamente, di G.E.M. Anscombe - G.H. von Wright e di G.H. von Wright - H. Nyman, Blackwell, Oxford 1980.

⁴ «La separazione interno-esterno (*[t]he inner-outer divide*) caratterizza in maniera rilevante sia l'epistemologia che la filosofia della mente» (M. TER HARK, *Beyond The Inner and the Outer*, in L. Wittgenstein, *A Critical Reader*, a cura di H.-J. Glock, Blackwell, Oxford 2001, p. 199).

⁵ WITTGENSTEIN, *Ultimi scritti*, p. 217.

⁶ *Ibidem*.

⁷ Qui non discuto né il contenuto né la plausibilità o validità di queste critiche.

da tempo pervade gli studi wittgensteiniani, ossia se, ed eventualmente in quale senso, la filosofia di Wittgenstein possa essere definita o chiamata 'scettica'. È stato Saul Kripke⁸ a dare particolare risalto e fama alla questione⁹ attribuendo al Wittgenstein delle *Ricerche filosofiche* un orientamento scettico per quanto riguarda il significato linguistico e il contenuto mentale¹⁰. Ma è stato soprattutto Stanley Cavell a richiamare l'attenzione sull'atteggiamento di Wittgenstein nei confronti dello scetticismo sulle altre menti¹¹ e sul modo in cui quest'ultimo sarebbe da Wittgenstein caratteristicamente distinto, per origine e funzione, dallo scetticismo sul mondo esterno¹². Un quarto e ultimo motivo è la 'scoperta' recente delle significative convergenze che vi sarebbero tra la maniera in cui Wittgenstein affronta il problema delle altre menti e il modo in cui la questione degli altri e della loro alterità è stata ela-

⁸ S. KRIPKE, *Wittgenstein su regole e linguaggio privato*, trad. it. di M. Santambrogio, Boringhieri, Torino 1984, edizione originale Blackwell, Oxford 1982.

⁹ Ma la questione dei rapporti con lo scetticismo si era già imposta con la pubblicazione di *Della certezza* (trad. it. di M. Trinchero, Einaudi, Torino 1978, edizione originale a cura di G.E.M. Anscombe - G.H. von Wright, Blackwell, Oxford 1974²), un ampio gruppo di annotazioni risalenti agli anni 1950-51 nelle quali Wittgenstein si confronta con la risposta di G.E. Moore allo scetticismo sull'esistenza del mondo esterno. Su *Della certezza* mi permetto di rinviare a L. PERISSINOTTO, *Logica e immagine del mondo. Studio su Über Gewißheit di Ludwig Wittgenstein*, Guerini e Associati, Milano 1991.

¹⁰ Vedi, al riguardo, *Meaning Scepticism*, a cura di K. Puhl, Walter de Gruyter, Berlino-New York 1991. Nella sua introduzione il curatore precisa bene come lo scetticismo che Kripke trova in Wittgenstein «sia, diversamente dalle sue forme classiche, non epistemologico, bensì ontologico» (p. 3) e sostiene che, «a causa della stretta relazione tra linguaggio e pensiero (e contenuto mentale in generale)», questo scetticismo può essere difficilmente confinato al significato linguistico senza coinvolgere «allo stesso tempo la possibilità del contenuto mentale o concettuale» (*ibidem*).

¹¹ S. CAVELL, *The Claim of Reason. Wittgenstein, Skepticism, Morality, and Tragedy*, Oxford University Press, New York - Oxford 1979, in particolare la quarta parte, intitolata *Skepticism and the Problem of Others*. La trad. it. parziale di B. Agnese è stata pubblicata con il titolo *La riscoperta dell'ordinario. La filosofia, lo scetticismo, il tragico*, Carocci, Roma 2001.

¹² La posizione di Cavell è così riassunta da M. MCGINN, *The Real Problem of Others: Cavell, Merleau-Ponty and Wittgenstein on Skepticism about Other Minds*, «European Journal of Philosophy», 6(1998), pp. 45 e 47: «Mentre il primo [lo scetticismo sul mondo esterno] è in senso stretto invivibile, confutato dalla nostra naturale incapacità a condividere i dubbi dello scettico o ad avvertirli come reali per noi, il secondo [lo scetticismo sulle altre menti] [...] ha le sue radici nella nostra esperienza quotidiana degli altri. [...] A differenza dello scetticismo sul mondo esterno, lo scetticismo sulle altre menti resta un problema per noi anche quando gli errori filosofici che viziano la sua formulazione tradizionale sono eliminati [...] nello scetticismo sulle altre menti c'è una verità che rimane anche una volta liberatici del mito filosofico dell'interno».

borata da filosofi della tradizione fenomenologica come Husserl, Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty, Levinas, Derrida¹³.

2. Il problema delle altri menti si presenta abitualmente come un problema epistemologico o conoscitivo che si manifesta in interrogativi come i seguenti: Come possiamo giustificare la nostra credenza o giudizio che *p* (dove *p* può essere, per esempio, il contenuto espresso dall'enunciato «A è in collera») sia vero? Come possiamo insomma conoscere che A è in collera? O che soffre, gioisce, tentenna, attende, teme, spera, si vergogna, eccetera? Lo scettico conoscitivo è, per l'appunto, colui che sostiene che non vi è modo di giustificare la verità delle credenze o giudizi di questo genere, ossia, in generale, delle nostre credenze e giudizi psicologici. Il motivo addotto è, approssimativamente, il seguente: ciò che possiamo osservare sono l'aspetto e il comportamento (i gesti, la postura, i movimenti, eccetera) di A; per esempio, possiamo constatare che A grida, stringe i pugni e digrigna i denti. Ma l'aspetto e il comportamento sono i segni esterni della collera, non la collera in quanto tale. Sono, come si è soliti precisare, dei *meri* segni. Lo mostra il fatto che qualcuno potrebbe essere in collera senza esibire quei segni oppure esibirli senza essere in collera: la collera si può fingere, così come la si può nascondere¹⁴. Solamente A sa se è in collera o se solo finge di esserlo; così come solo A sa che è in collera anche se non grida né stringe i pugni e digrigna i denti. Questo perché la collera è *dentro* A, non nelle sue mani, i suoi denti o la sua voce. *Fuori* ci sono solamente i segni della collera. La collera sta *dietro* quei segni, non *in* essi.

¹³ Ovviamente, l'elenco non intende suggerire che tra questi filosofi vi sia identità di vedute sulla questione degli altri e sul senso della loro alterità. Tra gli studi più interessanti al riguardo ricordo S. GLENDINNING, *On Being with Others. Heidegger-Derrida-Wittgenstein*, Routledge, London - New York 1998; MCGINN, *The Real Problem of Others*, A. RUDD, *Expressing the World. Skepticism, Wittgenstein, and Heidegger*, Open Court, Chicago - La Salle 2003, in particolare pp. 95-158; S. OVERGAARD, *Wittgenstein and Other Minds. Rethinking Subjectivity and Intersubjectivity with Wittgenstein, Levinas, and Husserl*, Routledge, London - New York 2007.

¹⁴ Ovviamente, uno dei punti più controversi di questo argomento e di argomenti simili è il passaggio dal *talora* al *sempre*: se talora A non è in collera anche se manifesta tutti i segni caratteristici della collera, come facciamo a escludere che questo avvenga sempre? L'universalizzazione del sospetto consente allo scettico di ribadire che l'aspetto e il comportamento caratteristici della collera non sono la collera; ne segue che l'occorrenza degli uni non può mai garantire l'occorrenza dell'altra. Vedi, al riguardo, RUDD, *Expressing the World*, pp. 97-98.

Lo scettico conoscitivo si ferma qui, almeno nella sua veste moderata. Egli infatti non dubita del senso o contenuto di un enunciato come «A è in collera»; egli, potremmo dire, sa come sarebbe per A essere in collera; ciò che afferma di non poter sapere è se A sia in collera perché tutto quello che può osservare sono eventualmente quelli che d'abitudine classifichiamo come segni della collera. Ma, come abbiamo visto, niente lega in maniera necessaria la collera ai suoi presunti segni: essa può esserci anche se i suoi segni non ci sono e i suoi segni possono esserci anche se essa non c'è. Per lo scettico conoscitivo, insomma, non è la comprensione, ma la conoscenza, che ci manca.

Ma lo scettico conoscitivo non trascura forse proprio la cosa più importante, ossia la testimonianza diretta dello stesso A? Chi infatti se non A può dirci in maniera conclusiva se era veramente in collera o se fingeva solamente di esserlo? Dopo aver esibito tutti i più caratteristici segni della collera, A potrebbe farci un bel sorriso ed esclamare: «Stavo solo scherzando!». Oppure, in un'altra circostanza, potrebbe dirci qualcosa come: «Anche se sembravo calmo, ero divorato dalla collera». Lo scettico ha però pronta la sua replica: la testimonianza è pur sempre data in segni e anche o forse ancora di più per essi, per i segni classificati come linguistici, vale quanto affermato sui segni esterni della collera, ossia che in quanto tali essi sono qualcosa di inerte e privo di vita¹⁵. La vita dei segni, se una vita ce l'hanno, non può essere *nei* segni, ma *oltre* essi; in qualcosa che non può mai essere un altro e ulteriore segno, perché «[n]essun segno ci porta di là da se stesso»¹⁶. Di qui la conclusione che accomuna molte immagini e concezioni del significato:

¹⁵ «Qui lo scettico è colui che si fa domande come la seguente “Come faccio a sapere che cosa intende? Vedo soltanto i suoi segni” o che rifiuta una considerazione come la seguente: “Quando impartisco un ordine a qualcuno, mi è *perfettamente sufficiente* fornirgli dei segni. E non direi mai: queste sono soltanto parole, e io devo arrivare dietro a esse”» (L. WITTGENSTEIN, *The Big Typescript*, trad. it. di A. De Palma, Einaudi, Torino 2002, p. 8, edizione originale a cura di M. Nedo, Springer, Vienna 2000).

¹⁶ *Ibi*, p. 68. Vedi anche, tra i tanti, il seguente passo: «[S]enza un senso, o senza il pensiero, una proposizione sarebbe una cosa del tutto morta e banale [...] inoltre sembra chiaro che nessuna aggiunta di segni inorganici possa dare vita alla proposizione» (Id., *Libro blu*, p. 10). Ho approfondito questo aspetto in L. PERISSINOTTO, *Le vie dell'interpretazione nella filosofia contemporanea*, Laterza, Roma-Bari 2002, pp. 93-117. Interessanti indicazioni si trovano in D.H. FINKELSTEIN, *Expression and the Inner*, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts) - Londra 2003.

[C]iò che si deve aggiungere ai segni morti per dare vita a una proposizione, è qualcosa di immateriale, differente, per le sue proprietà, da tutti i meri segni¹⁷.

L'obiezione dello scettico è prevedibile: è vero! Affinché i segni in sé morti acquistino vita, vi *si deve* aggiungere «qualcosa di immateriale». Ma ciò che si deve fare, lo *si può* fare? Se nessun segno ci porta di là da se stesso, che cosa ci porta di là dai segni¹⁸?

Per lo scettico, dunque, non posso mai sapere se A è in collera. Ciò che posso avere da A e ciò che A può darmi sono solo segni. Ma se non posso mai sapere che cosa stia accadendo nella mente di A, posso almeno sapere che dietro ai suoi segni c'è una mente¹⁹? Posso aggiungere al suo corpo una mente? So o posso sapere che A non è solo un corpo? Le risposte dello scettico sono ovviamente negative: per quello che sappiamo – e ciò che sappiamo riguarda esclusivamente un corpo e i suoi movimenti – A potrebbe essere una macchina, un corpo senza mente. A è uno dei miei migliori amici. Ma so che non è una macchina? Oppure lo credo od opino solamente²⁰? So o solo credo che sia un essere umano? Ma se, per quello che so, A potrebbe essere una macchina, come posso sapere che una macchina non sia un essere umano? So o solamente credo od opino che questo frullatore non è un essere umano? Se i segni di A non possono garantirmi che egli abbia una mente, perché quelli del frullatore dovrebbero garantirmi che non ha una mente²¹? A quanto pare, se la verità di «A ha una mente» non può mai essere giustificata, non lo può nemmeno la verità di «Questo frullatore non ha una mente». Perché un frullatore non potrebbe soffrire anche se non esibisce nessuno dei se-

¹⁷ WITTGENSTEIN, *Libro blu*, p. 10.

¹⁸ Qui possiamo continuare a parlare di 'scetticismo conoscitivo' se queste domande si intendono riferite alla conoscenza e non, ontologicamente, alla possibilità del significato.

¹⁹ Ma che cosa significa 'avere una mente'? Per i nostri scopi basti sottolineare che la mente è ciò che ci permette, per esempio, di affermare di A cose come: «Si comporta così perché soffre».

²⁰ Vedi ID., *Ricerche filosofiche*, parte II, sez. iv. Qui Wittgenstein osserva, tra le altre cose, che «Io credo che egli non sia una macchina» non ha proprio nessun senso, così su due piedi.

²¹ «Si potrebbe immaginare che una pietra abbia coscienza?» (*ibi*, parte I, § 390). La risposta dello scettico potrebbe essere: «Certo, anche se non potremmo mai sapere se ce l'abbia».

gni che abitualmente associamo al dolore? «In fin dei conti non è necessario che ciò [il dolore] si manifesti nel corpo!»²². La conclusione a cui queste e simili considerazioni sembrano condurci è che tutto potrebbe avere una mente perché tutto²³ potrebbe non averla. Forse una conclusione del genere può essere ammessa senza esitazione dallo scettico. Oppure, essa può essergli rivolta contro come una sorta di *reductio ad absurdum*. Assimilare frullatori e corpi umani non è, a dir poco, sospetto? Non rende, questa assimilazione, problematico lo stesso concetto di *corpo umano*?

3. Come più volte ricordato, il problema a cui lo scettico conoscitivo risponde negativamente è se possiamo mai conoscere che, nascosto dentro o dietro all'aspetto e al comportamento degli altri²⁴, al corpo altrui e ai suoi movimenti, vi sia qualcosa come una mente. Si tratta dunque di un problema conoscitivo che riguarda in maniera esclusiva le menti altrui. Che io abbia o sia una mente non è invece per nulla un problema: io lo so. Nel mio caso il problema può eventualmente essere se possa mai conoscere che la mia mente è in un corpo che, a sua volta, è parte del cosiddetto «mondo esterno»²⁵. Per quello che so, gli altri potrebbero essere un esterno (un corpo) senza un interno (una mente), mentre io potrei essere un interno (una mente) senza un esterno (un corpo)²⁶. Vi è dunque una basilare asimmetria tra me e gli altri: ciò che so di me, ossia che sono o ho una mente, degli altri non posso mai saperlo. Per esempio, solamente io so se sono in collera o se solamente fingo di esserlo: nessun segno si frappone tra me e la mia collera; io non osservo i presunti segni caratteristici della collera, bensì la collera 'in carne e ossa'. La mia collera mi è data di-

²² *Ibi*, parte I, § 391.

²³ Me escluso. Su questo vedi il paragrafo successivo.

²⁴ Qui per *altri* si intende: tutti gli uomini a eccezione di me stesso. Un problema, a cui alludo nelle righe conclusive del precedente paragrafo, è su quale base lo scettico distingue e privilegia, nella posizione del problema, certi corpi – i supposti corpi umani – rispetto ad altri. Su questo aspetto si possono vedere le considerazioni di N. MALCOLM, *Mente, corpo e materialismo. Da Descartes a Wittgenstein*, trad. it. di R. Albertini Calabi, ISEDI, Milano 1973, pp. 27-31.

²⁵ Ciò di cui posso dubitare è se io abbia una mente, non se sia una mente.

²⁶ Ovviamente, lo scetticismo sul mondo esterno coinvolge anche l'«esternalità» dei corpi umani.

rettamente²⁷, in un modo in cui la sua collera non mi sarà mai data. Della mia collera ho «una conoscenza di prima mano»; quando ne parlo, ne «[p]arlo [...], per così dire, in sua presenza»²⁸.

L'asimmetria tra «Io sono in collera» ed «Egli è in collera» può essere diversamente intesa. (1) Può essere considerata un'asimmetria *semantica*: quando parlo della sua collera sto in realtà parlando del suo comportamento per cui 'collera' non sta, come nel mio caso, per la collera, bensì per un determinato comportamento. Le difficoltà che ne derivano sono ben note. Per esempio, come intendere su questa base un enunciato come: «Sembrava in collera, ma non lo era per nulla»? (2) Può essere invece considerata un'asimmetria *conoscitiva*: quando parlo della sua collera, in effetti non mi riferisco al suo comportamento, ma precisamente alla sua collera; la differenza tra i due casi però resta perché mentre io so con certezza che sono in collera perché vedo direttamente la mia collera, la sua collera è sempre solo creduta o congetturata perché non è mai da me direttamente vista. Ora, il punto è che chi parla di «asimmetria *conoscitiva*» assume innanzi tutto che il mio rapporto con la mia collera sia un rapporto conoscitivo e che la collera sia un *oggetto*, un oggetto *interno* (dentro di me) e non esterno (fuori di me), che posso, proprio perché interno, conoscere in maniera diretta. Ma anche il rapporto con la sua collera, il suo dolore, eccetera, è qui considerato innanzi tutto un rapporto conoscitivo, solo che nel suo caso, a differenza del mio proprio, devo accontentarmi di credere, senza mai sapere. Innumerevoli annotazioni di Wittgenstein mirano precisamente a scuotere questo primato del modello conoscitivo e 'oggettuale'. Qui considererò un solo esempio, quel famoso § 244 delle *Ricerche filosofiche* nel quale, in risposta alla domanda: «[C]ome impara un uomo il significato dei nomi di sensazioni? Per esempio, della parola "dolore"»²⁹, viene presentata la seguente possibilità:

Un bambino si è fatto male e grida; gli adulti gli parlano e gli insegnano esclamazioni e, più tardi, enunciati. Insegnano al bambino un nuovo comportamento di dolore²⁹.

²⁷ Posso naturalmente avere dei dubbi sulle effettive ragioni, per non dire sulle cause, della mia collera. Dopo un attacco di collera potrei, per esempio, esclamare qualcosa come: «Non riesco a capacitarmi; di solito non mi infurio così facilmente».

²⁸ WITTGENSTEIN, *Esperienza privata e dati di senso*, pp. 24 e 10.

²⁹ ID., *Ricerche filosofiche*, parte I, § 244.

Nel caso descritto l'espressione verbale del dolore, per esempio: «Ho un dolore qui», né descrive un oggetto (privato e interno) né, come ritiene il comportamentista, il grido. «[L]'espressione verbale del dolore sostituisce, non descrive, il grido»³⁰; essa fa insomma parte del comportamento di dolore e lo estende. Si noti che Wittgenstein non afferma che le cose vanno sempre o addirittura necessariamente così. Ciò che espone insomma non è la teoria, a dir poco problematica, secondo cui (1) ogni sensazione ha la sua «espressione originaria, naturale»³¹; (2) le espressioni verbali si collegano a queste espressioni e, talora o spesso, le sostituiscono. La mira wittgensteiniana, ben differente, è di indurci a non considerare enunciati del genere di «Sento dolore» o «Ho paura» *sempre* come descrizioni di oggetti o stati interni. Come non sempre «Sento dolore» o «Ho paura» sono un grido o un lamento, perché mai dovrebbero sempre essere la descrizione³² di un oggetto o di uno stato interni³³?

4. Io so che sono in collera, mentre di A lo non potrò mai sapere, tutt'al più crederlo o congetturarlo; ma so almeno come sarebbe per A essere in collera? Con quest'ultimo interrogativo il problema delle altre menti assume un volto differente e più radicale; cessa di essere un problema solamente conoscitivo, incentrato sulla domanda: «Come posso sapere che, oltre alla mia mente, ci sono altre menti?», e assume l'aspetto di un problema concettuale³⁴.

³⁰ *Ibidem.*

³¹ *Ibidem.*

³² Si noti come qui resti comunque da indagare il senso in cui parliamo di 'descrivere una sensazione'. Secondo Wittgenstein, l'idea che un enunciato come «Ho paura» sia la descrizione di un qualche oggetto interno immediatamente datomi è una fonte potente di perplessità e confusioni filosofiche. Con questo non si esclude che si dia qualcosa come «descrivere ciò che si sente o si prova».

³³ «Ma se non sempre le parole "Ho paura" sono simili a un lamento, e tuttavia qualche volta lo sono, perché dovrebbero *sempre* essere la descrizione di uno stato d'animo?» (*ibi*, parte II, sez. ix).

³⁴ Sulla necessità di distinguere nel problema delle altre menti il problema epistemologico dal problema concettuale ha insistito AVRAMIDES, *Other Minds*, in particolare pp. 1-4 e pp. 254-273. Diversi autori hanno considerato la distinzione corretta e utile, anche se non così netta o decisiva come ritiene Avramides. Due esempi: «Per quanto ritenga che Avramides abbia giustamente distinto tra problemi concettuali ed epistemologici, essi sono strettamente connessi» (RUDD, *Expressing the World*, p. 99); «Il problema delle altre menti è concepito meglio come un problema concettuale motivato da dubbi epistemologici» (GLENDINNING, *On Being with Others*, p. 8).

Il punto non è più se, ed eventualmente come, si possa *sapere* che esistono altre menti, bensì se la stessa formulazione del problema: «Oltre alla mia mente, esistono altre menti?» *abbia senso*³⁵. Illustriamo il punto da un'altra prospettiva. Il problema delle altre menti appare, nella sua versione conoscitiva, un problema *autentico* ed *effettivo*. La domanda se esistono altre menti ha insomma senso (capisco che cosa voglio sapere); la difficoltà sta tutta nella risposta. Ciò che ci si domanda è infatti se si danno argomenti che si possono considerare, se non conclusivi, almeno dei buoni argomenti. L'argomento per analogia è, almeno da John Stuart Mill in poi, una delle vie più battute³⁶; più di recente si è fatto ricorso alla cosiddetta «inferenza alla migliore spiegazione»³⁷. Nessuna di queste risposte ha messo a tacere gli scettici: nel caso migliore (o peggiore per gli scettici) esse provavano molto meno di quello che avevano la pretesa di provare; nel caso peggiore (o migliore per gli scettici) non provavano un bel nulla. In questa disputa vi è comunque un 'sapere' che lo scettico condivide con il suo oppositore: capisce che cosa quest'ultimo cerca anche se ritiene che mai lo troverà; sa, come sa il suo oppositore, come sarebbe se vi fossero altre menti, anche se ritiene che non vi sia modo di provare che ve ne sono³⁸; ha il concetto generale di mente anche se ritiene che la sua estensione non possa mai essere determinata. Ma capiamo davvero che cosa stiamo cercando? Sappiamo veramente come sarebbe se vi fossero altre menti? Abbiamo davvero il concetto generale di mente? Esemplifichiamo il punto con il concetto di *dolore*. Almeno due sono gli assunti che sembrano condivisi da quei filosofi che, per così dire, prendono sul serio il problema delle altre menti, ossia (1) che io acquisisco il concetto di dolore, ossia il concetto associato a un predicato come «sentir dolore», dalla mia propria esperienza. «[I]n altre parole, arrivo ad avere il concetto di dolore come il risultato del sentir dolore»³⁹; (2) che io non posso né sentire il dolore di un altro né osservar-

³⁵ «Lo scetticismo sulle altre menti può essere [...] radicalizzato in un dubbio se abbia senso supporre che ci siano altre menti oltre alla mia propria» (RUDD, *Expressing the World*, p. 98).

³⁶ L'argomento è ricostruito e criticato in uno spirito wittgensteiniano in N. MALCOLM, *Mente, corpo e materialismo*, pp. 25-31.

³⁷ Vedi, per una breve discussione critica, RUDD, *Expressing the World*, pp. 99-104.

³⁸ Vedi, al riguardo, GLENDINNING, *On Being with Others*, p. 8.

³⁹ AVRAMIDES, *Other Minds*, p. 224.

lo direttamente. Ebbene, se questo è il caso, non possiamo evitare di domandarci se veramente sappiamo quale sia il senso di «sentir dolore» in un enunciato come «A sente dolore». Infatti,

perché [...] assumiamo che il concetto che acquisisco dal mio proprio caso sia esattamente lo stesso concetto che applico all'altro? [...] [P]erché assumiamo che l'uso di questo predicato ['sentir dolore'] non sia ambiguo? [...] Perché [...], considerata la manifesta differenza nel modo in cui applico l'espressione 'sentir dolore' a me stesso e agli altri, non concludo [...] che questo predicato è ambiguo⁴⁰?

Qui lo scettico può trasformarsi nel solipsista, il quale inizia, per l'appunto, affermando «di sapere che cosa siano i dolori soltanto da se stesso»⁴¹. Se qualcuno gli fa osservare che quando A afferma di sentir dolore deve pur avere «qualcosa davanti a sé», il nostro solipsista replicherà che egli non ha, meglio: non può avere, «la minima idea di che tipo possa essere la cosa che [A] ha davanti». Anzi, se è davvero coerente, il nostro solipsista non cederà in alcun modo alla tentazione di dire che qualcosa A deve pur avere davanti a sé, anche se, da parte sua, non ha la minima idea di che tipo possa essere. Altrimenti, ironizza Wittgenstein, si comporterebbe come colui che dicesse «di qualcuno: "Ha qualcosa". Ma se siano denari, o debiti, o una cassa vuota, io non lo so»⁴². Per quanto riguarda Wittgenstein, il punto è ben diverso: che gli assunti del problema dissolvano il senso stesso del problema deve indurci a esaminare la fonte nascosta del nostro domandare. Impegnati a provare contro lo scettico che le altre menti esistono o con lo scettico che la loro esistenza non può essere provata, non ci siamo domandati quale esattamente fosse e se ci fosse davvero chiara la domanda per la quale cercavamo una risposta⁴³. È per questo che non ci siamo accorti che tutta la nostra perplessità era prodotta non dalla difficoltà della risposta, non dal fatto che la nostra

⁴⁰ *Ibidem*. Vedi al riguardo anche RUDD, *Expressing the World*, pp. 98-99.

⁴¹ WITTGENSTEIN, *Ricerche filosofiche*, parte I, § 293.

⁴² *Ibi*, parte I, § 294.

⁴³ Vedi, al riguardo, il famoso *incipit* della *Introduzione* di Moore ai suoi *Principia Ethica* in cui si osserva che le difficoltà e i dissensi di cui la filosofia è piena sono dovuti «al fatto [...] che spesso si tenta di rispondere a una domanda senza prima chiarire precisamente quale sia la domanda a cui si vuole dare una risposta» (G.E. MOORE, *Principia Ethica*, trad. it. di G. Vattimo, Bompiani, Milano 1964, p. 35).

indagine riguardava «un fatto straordinariamente sottile e misterioso»⁴⁴, ma dalla stessa domanda. Era proprio essa che teneva «la mente schiacciata contro un muro cieco, impedendole così di trovare l'uscita». Se così stanno le cose, nessuna risposta, scoperta o prova, potrà mai mostrarci la via d'uscita perché, se vogliamo sfuggire a quel muro cieco, dobbiamo prima di tutto liberarci «dall'influenza fuorviante della domanda»⁴⁵.

5. Una delle molte illustrazioni dell'atteggiamento wittgensteiniano la si può trovare nel *Libro blu*. Qui Wittgenstein osserva come gli impacci (*troubles*) o le difficoltà (*difficulties*) filosofiche non vadano trattate come problemi (*problems*), poiché, «finché sono viste come problemi, esse ci tormentano e ci appaiono irresolubili»⁴⁶. Immaginiamo, per esempio, che sia tentato di dire che solo la mia esperienza è reale. «Io so che *io* vedo, odo, sento dolori, eccetera», potrei in questo caso affermare; e aggiungere: «[S]o questo di *me*, ma non posso saperlo per altri. Non posso saperlo, poiché io sono io, e loro sono loro»⁴⁷. Ma perché mi vergogno a dire a qualcuno che la mia esperienza è l'unica esperienza reale⁴⁸? Se ho scoperto o provato che la mia esperienza è l'unica esperienza reale, perché mai dovrei vergognarmi a dirlo? Ci vergogniamo forse ad annunciare una nuova scoperta fisica? E se la mia è l'unica esperienza reale, di che cosa dovrei vergognarmi? Come può l'altro essere realmente turbato da ciò che dico, se solo la mia esperienza è reale? Può essere il suo turbamento reale se solo la mia esperienza è reale? D'altra parte, proprio mentre dico a qualcuno che solo la mia esperienza è reale, «so che costui replicherà che potrebbe dire esattamente lo stesso della sua esperienza»⁴⁹, ossia che essa è l'unica esperienza reale. Mi sta forse mentendo o si sta pro-

⁴⁴ *Wittgenstein's Nachlass: The Bergen Electronic Edition*, a cura dei Wittgenstein Archives at the University of Bergen, Oxford University Press, Oxford 2000, Ms116, 218.

⁴⁵ WITTGENSTEIN, *Libro marrone*, p. 216. «Quando affrontiamo i problemi filosofici – annota altrove Wittgenstein – il primo errore è nella domanda che facciamo» (*Wittgenstein's Nachlass*, Ms179, 17v, 18r).

⁴⁶ *Id.*, *Libro blu*, p.63.

⁴⁷ *Ibi*, pp. 63-64.

⁴⁸ «Io ho la tentazione di dire che solo la mia propria esperienza sia reale [...] D'altra parte, io mi vergogno a dire a qualcuno che la mia esperienza sia l'unica esperienza reale» (*ibidem*).

⁴⁹ *Ibi*, p. 64.

fondamente ingannando allorché mi dice che la sua, e non la mia, è l'unica esperienza reale? Ma allora la mia esperienza è o non è reale? E la sua è o non è reale? Tutto questo, commenta Wittgenstein, «sembra condurre a una vana aporia (*silly quibble*)»⁵⁰: «“Ma non è *così!*” diciamo. “Ma deve pur *essere così!*”⁵¹; “La mia esperienza non può essere l'unica esperienza reale!” diciamo. “Ma deve pur esserlo”».

Il garbuglio può diventare ancor più inestricabile. Torniamo all'affermazione già ricordata: «Io so questo di *me* [che *io* vedo, odo, sento dolori, eccetera], ma non posso saperlo per altri». Qualcuno qui potrebbe obiettarmi: anche se non *sai* se A abbia dolori, devi almeno *credere*lo. In caso contrario, come potresti, come di fatto fai, compiangere? Per che cosa lo compiangeresti⁵²? A mia volta, potrei però osservare che è precisamente l'espressione «i dolori di A» che non può aver senso per me; ne consegue che «So che A ha dolori» e «Credo che A abbia dolori» sono per me egualmente insensate. Infatti,

[c]ome possono queste parole avere senso per me? Come posso avere l'idea di un'esperienza altrui se è impossibile avere una qualsiasi prova per essa?

Qui la domanda «Come posso credere che A abbia dolori?» appare quanto meno strana. Non è forse una cosa facilissima crederlo? E che cos'è che si afferma propriamente di 'non potere' quando si afferma che non solo non posso sapere, ma nemmeno credere che A abbia dolori? In ogni caso, crediamo, spesso e senza avvertire difficoltà di sorta, ciò che, come ci è stato appena detto, non si può credere. La replica è scontata: «È una risposta il dire che le cose siano così come appaiono al senso comune?». O è una risposta il rilevare che queste difficoltà non le sentiamo né nella vita quotidiana né «quando esaminiamo le nostre esperien-

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ È questa, secondo Wittgenstein, la forma dell'inquietudine filosofica: «Una similitudine, che sia accolta nelle forme della nostra lingua, produce una falsa apparenza, che ci inquieta: “Ma non è *così!*” diciamo. “Ma deve pur *essere così!*”» (Id., *Ricerche filosofiche*, parte I, § 112).

⁵² Vedi Id., *Libro blu*, p. 64. Ordinariamente, se credo che qualcuno stia solo simulando e non soffra realmente, non lo compiangono. E se lo faccio, ciò che compiangono è la sua fastidiosa tendenza a simulare; compiangono, per così dire, il suo volersi farsi compiangere a tutti i costi.

ze mediante introspezione, o le sottoponiamo a ricerche scientifiche»⁵³? Che non le sentiamo non significa che non dovremmo sentirle. Non spetta forse alla filosofia farci vedere che ci sono problemi anche o proprio dove né il senso comune né la scienza sospettano che ce ne siano? Per Wittgenstein le cose non stanno propriamente così. È vero che la filosofia vede problemi dove non ce ne sono, ma il suo compito, almeno come lo intende Wittgenstein, non è quello di rispondervi, bensì quello di «mostrarci che qui non ci sono problemi»⁵⁴. Ciò vale in maniera esemplare per il problema delle altre menti rispetto al quale Wittgenstein si sente, per così dire impegnato, a mostrare che qui, ossia dove molti filosofi hanno visto e continuano a vedere un problema, non c'è, per l'appunto, problema. Questo non significa per nulla tornare al senso comune per affermare che le cose sono così come a esso appaiono. Del resto, se il senso comune fosse la risposta al problema delle altre menti, quello delle altre menti sarebbe un autentico problema.

[Q]uando il solipsista dice che solo le sue proprie esperienze sono reali, non giova rispondergli: 'Perché lo dici, se non credi che possiamo realmente udirlo?'. O almeno, se gli rispondiamo così, non dobbiamo credere di avere risposto alla sua difficoltà. Non vi è una risposta del senso comune a un problema filosofico. Si può difendere il senso comune dagli attacchi dei filosofi solo risolvendo le loro difficoltà, ossia liberandoli dalla tentazione di attaccare il senso comune, e non già riformulando le concezioni del senso comune. [...] Dobbiamo quindi cercare la *fonte* della sua perplessità (*puzzlement*)⁵⁵.

6. Nel contesto appena citato, Wittgenstein osserva anche che «[i]l filosofo non è un pazzo (*a man out of his senses*), un uomo che non vede ciò che tutti vedono», né per altro verso il suo dissenso dal senso comune si fonda, come quello dello scienziato, «su una più acuta conoscenza dei fatti»⁵⁶. Né, come osserva altrove, il filosofo si distingue dallo scienziato perché ciò che dice, per esempio, sul

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ «Quando pensiamo filosoficamente vediamo problemi dove non ce ne sono. E la filosofia dovrebbe mostrarci che qui non ci sono problemi» (*Wittgenstein's Nachlass*, Ms140, 10).

⁵⁵ WITTGENSTEIN, *Libro blu*, p. 80.

⁵⁶ *Ibidem*.

dolore, ossia che uno non può avere il dolore di un altro, sarebbe qualcosa di metapsicologico o metafisico, non di solamente fisiologico o psicologico. «Qualcosa sull'essenza, la natura, del dolore in contrasto con i suoi legami causali con altri fenomeni»⁵⁷. Il filosofo non è un super-scienziato e se non si interessa dei fatti non è perché mira ai super-fatti. La questione è semmai perché mai il filosofo arrivi a dipingersi così. In ogni caso, per quanto concerne almeno il problema delle altre menti, Wittgenstein sembra ritenere che esso si produca, come spesso succede in filosofia, dalle inquietanti false apparenze prodotte dalle similitudini;⁵⁸ e dalle analogie⁵⁹ accolte nel nostro linguaggio e dalle immagini⁶⁰ che esso, il nostro linguaggio, sembra inesorabilmente imporci.

Si consideri, per esempio, un enunciato come «A ha un dente d'oro», il quale solitamente significa che il dente è nella bocca di A. È questo, ossia il fatto che è nella bocca di A, che può spiegare perché non posso vederlo. Non lo posso vedere appunto perché è nella sua bocca e A tiene la bocca chiusa. Ma consideriamo adesso un enunciato come «A ha mal di denti». Anche in questo caso potrei dire: «Non posso sentire il mal di denti di A perché è nella sua bocca». Ora, i due casi sembrano e insieme non sembrano analoghi, ed è, «l'apparente analogia, e di nuovo la mancanza di analogia, tra questi casi a ingenerare la nostra difficoltà»⁶¹. In un caso come nell'altro A ha qualcosa; ciò che cambia è quello che ha⁶²: nel primo caso un dente d'oro, nel secondo un mal di denti. I due casi sembrano insomma analoghi. Tuttavia, se A apre la bocca posso vedere il suo dente d'oro, ma sicuramente, per quanto spalanchi la sua bocca, non posso sentire il suo mal di denti. I due casi non appaiono più analoghi: il mal di denti di A non è suo come è suo il dente d'oro. Ora, la tentazione è di attribuire al dente

⁵⁷ Id., *Esperienza privata e dati di senso*, p. 9.

⁵⁸ Vedi Id., *Ricerche filosofiche*, parte I, § 112 (citato alla nota 51).

⁵⁹ «Quando le parole nel nostro linguaggio hanno *prima facie* grammatiche analoghe, propendiamo a interpretarle in modo analogo; cioè cerchiamo di generalizzare l'analogia» (Id., *Libro blu*, p. 13).

⁶⁰ «Un'immagine ci teneva prigionieri. E non potevamo venirne fuori, perché giaceva nel nostro linguaggio, e questo sembrava ripetercela inesorabilmente» (Id., *Ricerche filosofiche*, parte I, § 115).

⁶¹ Id., *Libro blu*, p. 67.

⁶² Ciò che viene qui trascurato è «la differenza tra i differenti usi dell[a] parol[a] "avere"» (*ibidem*).

d'oro e al mal di denti la mancanza di analogia: un dente d'oro e un mal di denti sono oggetti differenti, fatti, per così dire, di materiali diversi ed è sotto questo aspetto che avere un dente d'oro non è lo stesso che avere un mal di denti. Ma questa mossa, che assume che dente d'oro e mal di denti siano prima di tutto degli oggetti, è pur sempre influenzata dall'apparente analogia tra «A ha un dente d'oro» e «A ha un mal di denti». È essa che ci induce a trattare il dolore⁶³ come un oggetto interno che ciascuno conosce osservando, per l'appunto, il proprio interno.

Un secondo esempio. Consideriamo i seguenti due enunciati: (1) «Io non posso sentire il suo dolore»; (2) «Non possiamo avere (di regola non abbiamo) dolori in un dente altrui»⁶⁴. Qui l'attenzione è rivolta all'espressione 'non posso/non possiamo' e alla differenza tra il suo uso in (1) e in (2). (2) può essere considerato un enunciato empirico nel quale «non possiamo» è usato come nell'enunciato «Un ago di acciaio non può scalfire il vetro». Come quest'ultimo può essere riscritto, eliminando l'espressione 'non può', in questa maniera: «L'esperienza insegna che un ago d'acciaio *non* scalfisce il vetro», analogamente (2) può essere riscritto così: «L'esperienza insegna che *non* abbiamo dolori in un dente altrui»⁶⁵. Ma l'esperienza insegna anche che non sento il suo dolore? «L'esperienza insegna che non sento il suo dolore» o «Di regola non sento il suo dolore» sono delle buone trascrizioni di (1)? Anche qui è «l'apparente analogia, e di nuovo la mancanza di analogia⁶⁶» tra gli enunciati (1) e (2) a metterci in difficoltà. Per un verso, sembra che entrambi i casi siano casi di 'non potere'. Ma, a differenza di (2), nel caso di (1) la mia impotenza appare, per così dire, metafisicamente segnata. Ma che cosa è propriamente che non posso fare? Qui come altrove, osserva Wittgenstein nelle *Ricerche filosofiche*, «la grossa difficoltà sta nel

⁶³ Come, ovviamente, le altre sensazioni.

⁶⁴ *Ibidem*. L'enunciato «Non posso sentire il suo mal di denti perché è nella sua bocca» può essere così inteso o nel senso di (1) o nel senso di (2).

⁶⁵ Che l'esperienza ce lo insegni qui non esclude che io possa concepire o immaginare delle circostanze in cui potrei dire di avere un dolore in un corpo altrui: «Supponi che provi un dolore che io, stando al solo dolore (per esempio, tendendo chiusi gli occhi), chiamerei: un dolore nella mia mano sinistra. Qualcuno mi chiede di toccare il punto dolente con la mia mano destra. Io lo faccio e, guardandomi intorno, mi accorgo che sto toccando la mano del mio vicino (intendo: la mano connessa al torso del mio vicino)» (*ibi*, p. 68).

⁶⁶ *Ibi*, p. 67.

non esporre la faccenda come se non si *potesse* fare qualcosa»⁶⁷. È per questo che, come nel caso di (2), può aiutarci una trascrizione di (1) che elimini il ‘non posso’. Solo che stavolta al posto di «L’esperienza insegna che...» dobbiamo ricorrere a qualcosa come «In questo gioco non c’è»:

Invece di ‘Non si può’, di’: ‘In questo gioco non c’è’. [...] Invece di ‘Nel gioco della dama non si può arroccare’ – ‘Nel gioco della dama non c’è l’arrocco’; invece di ‘Non posso esibire la mia sensazione’ – ‘Nell’impiego della parola “sensazione” non c’è nessuna esibizione di ciò che si ha’; invece di ‘Non si possono contare tutti i numeri cardinali’ – ‘Qui non c’è nessuna enumerazione di tutti i membri’⁶⁸.

«Non posso sentire il suo dolore» non è insomma un’affermazione sulla fragilità umana (*human frailty*), bensì sulla grammatica, la grammatica delle sensazioni, sull’uso di ‘dolore’ o sul concetto di *dolore*, allo stesso modo in cui «Non puoi contare per tutta la successione dei numeri naturali» non è un’affermazione sulle nostre limitazioni, bensì sull’aritmetica e sul concetto di *numero naturale*. Per questo alla prima affermazione si può dire quanto Wittgenstein dice della seconda, ossia che essa non è

confrontabile (quantunque, erroneamente, sempre la si confronti) a una affermazione come: ‘È impossibile per un essere umano attraversare a nuoto l’Atlantico’; piuttosto, è analoga a un’affermazione come: ‘Non v’è un traguardo in un corsa di resistenza’⁶⁹.

Simile è il richiamo del breve paragrafo delle *Ricerche filosofiche* in cui Wittgenstein osserva che «[I]’enunciato: “Le sensazioni sono private” è paragonabile a: “Il solitario si gioca da soli”»⁷⁰. Che il solitario si giochi da soli non è una scoperta che abbiamo fatto o che possiamo fare sul solitario. È per questo che esso, in quanto grammaticale, non va valutato in termini di vero-falso. Esso non è falso, ma non perché sia vero. Vero è, per esempio, un enunciato empi-

⁶⁷ Id., *Ricerche filosofiche*, parte I, § 374 (ho corretto l’errore contenuto nella traduzione italiana).

⁶⁸ Id., *Zettel*, trad. it. di M. Trinchero, Einaudi, Torino 1986, § 134, edizione originale a cura di G.E.M. Anscombe - G.H. von Wright, Blackwell, Oxford 1981².

⁶⁹ Id., *Libro blu*, p. 73.

⁷⁰ Id., *Ricerche filosofiche*, parte I, § 248.

rico come «L'*hurling* si gioca in Irlanda», la cui negazione è falsa. Ma, a differenza di «L'*hurling* non si gioca in Irlanda», «Il solitario non si gioca da soli» non è falso, bensì insensato. Nel suo impiego grammaticale è proprio questo che «Il solitario si gioca da soli» fa: esclude «Il solitario non si gioca da soli» dal linguaggio, lo ritira dalla circolazione⁷¹, «e con ciò delimita la regione del linguaggio»⁷². Secondo Wittgenstein, è così che dovremmo intendere enunciati come «Le sensazioni sono private» o «Un altro non può avere i miei dolori»: non la scoperta di un qualche fatto (fisologico, psicologico o metafisico) sulle sensazioni, bensì, come già dicevamo, delle osservazioni grammaticali o concettuali sul concetto di *dolore* o sull'uso di 'dolore'. Nel suo impiego grammaticale «Un altro non può avere i miei dolori» esclude dal linguaggio dichiarandolo insensato «Un altro può avere i miei dolori». Questo non implica che un enunciato come «Stiamo provando lo stesso dolore» sia in sé insensato, quasi avessimo scoperto che «il suo senso è, per così dire, senza senso»⁷³; comporta però che, di volta in volta, si specifichi il *sensio* – le circostanze d'impiego – in cui si afferma che il suo dolore è lo stesso del mio⁷⁴.

7. Tuttavia, l'analogia non si lascia facilmente domare. Come si fa a negare – qualcuno vorrebbe obiettare – che qui c'è qualcosa che *non posso?* Non posso sentire il suo dolore, per esempio; non posso vedere il suo turbamento; non posso provare la sua gioia. Ancora una volta la tentazione è quella di imputare al dolore, al turbamento, alla gioia la nostra impotenza. Dolore, turbamento, gioia, eccetera, sono oggetti interni, privati, chiusi dentro ciascuno di noi e nascosti a ogni altro. Ma essi non sono chiusi e nascosti come una giacca può essere chiusa e nascosta in un armadio. Basta aprire le ante e apparirà la giacca, la giacca «in carne e ossa». Ma l'altro non ha, per così dire, ante; il suo interno non può essere aperto. In questo modo la privatezza diventa una superpri-

⁷¹ Si noti che, secondo Wittgenstein, l'insensatezza di una proposizione non è l'esito di una scoperta, bensì l'effetto di un atto di esclusione. «Quando si dice che una proposizione è priva di senso non è come il suo senso sia, per così dire, senza senso. Ma una combinazione di parole viene esclusa dal linguaggio, ritirata dalla circolazione» (*ibi*, parte I, § 500).

⁷² *Ibi*, parte I, § 499.

⁷³ Vedi nota 62.

⁷⁴ *Ibi*, parte I, § 253.

vatezza. Che le mie sensazioni e sentimenti siano privati non significa semplicemente «nessuno li può conoscere a meno che non li esibisca», bensì: anche se lo volessi, non li potrei mai esibire, perché ciò che potrei esibire sono solo dei segni, non le sensazioni o i sentimenti «in carne o ossa»⁷⁵. È così che ha origine la metafisica ‘mentalista’: le sensazioni, i sentimenti, eccetera, appartengono a un mondo, il mondo mentale, costruito con materiali *toto genere* differenti da quelli con cui è costruito il mondo fisico: al posto degli oggetti materiali del mondo fisico qui vi sono degli «oggetti eteri» (*aethereal objects*)⁷⁶. Gli oggetti materiali – i corpi nello specifico – nascondono quegli ‘oggetti eteri’, ma li nascondono non come un muro può nascondere un giardino. Se scavalco il muro mi troverò finalmente nel giardino. Ma il muro del corpo non può essere in alcuna maniera scavalcato. Si tratta di un supermuro che nasconde, per sempre e in ogni caso, alla vista il giardino ‘etero’ della mente. Il suo mondo mentale è sempre per me oltre quel muro ed è per questo che può sorgere il dubbio che oltre di esso non vi sia nessun giardino o il sospetto che sia addirittura insensato parlare di un suo giardino. In fondo, è soltanto dal mio giardino che so che cosa sia un giardino. Ovviamente, dubbio e sospetto non mi riguardano: il mio ‘etero’ giardino è di qua dal muro, non oltre il muro. Certo, so che, se anche lo volessi, non potrei introdurvi nessun altro. L’altro resterà sempre oltre il muro. La mia solitudine è insuperabile; la mia proprietà inalienabile; il mio interno inviolabile. Sono tutti questi, si domanda Wittgenstein, fatti? Fatti che descrivono la nostra mente e la nostra condizione? Che spiegano perché gli altri possano apparirci estranei o perché noi possiamo sentirci chiusi in noi stessi? L’indicazione di Wittgenstein è qui perentoria: non di fatti o di spiegazioni si tratta, bensì «letteralmente di una rappresentazione figurata della nostra grammatica». Insomma: «Non fatti; ma, per così dire, locuzioni illustrate»⁷⁷.

⁷⁵ Id., *Note per la ‘Lezione filosofica’*, trad. it. di T. Fracassi, «aut aut» 304(2001), p. 5.

⁷⁶ Id., *Libro blu*, p. 65. Qui l’idea di «oggetti eteri» viene definita «un sotterfugio, [...] un artificio al quale ricorriamo quando siamo in difficoltà sulla grammatica di certe parole, e quando di esse sappiamo solo che non sono usate come nomi di oggetti materiali». Vedi al riguardo anche questo famoso passo delle *Ricerche filosofiche*. «Dove il nostro linguaggio ci fa supporre l’esistenza di un corpo, e non c’è alcun corpo, là, vorremmo dire, c’è uno *spirito*» (Id., *Ricerche filosofiche*, parte I, § 36).

⁷⁷ *Ibi*, parte I, § 295.

8. Insistiamo sull'ultimo punto. Almeno un merito – si è talora osservato – va riconosciuto al nostro *inner-outer divide*. Esso sembra quantomeno rendere conto di molteplici fenomeni della vita umana. Per esempio, dell'incertezza che sovente avvertiamo nei riguardi di ciò che gli altri sentono, provano, pensano, eccetera; quell'incertezza che trova espressione in enunciati come: «Chissà che cosa prova veramente?»; «Se solo sapessi che cosa passa per la sua mente!»; «Non so che darei per conoscere i suoi pensieri»; «Non racconta mai nulla di sé»; «Credo di aver capito che cosa si aspetta da me, ma può darsi che mi sbagli»; «No so se prova veramente quello che dice di provare». In effetti, gli altri ci sorprendono e stupiscono, eludono le nostre previsioni o le sviano nelle maniere più impensate. Così sono gli esseri umani, vorremmo dire, nel bene e nel male. Ma sono così, spesso imprevedibili; talora addirittura enigmatici, *perché* la loro mente o la loro anima, ciò che li differenzia da un automa e dalla sua prevedibilità meccanica, è inattangibilmente nascosta nel loro invisibile interno? Come abbiamo visto, il suggerimento di Wittgenstein è che l'*inner-outer divide* non spiega, bensì esprime o mette in scena la nostra incertezza:

Non il rapporto dell'interno con l'esterno spiega l'incertezza dell'evidenza, bensì, al contrario, questo rapporto è soltanto una presentazione in immagini (*eine bildhafte Darstellung*) di questa insicurezza⁷⁸.

'Non posso sapere che cosa accade dentro di lui', è, innanzi tutto, un'*immagine*. È la convincente espressione di una convinzione. Non indica le ragioni della convinzione. *Queste* non sono a portata di mano⁷⁹.

Capita, per esempio, che non si capiscano gli uomini; capita addirittura che un altro uomo possa apparirci come «un completo enigma» (*ein völliges Rätsel*).

Una cosa del genere si sperimenta [per esempio] quando si arriva in un paese che ha tradizioni che ci sono completamente estranee; e precisa-

⁷⁸ ID., *Ultimi scritti*, p. 221.

⁷⁹ ID., *Ricerche filosofiche*, parte II, p. 292. Che le ragioni della convinzione non siano a portata di mano significa che esse vanno individuate di volta in volta, sulla base delle diverse circostanze in cui ci troviamo a confrontarci con un altro. Non ci sono, per così dire, ragioni generali e *a priori* per cui non possiamo sapere che cosa accade dentro di lui.

mente anche quando si è padroni della lingua di quel paese. Non si *capiscono* gli uomini. (E non perché non si sappia che cosa quegli uomini dicano quando parlano a se stessi.) Non possiamo trovarci con loro (*Wir können uns nicht in sie finden*)⁸⁰.

Almeno in questo caso, se non li capiamo non è perché non sappiamo che cosa accade dentro di loro, nelle profondità inespugnabili della loro anima. È piuttosto la nostra completa estraneità alle loro tradizioni che ci impedisce di «trovarci con loro». L'interno qui non solo non spiega nulla, ma in questo caso non è nemmeno, si noti, una buona immagine.

Vi sono altri casi in cui l'*inner-outer divide* non solo non è una spiegazione, ma non è forse nemmeno una buona immagine. Per esempio, non è buona, quell'immagine, se ci suggerisce che per noi l'altro sia sempre uno straniero o che l'impossibilità di capire gli altri, di 'trovarsi con loro', sia la cifra essenziale della nostra esistenza. Oppure, ancora, se lega l'umanità dell'altro alla sua enigmaticità. «Anche di un uomo [e non solo, per esempio, di un automa], osserva infatti Wittgenstein, diciamo che ci è trasparente (*durchsichtig*)»⁸¹, senza per questo sottrargli nulla della sua umanità:

Quando vedo qualcuno torcersi dal dolore per cause evidenti, non penso: quello che prova mi è nascosto⁸².

Credo [ossia, credo solamente sapendo che non lo saprò mai] che l'altro abbia un'anima quando lo guardo negli occhi stupito e affascinato⁸³?

Qui, potremmo dire, che l'uomo ci è trasparente nella sua umanità o che la sua umanità traspare immediatamente nel suo torcersi dal dolore o nel suo sguardo. È in questo senso che Wittgenstein sottolinea che «[i]l corpo umano è la migliore immagine dell'anima umana»⁸⁴. Ma con questo inizia davvero un altro e ben più difficile capitolo.

⁸⁰ *Ibidem*.

⁸¹ *Ibidem*.

⁸² *Ibidem*.

⁸³ *Id.*, *Osservazioni sulla filosofia della psicologia*, I, § 268.

⁸⁴ *Id.*, *Ricerche filosofiche*, parte II, p. 36.

