

Le vite degli altri. Conoscenza e alterità in Wittgenstein

di Anna Boncompagni

Abstract

La prospettiva wittgensteiniana del linguaggio ordinario mette fuori gioco molti dei dilemmi e dei paradossi più classici della storia della filosofia. Uno di questi è il problema dello scetticismo sulle menti altrui, di derivazione cartesiana. La certezza del cogito ergo sum si traduce nell'impossibilità di conoscere il cogito altrui e nel dubbio radicale sulla sua effettiva esistenza. Una riflessione filosofica che abbia al suo centro l'uso ordinario delle parole, e che del linguaggio metta in evidenza il carattere attivo e sociale, quindi la sua appartenenza ad una forma di vita, permette non solo e non tanto di risolvere il problema, ma più drasticamente di capovolgerlo, in modo tale che l'alterità stessa diventa il luogo della conoscenza, mentre al cogito viene tolta ogni pretesa di fondazione epistemica. I concetti di gioco e di regola sono i punti di partenza per scardinare l'idea di un linguaggio privato e di un mondo interno inaccessibile all'altro, e per riconciliare la filosofia con la quotidiana e aproblematica conoscibilità delle sensazioni altrui.

Fontane, automi e stanze cinesi

La conoscenza delle menti altrui è un classico problema della filosofia moderna, da Cartesio alla più stretta contemporaneità. Il problema sorge nel momento in cui il terreno privilegiato della conoscenza certa viene fatto coincidere con la coscienza: è il dubbio cartesiano che, per il suo stesso esistere, fonda la certezza indubitabile del *cogito*, del pensiero, dove con pensiero va inteso non soltanto l'atto del pensare ma anche ogni sentimento, speranza, attesa, timore, ricordo e così via¹. Se è solo *dal* mio pensare che deriva la certezza, è solo *del* mio pensare e della mia esistenza in quanto pensiero che sono certo: l'esistenza del mondo esterno, degli altri e delle loro menti ha bisogno di una catena deduttiva che trasferisca su di loro la certezza del *cogito*. Cartesio affida alla divinità questo compito: Dio - che esiste in quanto io, esistente, ho in me l'idea di un essere perfettissimo, che non può derivare da altri che dalla divinità stessa - non avendo difetti non può essere ingannatore. Dio garantisce così che ogni percezione chiara e distinta è anche vera.

¹ *Meditazioni metafisiche*, Laterza, Roma-Bari, 1997; cfr. seconda meditazione, p. 49.

Ma anche una volta che il dubbio scettico sull'esistenza del mondo esterno fosse risolto, il problema della conoscibilità delle sensazioni e delle menti altrui rimarrebbe. Se infatti la conoscenza dell'io è autoevidente e la conoscenza del mondo è garantita dai sensi, il mondo interno dell'altro non è accessibile né all'evidenza del cogito né all'evidenza dei sensi. Costituzionalmente, per il fatto che il mio corpo è il mio corpo, io non sarò mai in grado di provare le sensazioni di un altro e non potrò di conseguenza mai sapere se effettivamente l'altro ha sensazioni analoghe o paragonabili alle mie, né se ha sensazioni *tout-court*. Non solo, dunque, non saprò se la sua sensazione del colore verde è identica alla mia sensazione del colore verde, ma nemmeno saprò mai se, effettivamente, per l'altro esistono le sensazioni, se l'altro ha un mondo interno come l'ho io, se ha una mente, se è vivo. Non saprò mai se tutti gli esseri umani che vedo attorno a me sono come me, o se, come efficacemente ha sintetizzato David Chalmers², il mondo non sia invece che un brulicante e insensato insieme di zombi che si comportano come gli esseri umani senza però possedere una mente cosciente. In realtà Cartesio stesso il problema se l'era posto, e in termini non molto dissimili. Nelle *Meditazioni metafisiche* ad esempio aveva parlato di automi, immaginandosi di guardare degli uomini da una finestra giù sulla strada: «In un caso come questo – diceva – che cosa vedo in realtà se non dei cappelli e dei vestiti, sotto i quali potrebbero anche celarsi degli automi?»³. La sua argomentazione era volta a dimostrare che quello che qui comunemente si chiama «vedere» non è tanto un vedere con gli occhi ma un giudicare con la mente⁴. Quando, dunque, affermo che l'altro esiste in quanto uomo, e non in quanto automa – che l'altro è al pari di me *res cogitans* – lo faccio in base a un giudizio razionale, a un ragionamento. Su quali elementi si fonda questo ragionamento? Il corpo umano, in sé, è una macchina, è paragonabile a una fontana automatica dei giardini del Re; ma al suo interno, così come nei serbatoi della fontana c'è un fontaniere che comanda tutti i meccanismi, c'è l'anima razionale⁵. Come capisco che, effettivamente, l'anima dell'altro c'è?

Se vi fossero macchine siffatte, che avessero gli organi o la figura di una scimmia o di qualche altro animale privo di ragione, noi non avremmo alcun mezzo per riconoscere in che cosa differisca la loro natura da quella degli animali, mentre se ve ne fossero di quelle che somigliassero al nostro corpo ed imitassero quanto più è possibile le nostre azioni, avremmo sempre due mezzi sicuri per riconoscere che, comunque, non sarebbero dei veri uomini. Il primo è che non potrebbero mai servirsi di parole o di altri segni, componendoli, come noi facciamo, per manifestare agli altri i nostri pensieri, perché può ben concepirsi che una macchina sia fatta in modo tale da proferire delle parole, e che anzi ne proferisca qualcuna riguardante quelle azioni corporee esterne che causano qualche cambiamento nei

² *La mente cosciente*, Mc-Graw Hill, Milano, 1999.

³ *Meditazioni metafisiche*, op. cit., p. 53.

⁴ Ivi, p. 55.

⁵ Così in *L'uomo*, 1633, citato in *Cartesio. Segno e linguaggio*, a cura di Claudia Stancati, Editori Riuniti, Roma, 2000 (p. 115).

suoi organi, come, per esempio, se toccata in un punto, domandare che cosa le si vuol dire, oppure, se toccata in un altro punto, gridare che le si fa del male e simili, ma non già che essa disponga diversamente le parole per rispondere al senso di tutto ciò che si dice in sua presenza, come invece anche gli uomini più ebeti possono fare. Il secondo è che, se anche facessero molte cose altrettanto bene o forse anche meglio di tutti noi, tali macchine infallibilmente sbaglierebbero in altre, e si scoprirebbe così che esse non agiscono con cognizione di causa, ma solo grazie alla disposizione dei loro organi⁶.

L'unico segno dal quale possiamo intuire la presenza della mente altrui, per Cartesio, è il linguaggio, concepito come la capacità di combinare in modi diversi le parole, e, insieme al linguaggio, l'agire per cognizione di causa, che parallelamente si configura come la possibilità di combinare in modi diversi le azioni per reagire alle situazioni e prendere decisioni. Da sottolineare che, se anche una macchina o un animale possono emettere suoni e parole, per Cartesio non sono in grado di utilizzare il linguaggio come l'uomo e di provare per questa via la loro natura libera e razionale. Quello che Cartesio ipotizza per rivelare la natura umana, cioè pensante, di un essere è un vero e proprio test di Turing⁷ *ante litteram*, test che lui suppone in ogni caso impossibile da superare per un automa.

Eppure, il «test di Cartesio» differisce per un aspetto essenziale dal test di Turing. Cartesio infatti nel passo citato parla anche di un agire appropriato alle situazioni. Un elemento che accenna ad un concetto più ampio di linguaggio. Il linguaggio del quale parla il «test di Cartesio», allora, potrebbe essere propriamente un agire linguistico, un linguaggio che fa parte di un corpo che si muove nello spazio e interagisce con gli altri in diverse situazioni, tale per cui sono le interazioni, ancor più che le parole, a conferire senso al discorso⁸.

Viceversa, il test di Turing propone un modello di linguaggio che prescinde da questa valenza ambientale e sociale⁹. Se questa è l'idea di linguaggio che viene considerata cruciale per decidere sulla natura pensante dell'altro, essere umano, automa o zombi, allora il criterio si dovrà limitare alla correttezza di una risposta strettamente linguistica rispetto a uno stimolo strettamente linguistico. E' dando per scontata questa idea di linguaggio, che John Searle nel suo argomento della «stanza cinese»¹⁰ contesta l'efficacia del test di Turing, sostenendo che la

⁶ *Discorso sul metodo*, Mondadori, Milano, 1993, p. 54-55.

⁷ Cfr. Turing, A., *Macchine calcolatrici e intelligenza*, in Somenzi, V. e Cordeschi, R. (a cura di), *La filosofia degli automi*, Bollati Boringhieri, Torino 1986. L'articolo originario comparve sulla rivista *Mind* nel 1950.

⁸ Questa caratterizzazione si limita al suggerimento che si può leggere nelle righe citate, senza alcuna pretesa di completezza sull'idea cartesiana di linguaggio. Nel merito, si rimanda a *Cartesio. Segno e linguaggio*, a cura di Claudia Stancati, Editori Riuniti, Roma 2000.

⁹ In effetti il «gioco dell'imitazione» ipotizzato da Turing richiederebbe come condizione ottimale non solo la separazione fisica tra la stanza dell'interrogante e quella dei soggetti interrogati, ma anche un linguaggio il più possibile neutro, scritto a macchina e non parlato, privo di tono di voce, spersonalizzato: l'esatto opposto del linguaggio come interazione. Cfr. *Macchine calcolatrici e intelligenza*, op. cit., p. 167-168.

¹⁰ Cfr. *La mente è un programma?*, in «Le Scienze» n. 259, marzo 1990 (l'originale è del 1980). Searle riprende una delle obiezioni classiche che Turing stesso aveva già considerato nel suo articolo, il cosiddetto «argomento dell'autocoscienza», avanzato in precedenza da G. Jefferson (cfr. Turing, op. cit., pp. 179-180). Turing controbatteva sostenendo che questo tipo di considerazioni conducono al solipsismo.

mera capacità di rispondere nel modo appropriato ad alcuni stimoli linguistici non comporta la comprensione del significato dei termini, mentre sarebbe proprio la comprensione a caratterizzare la coscienza. La comprensione, vista sotto questa luce, è un fenomeno interiore, una sensazione, che non si può dedurre da segni esteriori. Per sapere se l'altro comprende, dovrei *essere* l'altro, perché soltanto del proprio *cogito* (ecco l'elemento autenticamente cartesiano) si può avere certezza.

Da questi pochi accenni sarebbero possibili numerose e approfondite riflessioni. Quello che però qui interessa sottolineare, per mettere in evidenza il quadro teorico al quale si contrappone la visione wittgensteiniana, sono essenzialmente due punti:

- 1) Cartesio sottolinea che la natura pensante dell'altro non si vede con i sensi ma si deduce con il ragionamento;
- 2) Se la natura pensante dell'altro si deduce dal linguaggio, e se del linguaggio l'elemento rilevante è la comprensione come fenomeno interiore, allora non potrò mai avere alcuna certezza circa l'esistenza della mente altrui. Infatti, io posso conoscere solo il mio *cogito*, non il *cogito* dell'altro.

Solo il punto 1 è strettamente cartesiano, ma anche per il punto 2 si può parlare di *derivazione* cartesiana, in quanto è proprio sul dualismo e sulla natura indubitabile della coscienza che esso si fonda.

Wittgenstein capovolge entrambi gli assunti. La natura pensante dell'altro non si deduce, ma si *vede* (primo punto). Io posso conoscere solo il *cogito* dell'*altro*, non il mio (secondo punto). Per arrivare a questa inedita via d'uscita dal problema della conoscibilità dell'altro, è necessario ripercorrere in questa chiave i concetti wittgensteiniani del seguire una regola, del linguaggio privato, del mondo interno. Attraverso questi passaggi, ritroveremo un'idea di linguaggio che si riallaccia a quanto, del «test di Cartesio», era stato tralasciato, fino ad approdare ad una visione completamente rovesciata di ciò che fonda e conferisce senso alle nostre certezze.

Le regole del gioco

Il tema delle regole (di un calcolo, di un gioco, di un linguaggio) è costantemente al centro dell'attenzione di Wittgenstein, a partire dalle riflessioni fenomenologiche sulla matematica contenute nelle *Osservazioni filosofiche* (ma in realtà già nel *Tractatus*, se consideriamo l'importanza che assumono i concetti di «operazione ripetuta» e di «e così via»). Se in un

primo momento il concetto viene trattato in relazione con il tema del calcolare, negli anni del *Libro Marrone*¹¹ Wittgenstein è diventato riluttante ad applicare al linguaggio il concetto di regola intesa in questo modo, quindi ad assimilare calcolo e linguaggio. Infatti, come spiega Aldo Gargani, questo comporterebbe il rischio di «assumere che le pratiche linguistiche siano dirette dalle regole di una grammatica che opererebbe indipendentemente dal nostro uso. Wittgenstein si è reso conto che nessuna regola come tale può determinare da sola alcun decorso di operazioni, dal momento che qualsiasi decorso di operazioni è suscettibile di essere considerato come conforme alla regola».¹²

Il concetto viene quindi notevolmente ampliato, in modo tale che la distanza fra la regola e la sua applicazione (fra il comando e l'obbedienza) si assottiglierà fino a scomparire. Il nuovo modo di intendere il significato e la comprensione sono centrali in questo mutamento di prospettiva. Afferma Wittgenstein nelle *Ricerche filosofiche*:

(...) Ma se si dice che la nostra espressione linguistica *soltanto si avvicina* a tali calcoli, ci si trova immediatamente sull'orlo di un fraintendimento. Infatti potrebbe sembrare che in logica si parli di un linguaggio ideale. (...) Ma tutto ciò può apparire nella sua giusta luce soltanto quando si sia raggiunta una maggiore chiarezza riguardo i concetti del comprendere, dell'intendere e del pensare. Perché allora diventerà anche chiaro che cosa ci possa erroneamente indurre a pensare (com'è successo a me) che chi pronuncia una proposizione e la *intende*, o la *comprende*, sta eseguendo un calcolo secondo regole ben definite.¹³

Così come il significato è l'uso, la regola è la sua stessa applicazione, e ciò che determina l'uno e l'altra è una prassi. Allo stesso modo in cui non posso comprendere «Questo è "seppia"» se non so già che stiamo parlando di colori¹⁴, cioè se non sono dentro un contesto linguistico e conosco in anticipo il ruolo che possono avere alcune parole nel discorso, così non potrò comprendere una regola se già non c'è una sorta di pre-comprensione che viene dalle prassi sociali consolidate.

Per mostrare questa intuizione Wittgenstein prende in esame, in particolare, gli esempi della tabella e della freccia. Una notevole sezione del *Libro Marrone* è dedicata alla discussione di questi temi. Che cos'è che di fronte a una tabella ci dice in che modo leggerla, usarla? Che cosa, di fronte a una freccia, ci dice come seguirla? E quindi, che cos'è che di fronte a una regola ci dice come comportarci? Che cosa, se non la regola stessa? Perché il pericolo è proprio questo, questo chiederci sempre che cosa ci spinge, che cosa ci dice come fare, che motivo, che causa, che ragione c'è dietro al nostro agire; e nel momento in cui seguiamo una

¹¹ Il *Libro Marrone* risale al 1934-35.

¹² Gargani, A., Introduzione a *Libro Blu e Libro Marrone*, Einaudi, Torino, 2000, p. XXXII.

¹³ *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino, 1995, § 81, pp. 54-55.

¹⁴ Cfr. *Ricerche filosofiche*, op. cit., § 30, p. 25.

regola, subito ci chiediamo che regola ci spinge a seguire la regola in quel modo. Così, nel caso della freccia o dell'indicazione di una direzione, ci si può chiedere:

Come si spiega ad uno come egli debba eseguire l'ordine: «Va in *questa* direzione!» (indicando con una freccia la direzione in cui egli deve andare)? Non potrebbe quest'ordine significare che egli debba andare nella direzione opposta (contraria) a quella della freccia? Non sta ogni spiegazione del modo in cui egli debba seguire la freccia, al posto d'un'altra freccia?¹⁵

Rifiutando la ricerca di cause o ragioni che stiano sotto il nostro agire, Wittgenstein ci invita implicitamente a guardare, piuttosto che pensare. Se ci limitiamo a guardare, vediamo che le regole non sempre sono esplicite, né consapevoli, ma che nondimeno *ci sono*: un osservatore può ricavare le regole dalla pratica del gioco, come una legge naturale a cui si conformano le mosse¹⁶. Il nostro giocare il gioco è primario rispetto al nostro seguire una regola. Vale a dire: non è perché seguo le regole che partecipo al gioco, piuttosto è perché sto partecipando al gioco che si può vedere che seguo certe regole¹⁷. Così le regole, le tabelle, possono essere come leggi naturali che descrivono il comportamento della nostra «tribù»¹⁸, o come documenti della storia naturale della tribù. *Descrizioni, non spiegazioni*, perché il seguire una regola è un comportamento che si manifesta così com'è, nei vari possibili casi di applicazione di ciò che chiamiamo regola, e non ha senso spiegarlo tramite regole che stiano dietro le regole.

«Come controlliamo il gioco?» Mediante le regole. Ma controlliamo l'applicazione delle regole? –No. – Allora che cosa significa controllare mediante le regole? Solo che le persone agiscono di fatto in determinati modi.¹⁹

Un esempio chiaro delle difficoltà che incontriamo con il concetto del seguire una regola è l'insegnamento di un'istruzione come «aggiungi due». Wittgenstein ne parla sia nel *Libro Marrone* che nelle *Ricerche*²⁰. Dopo che uno studente ha imparato a padroneggiare la successione dei numeri naturali e i comandi del tipo «Aggiungi *n*», e noi abbiamo testato la sua comprensione sul campo dei numeri fino a 1000, lo invitiamo a continuare la progressione aritmetica di ragione 2 oltre il 1000. Lo studente, invece di scrivere come ci aspetteremmo 1000, 1002, 1004, 1006, scrive: 1000, 1004, 1008, 1012. Che cos'è successo? Siamo portati a

¹⁵ *Libro Marrone*, op. cit., p. 129.

¹⁶ *Ricerche*, op. cit., § 54, p. 40.

¹⁷ Hintikka e Hintikka sottolineano in particolare questo aspetto, ovvero il rovesciamento della priorità, dalla regola al gioco, come caratteristico dell'ingresso di Wittgenstein nella fase matura del suo pensiero; cfr. *Indagine su Wittgenstein*, Il Mulino, Bologna, 1990, p. 291.

¹⁸ *Libro Marrone*, op. cit., p. 120.

¹⁹ *Esperienza privata e dati di senso*, Einaudi, Torino, 2007, p. 129.

²⁰ *Libro Marrone*, op. cit., p. 181, e *Ricerche* § 185, p. 100.

pensare che non aveva capito. Eppure, il suo comportamento è compatibile con la regola che gli abbiamo dato: lo studente infatti potrebbe aver *interpretato* la regola come: «Aggiungi 2 fino a 1000, 4 da 1000 in poi», oppure « Aggiungi 2 fino a 1000, 4 da 1000 a 2000, 6 da 2000 a 3000 e così via». Non ci sono ragioni intrinseche alla freccia che ci dicano qual è la direzione indicata, e non ci sono ragioni intrinseche alle istruzioni che abbiamo dato allo studente, perché questi non interpreti le istruzioni stesse a modo suo.

Il problema è nel concetto di *interpretazione* che descrive la comprensione della regola. Qualsiasi comportamento è compatibile con la regola, se adottiamo l'opportuna interpretazione. Ma «esiste un modo di concepire una regola che *non è un'interpretazione*, ma che si manifesta, per ogni singolo caso di applicazione, in ciò che chiamiamo “seguire la regola” e “contravvenire ad essa”»²¹. Ogni volta che ci comportiamo secondo una regola, il nostro comportamento è già manifestazione della regola, e lo è nella misura in cui ci mostra che fa parte di un uso stabile, di un'abitudine, di una prassi. Infatti il criterio per stabilire se una formula o un'istruzione o un'indicazione è intesa correttamente, è il modo in cui costantemente la utilizziamo.

(...) Le interpretazioni, da sole, non determinano il significato.

«Dunque, qualunque cosa io faccia, può essere sempre resa compatibile con la regola?» Lasciami chiedere: Che cosa ha da spartire l'espressione della regola – diciamo, un segnale stradale – con le mie azioni? Che tipo di connessione sussiste tra le due cose? – Ebbene, forse questa: sono stato addestrato a reagire in un determinato modo a questo segno, e ora reagisco così.

Ma in questo modo hai solo indicato un nesso causale (...). No; ho anche messo in evidenza che uno si regola secondo le indicazioni di un segnale stradale solo in quanto esiste un uso stabile, un'abitudine.²²

Se dunque è la prassi a far sì che le regole vengano intese e seguite nel modo corretto, ovvero nel modo che più o meno tutti giudicherebbero corretto, allora nella grammatica dell'espressione «seguire una regola» è insita una componente sociale, collettiva. Non può darsi una singola occorrenza del «seguire una regola», valida per una sola persona presa in totale solitudine.

Ciò che chiamiamo «seguire una regola» è forse qualcosa che potrebbe essere fatto da *un* solo uomo, *una sola* volta nella sua vita? – E questa, naturalmente, è un'annotazione sulla *grammatica* dell'espressione «seguire la regola».

Non è possibile che un solo uomo abbia seguito una regola una sola volta. Non è possibile che una comunicazione sia stata fatta una sola volta, una sola volta un ordine sia stato dato e compreso, e così via. (...)²³

²¹ *Ricerche*, § 201, p. 108.

²² *Ricerche*, op. cit., § 198, p. 107.

²³ *Ricerche*, op. cit., § 199, p. 107.

Che senso avrebbe l'espressione «seguire una regola» applicata per una sola persona e per un solo atto nella sua vita? Che tipo di regola potrebbe seguire questa persona? Si dice che si segue una regola, se ci sono più atti simili in circostanze simili, tali che possiamo individuare una uniformità; e si dice che si segue una regola se questa regola non è soggetta alla libera interpretazione di chi la segue, altrimenti cadremmo nel paradosso descritto prima, e non potremmo distinguere la regola «Aggiungi 2» da «Aggiungi 2 fino a 1000, 4 da 1000 a 2000, 6 da 2000 e 3000 e così via», né da innumerevoli altre regole costruibili a partire dalla prima. Perché ci sia regola ci deve essere una prassi collettiva.

Per questo 'seguire la regola' è una prassi. E *credere* di seguire la regola non è seguire la regola. E perciò non si può seguire una regola '*privatim*': altrimenti credere di seguire la regola sarebbe la stessa cosa che seguire la regola.²⁴

Per questa via, la riflessione su seguire una regola diventerà per Wittgenstein un cavallo di Troia per sconfiggere il fantasma cartesiano dell'*interno*. Ma per comprendere a pieno in che modo il tema del seguire una regola diventi una delle sue armi principali, ci occorre un passaggio ulteriore: l'argomento contro il linguaggio privato.

Un linguaggio tutto mio

Nell'argomento contro il linguaggio privato, confluiscono due filoni della riflessione di Wittgenstein: il seguire una regola e la critica al riferimento interno. Infatti l'impossibilità del linguaggio privato si riferisce al contempo all'impossibilità di termini il cui uso non sia regolato da criteri pubblici, e all'impossibilità di termini il cui riferimento sia, in senso assoluto, privato. Il primo aspetto riguarda la regola, il secondo il significato; il primo riguarda come parliamo, il secondo di che cosa. Ma dal momento che regole e significati sono entrambi definiti dalla prassi, i due aspetti sono strettamente connessi fra di loro.

L'interpretazione che dell'argomento contro il linguaggio privato ha dato Saul Kripke²⁵ fa leva sostanzialmente sul seguire una regola, prendendo come già risolutiva dell'intero argomento la citata proposizione 202 («Non si può seguire una regola *privatim*»). Kripke sostiene che il problema di Wittgenstein è lo scetticismo, e che per rispondere al problema scettico egli propone una soluzione parimenti scettica. Il problema scettico, nella sua visione, è che nessuna regola ci può dire come interpretare la regola. E la risposta scettica consiste

²⁴ *Ricerche*, op. cit., § 202, p. 109.

²⁵ In *Wittgenstein on rules and private language*, Harvard University Press, 1982.

nell'ammettere questa impossibilità, ma al contempo nell'affermare che non è necessario risolvere il problema in questi termini, perché la nostra prassi linguistica quotidiana in realtà non lo richiede.

Eppure l'argomento contro il linguaggio privato non è interamente racchiuso nelle riflessioni sul seguire una regola, e anzi la sua radicalità si può cogliere al meglio solo se consideriamo anche il secondo filone, quello della critica al riferimento privato e più in generale alle idee (stati mentali) come fondamento per il significato delle parole²⁶.

Nel *Big Typescript* troviamo alcune osservazioni sulla privatezza del dolore, collegate al tema del denominare (osservazioni che poi saranno riprese negli anni successivi fino ad approdare alle *Ricerche*), che possono suggerire che l'argomento contro il linguaggio privato sia nato in realtà da questo tipo di considerazioni.

A questo punto qualcuno potrebbe domandare: «E se gli uomini non esternassero i loro dolori (non gemessero ecc)? Allora non sarebbe possibile insegnare a un bambino la parola “mal di denti”!» – Ebbene, immaginiamo che un tale dica: «Suppongo che il bambino sia un genio e inventi *da sé* un nome per questo dolore, anche se nessuno glielo ha insegnato. – Ma, naturalmente con questa parola non riuscirebbe a farsi capire!». Dunque comprende quella parola, ma non è in grado di spiegarne il significato a nessuno? Ma allora che cosa vuol dire che «ha dato un nome al suo dolore»? Qual è la connessione della parola, da lui pronunciata, con il dolore? E che razza di funzione ha questa parola? Come ha fatto a dare un nome al dolore?? E, qualunque cosa abbia fatto, qual era il suo scopo?²⁷

Anche supponendo che sia possibile per una persona inventare un nome per un dolore, se il riferimento per la sua parola è puramente interno, egli non potrà farsi capire. Dobbiamo considerare che il linguaggio che qui Wittgenstein ci invita a immaginare è privato in modo *essenziale*: i significati delle parole sono le esperienze vissute del soggetto, quindi sono per definizione non conoscibili da un altro soggetto.

Se prendiamo come universo teorico di riferimento questo, apparentemente problematico, in cui ci sono delle sensazioni o dei dolori o delle esperienze vissute interne, inaccessibili all'altro; e ci sono dei nomi che il soggetto può assegnare a queste esperienze interne, come li può assegnare a qualsiasi oggetto esterno; allora, Wittgenstein ci mostra, ponendoci alcune domande elementari, che andiamo incontro a contraddizioni. Non è per niente pacifico, infatti, che una persona possa guardare dentro se stessa, concentrare la sua attenzione su una particolare sensazione, «battezzarla» con un dato nome, solo suo, e poi essere sicura che quel nome rimarrà sempre collegato in qualche modo a quella sensazione. Ad esempio non potrà essere sicura di riconoscere la stessa sensazione quando le si ripresenterà nel futuro, e di non prendere per quella sensazione qualche cosa che è tutt'altro. Non ha infatti alcun criterio, se

²⁶ Paul Johnston ad esempio segue questa seconda via: cfr. *Il mondo interno*, La Nuova Italia, Firenze 1998, p. 21 e sgg.

²⁷ *Big Typescript*, Einaudi, Torino, 2002, p. 220.

non la sua propria (incontrollabile) sicurezza soggettiva, per controllare che la memoria non la inganni. «La “definizione privata” non è vincolante»²⁸, afferma Wittgenstein, perché

se è una voce interna, come faccio a sapere in che modo debbo obbedirle? E come faccio a sapere che non mi inganna? Perché se può guidarmi per la strada giusta, potrà anche portarmi su una strada falsa.²⁹

Inoltre, se anche fosse veramente possibile denominare internamente qualcosa, con un atto di ostensione interna, comunque lo vogliamo immaginare; anche in questo caso, che senso avrebbe tutto ciò? Che utilità, che scopo? Come una persona dovrebbe utilizzare le sue parole private?

Ma dare il nome al mal di denti è una cosa curiosa. E' come se nessuno sapesse a che cosa do il nome. E' come se dessi il nome privatamente – solo per mio uso. Ma che cosa si intende in questo caso con «dare il nome»? Quale ne è il senso? Allenarmi a dire in certi casi «mal di denti», non è quel che si intende per «dare un nome». Come *usiamo* questa parola? (...) Ma di fatto non esiste un tal gioco linguistico privato.³⁰

In assenza di un utilizzo effettivo delle parole, ogni cerimonia interiore perde di significato; i supposti segni del linguaggio privato non hanno alcuna funzione, e quindi non sono propriamente nemmeno segni.

Se ci immaginiamo un Robinson Crusoe che parla da solo perché non ha persone attorno con cui parlare, ci dobbiamo comunque immaginare un Robinson Crusoe che parla privatamente un linguaggio *pubblico*, non un linguaggio *privato*. E se anche si inventasse parole nuove, queste parole non avrebbero un uso e quindi non avrebbero un significato, non sarebbero parole³¹.

La critica wittgensteiniana all'ostensione privata fa parte di un attacco ben più generale all'idea del significato come immagine interiore. Come sottolinea Roberto Casati³², dimostrando che le entità mentali – idee o rappresentazioni interne – non possono fungere da fondamento per il significato delle parole, l'argomento contro il linguaggio privato si oppone ad uno dei paradigmi più classici della teoria della conoscenza, per cui noi pensiamo per rappresentazioni o idee e per composizione di rappresentazioni. Introdurre le idee come tramite tra parole e cose è perfettamente inutile, perché non siamo in grado di spiegare come fanno le idee a rappresentare le cose.

²⁸ *Esperienza privata e dati di senso*, op. cit., p. 42.

²⁹ *Ricerche*, op. cit., § 213, p. 112.

³⁰ *Esperienza privata e dati di senso*, op. cit., pp. 123-124. Traduzione modificata.

³¹ *Ibidem*.

³² *Il linguaggio psicologico*, in Marconi, D. (a cura di), *Guida a Wittgenstein*, Laterza, Roma-Bari, 2002; p. 220.

Per concludere, entrambi i filoni dell'indagine wittgensteiniana sul linguaggio privato mostrano che i problemi si dissolvono, se solo si riconosce il carattere prassiologico, sociale, comunitario del seguire una regola e in generale del parlare. Ma il problema al quale risponde Wittgenstein è più radicale dello scetticismo, e la soluzione è più radicale della soluzione scettica vista da Kripke. Si tratta, certo, di guardare alle prassi consolidate, ma non semplicemente per affermare che il problema scettico *in pratica* non si pone, piuttosto per affermare che esso non si affaccia nemmeno, perché non fa parte della reale grammatica delle nostre parole – delle parole «regola» e «significato» in particolare. Il linguaggio privato è intrinsecamente impossibile perché *se è linguaggio non è privato*.

Coleotteri e scatole

Dal momento che non c'è linguaggio privato, che non si può seguire una regola privatamente, che il significato non è un'immagine interna, ci si può chiedere se *all'interno* non ci sia proprio nulla, se non esista proprio una sfera del mentale, separata dal mondo fisico. Ma l'antipsicologismo di Wittgenstein non si spinge fino a negare l'esistenza degli stati mentali. Non lo fa, perché la domanda di partenza – esistono stati mentali? – è sbagliata, e costringe ad una scelta fra mentalismo e comportamentismo che Wittgenstein vuole evitare.

Il rifiuto di parlare del pensiero come di un'entità o uno stato mentale è presente in tutta la filosofia di Wittgenstein, *Tractatus* compreso. Già nel 1919, di fronte alla domanda esplicita di Russell, su che cosa siano i costituenti del pensiero, Wittgenstein afferma di non saperlo e di non interessarsi del rapporto che essi instaurano con i fatti raffigurati, trattandosi di una questione di psicologia³³. La caratterizzazione del pensiero rimane quindi essenzialmente logica, senza alcun riferimento a che cosa possa accadere nella testa degli individui.

Al di là del disinteresse esplicito di Wittgenstein per questi temi, possiamo vedere nel *Tractatus* e nella teoria raffigurativa del linguaggio un implicito dualismo, per cui nel mondo empirico accadono fatti e nel soggetto ci sono pensieri, e *l'interno* si accorda con *l'esterno* come il linguaggio si accorda con i fatti³⁴. Questa, in realtà, è una visione semplicistica, perché non tiene conto delle importanti proposizioni che il *Tractatus* dedica al solipsismo e al soggetto metafisico³⁵. Dovremmo più propriamente distinguere all'interno di quest'opera un

³³ Lettera a Russell da Cassino del 1919, in *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, Einaudi, Torino, 1998; p. 297.

³⁴ Cfr. ad esempio le proposizioni 2.1 (op. cit., p. 29), e 4.002 (p. 42).

³⁵ Cfr. in particolare la sezione 6.5, op. cit., p. 88 e sgg.

soggetto *empirico* (quello nella cui testa i costituenti del pensiero sono collegati fra loro come gli elementi del linguaggio e dei fatti), e un soggetto *metafisico*, per il quale il mondo accade solo in quanto percepito; in questo senso, l'esterno, il mondo, coinciderebbe con l'interno del soggetto metafisico.

E' questa sorta di monismo mentalista che ha il sopravvento nel Wittgenstein fenomenologo delle *Osservazioni filosofiche*. Il presupposto della sua fenomenologia infatti è l'immediata evidenza degli asserti introspettivi riguardanti la percezione sensoriale. L'interno è qui ciò che è dato ed originario, mentre l'esterno, il mondo empirico, è ciò che è costruito. Le menti degli altri, in questo quadro, sono doppiamente costruite: sono indovinate a partire da quello che vediamo nel mondo esterno. L'esito di questa visione è un'estremizzazione del solipsismo, una totale spersonalizzazione del soggetto metafisico, quasi una *desoggettivizzazione*. Tutto è interno al punto tale che la distinzione fra interno ed esterno, cioè l'io, scompare.

Proprio la riflessione sul tema degli stati interni e della loro espressione conduce Wittgenstein ad abbandonare la prospettiva di un linguaggio fenomenologico in grado di descrivere perfettamente il flusso dei vissuti, e ad abbracciare il linguaggio quotidiano.

Nel linguaggio quotidiano stesso, però, si insinua un nuovo pericolo: siccome ci sono proposizioni che descrivono i fatti del mondo materiale e proposizioni che descrivono esperienze personali, possiamo essere indotti a pensare che esistano due mondi, l'uno affianco all'altro, quello fisico e quello mentale³⁶, e che il secondo sia un mondo privato, segreto, accessibile solo al soggetto parlante. Proprio il fatto che ne parliamo usando lo stesso linguaggio che usiamo per il mondo fisico, ci fa pensare che *dentro* esistano oggetti interni, solo che, a differenza di quelli esterni, non li possiamo indicare agli altri: rimangono esclusivamente nostri. Riconosciamo, qui, di nuovo, il fantasma dell'interno.

Il dolore è il caso paradigmatico. Qui siamo tentati di dire: «L'essenziale è che diremmo 'dolore' solo in presenza del dolore», come Wittgenstein sembra ammettere nelle *Ricerche*; eppure è lui stesso a controbattere, chiedendosi:

Ma io come faccio a sapere se c'è davvero dolore? Se ciò che sento è davvero dolore? O se ho davvero una sensazione?³⁷

In realtà quella del mondo interno è un'idea pericolosa, «una delle più pericolose»³⁸ per la filosofia, perché induce a immaginare il pensiero come qualcosa di occulto che avviene dentro

³⁶ *Libro Blu*, op. cit., p. 64 e sgg.

³⁷ *Esperienza privata e dati di senso*, op. cit., p. 7.

³⁸ *Big Typescript*, op. cit., p. 231, e *Zettel*, Einaudi, Torino, 2007. Edizione originale Basil Blackwell, Oxford, 1967. § 605, p. 127.

la testa, qualcosa di segreto e invisibile. Come se ci fosse uno «spirito», una «sostanza opaca e gassosa»³⁹ dentro alla quale accadono cose che fuori non possono accadere, ma che non possiamo descrivere col linguaggio perché se ne parliamo come di un processo fisiologico, ancora in realtà non ne stiamo parlando⁴⁰. E' come se *dietro* queste espressioni, succedesse ancora qualche cosa di essenziale, qualcosa che solo può far sì che il pensiero diventi pensiero, qualcosa che però non si può esprimere⁴¹.

La mossa cruciale per uscire da questo falso problema è distinguere la privatezza dalla segretezza. Che un dolore sia privato è chiaro, anzi è addirittura *grammaticale*, perché non avrebbe senso dire il contrario. La proposizione «Le sensazioni sono private» è paragonabile a «Il solitario si gioca da soli», afferma Wittgenstein nelle *Ricerche*⁴². Ma che una sensazione sia privata non implica che sia nascosta, anzi.

Sono casi del tutto speciali quelli in cui l'interno mi pare nascosto. E quella che così si esprime non è un'incertezza filosofica, bensì un'incertezza pratica e primitiva.⁴³

Ci sono soltanto casi particolari in cui l'interno mi è celato, e in quei casi non è celato perché è l'interno.⁴⁴

Il mio interno non è nascosto agli altri come se fosse una scatola chiusa, perché l'immagine che qui il nostro linguaggio ci impone è fuorviante. Se davvero l'interno fosse come una scatola chiusa – beh, qualunque cosa ci fosse dentro, paradossalmente, non avrebbe alcuna importanza.

Supponiamo che ciascuno abbia una scatola in cui c'è qualcosa che chiamiamo «coleottero». Nessuno può guardare nella scatola dell'altro; e ognuno dice di sapere che cos'è un coleottero soltanto guardando il *suo* coleottero. – Ma potrebbe ben darsi che ciascuno abbia nella sua scatola una cosa diversa. Si potrebbe addirittura immaginare che questa cosa mutasse continuamente. – Ma supponiamo che la parola «coleottero» avesse tuttavia un uso per queste persone! – Allora non sarebbe quello della designazione di una cosa. La cosa contenuta nella scatola non fa parte in nessun caso del gioco linguistico; nemmeno come un *qualcosa*: infatti la scatola potrebbe anche essere vuota.⁴⁵

L'espressione «dolore» non è la designazione di un oggetto, non sta per un oggetto, perché se così fosse l'oggetto verrebbe addirittura «escluso dalla considerazione, come qualcosa di irrilevante»⁴⁶. Quando parliamo del dolore, non ci rappresentiamo un'immagine, non

³⁹ *Big Typescript*, op. cit., p. 297.

⁴⁰ *Ivi*, p. 289.

⁴¹ *Ivi*, p. 297.

⁴² *Ricerche*, op. cit., § 248, p. 119.

⁴³ *Osservazioni sulla filosofia della psicologia*, Adelphi, Milano, 1990; parte II, § 558, p. 470.

⁴⁴ *Ultimi scritti. La filosofia della psicologia*, Laterza, Roma-Bari, 2004; MS 169, p. 189.

⁴⁵ *Ricerche*, op. cit., § 293, p. 132-133.

⁴⁶ *Ibidem*.

parliamo di cose, e in questo senso «il dolore non è un qualcosa»; eppure, parliamo, e in questo senso il dolore «non è nemmeno un nulla»⁴⁷, come con apparente enigmaticità sostiene Wittgenstein poco dopo. Se dico «ho dolore», non descrivo un oggetto, piuttosto le mie parole sono un agire. Esse sono il sostituto verbale di un agire più primitivo: sono il sostituto di un gemito.

Non chiameresti lamentarsi una descrizione! Ma questo mostra quanto la proposizione 'ho mal di denti' differisca da una 'descrizione' e quanto insegnare l'uso della parola 'mal di denti' sia diverso dall'insegnare l'uso della parola 'dente'.⁴⁸

Se gemo, non sto evidentemente *descrivendo* qualcosa, eppure sto *esprimendo* qualcosa: solo che questo qualcosa non è una cosa. L'espressione verbale allora sostituisce il lamento o il grido di dolore, e tutto il nostro imbarazzo derivava solo dal fatto che pensavamo che il linguaggio funzionasse in un unico modo, secondo il modello del dire dichiarativo. E' questo modello che ci ha condotto a inventarci un'intera ontologia per il nostro mondo interiore – un'ontologia che non cessa di crearci problemi su problemi. Infatti, così come è assurdo affermare che gli stati mentali esistono (mentalismo), è assurdo negarlo (comportamentismo).

Contro il mentalismo, Wittgenstein nega che l'immagine di un processo interno ci dia la giusta chiave di lettura per capire l'impiego, dunque il significato, dei termini relativi alle sensazioni interiori⁴⁹. La tentazione di parlare di un oggetto privato va respinta con ostinazione: «Liberati sempre dall'oggetto privato - esorta Wittgenstein - assumendo che cambi continuamente; ma tu non te ne accorgi, perché la tua memoria costantemente t'inganna»⁵⁰.

Contro il comportamentismo, Wittgenstein nega però che nel comportamento si possa esaurire ogni cosa, cioè (per esempio) che il dolore soggettivo non sia nulla. L'unico elemento behaviouristico che Wittgenstein accetta è il non fare distinzione fra interno e esterno⁵¹, ma questo non fare distinzione è una precisa scelta teorica che non nega le sensazioni: respinge la grammatica apparente con cui ne parliamo. Wittgenstein dunque non è eliminativista sull'esistenza del mondo interiore, perché il suo punto di vista è, se così possiamo dire, più radicale, la sua operazione è più profonda. Il suo obiettivo è toglierci la stessa attitudine a chiederci: che cos'è il mentale?

⁴⁷ Ivi, § 304, p. 135.

⁴⁸ *Esperienza privata e dati di senso*, op. cit., p.63.

⁴⁹ *Ricerche*, op. cit., § 305, p. 136; *Ultimi scritti. La filosofia della psicologia*, op. cit., MS 174, p. 236.

⁵⁰ *Ricerche*, op. cit., parte II, p. 272. Questo passaggio, come quello citato in precedenza sulla «voce interiore» (*Ricerche*, § 213, p. 112), richiamano curiosamente alla mente il «genio maligno» cartesiano, che potrebbe ingannarci in continuazione; possibilità che Cartesio negava nel nome della perfezione divina.

⁵¹ *Big Typescript*, op. cit., p. 294.

4. *Le vite degli altri*

I paradossi ingenerati dalla nostra idea del mentale accomunano i problemi dell'intenzionalità, dell'immagine interna e delle sensazioni altrui. Eccoci dunque al tema dal quale eravamo partiti: la conoscenza e l'alterità.

«Come fai a sapere che ti aspetti una macchia rossa?» – ossia: «Come fai a sapere che una macchia rossa è il soddisfacimento di ciò che ti aspetti?» Ma alla stessa stregua si potrebbe domandare: «Come fai a sapere che questa è una macchia rossa?» (...) Naturalmente è uguale alla domanda: «Come fai a sapere che ciò che chiami rosso è realmente identico a ciò che anche l'altro chiama così?» E l'una domanda è altrettanto insensata quanto l'altra.⁵²

L'insensatezza del significato come immagine interna ha la medesima origine dell'insensatezza dell'inconoscibilità dell'altro, perché è chiaro che se il significato è un'immagine interna, io non potrò mai sapere se la mia immagine (il mio coleottero) è la stessa della sua, o se il dolore che io sento è lo stesso che sente lui.

Il punto è che «Non posso mai provare il tuo dolore» non è la descrizione di un dato di fatto che potrebbe anche essere altrimenti; è un'osservazione grammaticale. Con un'affermazione del genere, non stiamo enunciando una scoperta sul dolore, piuttosto ne stiamo determinando il concetto⁵³. L'impossibilità di provare le sensazioni altrui quindi è concettuale.

Per me, è impossibile concettualmente *avere* le sensazioni di un altro; ma non è impossibile *conoscere* le sensazioni di un altro, se la conoscenza non la intendiamo come contenuto puramente mentale. Quotidianamente, io posso sapere e di solito so come si sentono le persone che ho attorno, e loro possono conoscere e di solito conoscono i miei sentimenti. Naturalmente la mia conoscenza delle sensazioni altrui non è assoluta: c'è un'incertezza che è, di nuovo, un dato concettuale, strutturale, nel mio ascrivere una particolare sensazione – il dolore, per esempio – a un altro. Un'incertezza che è legata anche all'evidenza *imponderabile*⁵⁴ con la quale prendiamo parte a questi giochi linguistici: i nostri giudizi sull'altro e sui suoi sentimenti si basano su sfumature di comportamento che non saremmo in grado di descrivere compiutamente. Si tratta di evidenze, perché ci stanno sotto gli occhi, ma di evidenze per le quali non possiamo precisare un fondamento. Attenzione, però: l'incertezza con la quale posso ascrivere il dolore a un altro, non è misurata sulla certezza con la quale ascrivo il dolore a me stesso:

⁵² Ivi, p. 363.

⁵³ Cfr. Luigi Perissinotto, Introduzione a *Esperienza privata e dati di senso*, op. cit., p. XVII; e Voltolini, A., *Guida alla lettura delle Ricerche filosofiche*, Laterza, Roma-Bari, 2006, p. 131 e sgg.

⁵⁴ Cfr. *Ricerche*, op. cit., parte II, p. 298.

E in che senso le mie sensazioni sono *private*? – Ebbene, solo io posso sapere se provo veramente un dolore; l'altro può soltanto congetturarlo. – Per un verso ciò è falso, per un altro verso insensato. Se usiamo la parola «sapere» come la si usa normalmente (e come dovremmo usarla altrimenti?!) gli altri riescono molto spesso a sapere se provo dolore. – Già, ma certamente non con la sicurezza con cui lo so io stesso! – Di me non si può dire in generale (se non per ischerzo) che so di provare dolore. Ma che cosa deve mai significare, - se non, forse, che *provo* dolore? (...) ⁵⁵

E' falso che gli altri possano solo congetturare come mi sento, molto spesso lo sanno. Ed è insensato invece applicare a me stesso e alle mie sensazioni il «sapere», perché io, semplicemente, *provo* dolore, non *so di provarlo* – a meno che non stiamo scherzando, o facendo filosofia. Il dubbio circa la mia sensazione, non può porsi, sarebbe un'assurdità grammaticale; e se non vi può essere dubbio, non vi può essere conoscenza. Arriviamo così alla conclusione che

Io posso sapere quello che pensa l'altro, non quello che penso io. E' corretto dire «Io so quello che tu pensi», ed è scorretto dire: «Io so quello che penso». ⁵⁶

In questa sorprendente «goccerella di grammatica», come Wittgenstein la definisce, troviamo il senso profondo del cambiamento di prospettiva appena adottato.

Enunciati del tipo «Io so di provare dolore» perdono ogni valore epistemico. Non è di conoscenza che stiamo parlando, qui. A volte diciamo – ammette Wittgenstein ⁵⁷ – frasi del tipo «Naturalmente solo lui sa cosa prova», ma il modo in cui applichiamo questa affermazione ci dice che essa è soltanto un'espressione di impotenza: sarebbe lo stesso dire «Non so che cosa fare». Non nel senso che per uno «sfortunato fatto metafisico» (la privatezza dell'esperienza personale) non possiamo conoscere quello che lui prova, ma nel senso che, nel gioco linguistico nel quale siamo, esprimiamo una nostra incapacità, un disagio, con una frase che assomiglia a un proverbio. «Solo lui sa cosa prova» non è dello stesso tipo di «Solo lui sa dov'è quel libro», piuttosto assomiglia a una frase come «Cosa fatta capo ha!», a un modo di dire che usiamo in certe circostanze. Non designa qualcosa.

La differenza fra gli enunciati «Io ho dolore» e «Smith ha dolore», è di altro genere rispetto alla differenza fra «Io ho i capelli grigi» e «Smith ha i capelli grigi» ⁵⁸. Se concepiamo il dolore e le sensazioni come oggetti interni, non noteremo nessun salto fra le due tipologie, se non appunto per il fatto che gli oggetti del primo tipo sono interni e quelli del secondo tipo esterni. Ma se guardiamo a come usiamo questi enunciati, ci appare con tutta evidenza il salto

⁵⁵ *Ricerche*, op. cit., § 246, p. 119.

⁵⁶ Ivi, parte II, p. 290.

⁵⁷ *Esperienza privata e dati di senso*, op. cit., p. 18.

⁵⁸ *Big Typescript*, op. cit., p. 496.

categoriale. «Io ho dolore» non è un enunciato descrittivo, è il raffinamento di un gemito e sostituisce il comportamento di dolore. Niente del genere si può dire per «Io ho i capelli grigi» (per quanto ci si potrebbe lamentare del fatto di avere i capelli grigi!). E così anche nel caso del dolore altrui, quando sento l'altro gemere o dire che ha dolori, e a mia volta affermo «Smith ha dolore», le mie parole sostituiscono (o fanno parte di) un comportamento di soccorso, ma non descrivono un fatto.

Il prestare attenzione al comportamento di dolore dell'altro, la cura del corpo altrui che duole, è una reazione *primitiva*: è proprio su una tale reazione che si basa il gioco linguistico, perché essa è «il prototipo di un modo di pensare e non il risultato del pensare»⁵⁹. Non è perché io penso che l'altro ha dolore, che agisco così e dico «Ha dolore». Piuttosto, agisco così, dico questo, senza ragione, senza un precedente pensiero. Questo comportamento non è il risultato di una credenza. Primario è il comportamento, non il pensiero.

Il gioco non comincia col dubbio se qualcuno abbia mal di denti, perché un tale dubbio non corrisponderebbe – per così dire – alla funzione biologica del gioco nella nostra vita. La sua forma primitiva è una reazione ai lamenti e ai gesti dell'altro, una reazione di compassione o qualcosa del genere.⁶⁰

Come il comportamento viene prima del pensiero, così *l'impostazione* verso l'altro viene prima dell'*opinione* su di lui. L'impostazione è l'orientamento, la disposizione, l'atteggiamento immediato, il modo istintivo in cui ci si pone.

Proprio le considerazioni relative al rapporto immediato con l'altro, ci permettono di vedere ora sotto una nuova luce il problema di partenza, quello dell'esistenza delle menti altrui. E' curioso che Wittgenstein stesso introduca proprio la questione degli automi, quasi a voler rispondere direttamente a Cartesio:

La mia impostazione nei suoi confronti è un'impostazione nei confronti dell'anima. Io non sono *dell'opinione* che egli abbia un'anima.⁶¹

Potrei pur sempre dire di una persona che è un automa (potrei impararlo a scuola nella lezione di fisiologia) e questo comunque non influenzerebbe la mia impostazione verso gli altri. Infatti potrei dirlo anche di me stesso.

Ma qual è la differenza tra un'impostazione e un'opinione? Direi: l'impostazione viene *prima* dell'opinione.⁶²

⁵⁹ *Osservazioni sulla filosofia della psicologia*, op. cit., parte I, p. 916; anche in Zettel, § 541, p. 115.

⁶⁰ *Causa ed effetto e Lezioni sulla libertà del volere* Einaudi, Torino, 2006; p. 16.

⁶¹ *Ricerche*, op. cit., parte II, p. 235, traduzione modificata. La traduzione Einaudi a cura di Mario Trinchero parla di *atteggiamento*. L'originale tedesco è *Einstellung*, la traduzione inglese di E. Anscombe *attitude*. Lo stesso per la citazione che segue.

⁶² *Ultimi scritti. La filosofia della psicologia*, op. cit., MS 169, p. 193.

«L'idea che si tratti di un essere cosciente struttura la relazione che abbiamo con lui», come afferma Johnston⁶³. Il nostro comportamento verso di lui mostra che non ci facciamo guidare da pensieri del tipo «Chissà se lì dentro c'è un'anima o no? Chissà se lui sente veramente dolore?», ma vediamo, capiamo, reagiamo in modo immediato, senza la mediazione del pensiero proposizionale. Lo facciamo perché nel suo volto vediamo i suoi sentimenti, nel modo in cui si comporta vediamo il dolore, nelle sue espressioni vediamo il suo stato d'animo, e tutto questo perché «il corpo umano è la migliore immagine dell'anima umana»⁶⁴. Nelle prassi quotidiane, osservare il comportamento di un altro è per ciò stesso osservare il suo stato mentale⁶⁵. Contrariamente a quanto sosteneva Cartesio, l'anima altrui si *vede*, non si congetture. I sentimenti dell'altro si conoscono in quanto si vedono, non in quanto si congetturano. Così, davanti a un viso felice, io posso vedere e descrivere lo stato d'animo della felicità che mi si manifesta davanti, posso dire ad esempio che Smith ha un'espressione «radiosa» o «serena», o «beata», e un ascoltatore capirebbe perfettamente di cosa parlo. Ma che tipo di descrizione ho fornito? Paradossalmente, ho descritto *l'interno* di Smith, non il suo esterno⁶⁶. Non ho fatto un minuzioso resoconto dei movimenti fisici delle parti del suo volto. Ho descritto proprio la sua mente, la sua anima, il suo sentimento: ciò che prima ritenevamo indescrivibile perché inaccessibile.

Conclusioni

Gli assunti di derivazione cartesiana dai quali eravamo partiti, erano: 1) la natura pensante dell'altro non si vede, ma si deduce; 2) io posso conoscere la mia sensazione, non le sensazioni altrui. Soltanto la natura perfettissima di un dio non ingannatore può renderci immuni dal dubbio scettico sull'esistenza del mondo esterno e delle menti degli altri. Se viene a cadere questo assunto, se effettivamente è ipotizzabile un inganno continuo, niente ci potrà mai garantire che gli altri non siano che automi semoventi o zombi privi di coscienza. E' proprio ipotizzando che la nostra mente ci inganni costantemente, che Wittgenstein vuole affrontare di petto il fantasma cartesiano dell'interno. Lo fa invitandoci ad immaginare una regola privata e un linguaggio privato, per constatarne l'effettiva insostenibilità. Il luogo della

⁶³ Op. cit., p. 99.

⁶⁴ *Ricerche*, op. cit., parte II, p. 236.

⁶⁵ Monk, R. *Ludwig Wittgenstein. The duty of genius*, Vintage Books, London, 1991; p. 548. Cfr. Anche Johnston, op. cit., pp. 59-60.

⁶⁶ Sulla descrivibilità di ciò che è interno e di ciò che è esterno, Cfr. ad esempio *Ultimi scritti. La filosofia della psicologia*, op. cit., MS 173 pp. 216-217 e *Osservazioni sulla filosofia della psicologia*, op. cit., parte II, p. 170.

certezza non può essere un mondo interno di evidenze immediate, perché la conoscenza certa ha bisogno, per necessità grammaticale, di criteri pubblici. Quando parliamo del mondo interno, nostro o altrui, non lo facciamo appellandoci a sensazioni conoscibili solo da parte di chi le prova. Quando parliamo del mondo interno, stiamo agendo. Siccome trattiamo l'altro come un soggetto, gli attribuiamo un'interiorità (e non: siccome gli attribuiamo un'interiorità, lo trattiamo come un soggetto). Considerare il linguaggio come parte di un agire (un suggerimento che proprio Cartesio ci aveva lasciato intravedere), ci conduce a ribaltare i due assunti di partenza, che diventano: 1) la natura pensante dell'altro si vede, non si deduce; e 2) io posso conoscere la mente dell'altro, non la mia. La conseguenza di questo ribaltamento è l'abbandono della falsa alternativa tra mentalismo e comportamentismo e l'approdo ad una visione pacifica, quotidiana e aproblematica della conoscibilità delle menti altrui. L'alterità cessa di essere un problema per l'epistemologia, diventando all'opposto la condizione stessa dell'agire, del vivere e, di conseguenza, del conoscere. E' proprio nella relazione con l'altro, che si manifesta e trova il suo ambiente naturale lo stesso linguaggio: «La base della nostra capacità di esprimere noi stessi (...) è la nostra capacità di trovarci l'un l'altro nel linguaggio, capacità che riflette, da un lato, il nostro rapporto con il linguaggio, e dall'altro l'affinità di fondo che si manifesta nel fatto che le reazioni spontanee di una data persona sono condivise o almeno comprensibili agli altri»⁶⁷. Ed è per questo stesso motivo, per converso, che «se un leone potesse parlare, noi non potremmo capirlo»⁶⁸: perché non ne condividiamo la forma di vita, perché la sua alterità rispetto a noi è troppo radicale, non c'è alcuna affinità che ci consenta di trovare un terreno comune.

Il luogo della conoscenza non è l'io, è l'altro. Il luogo della certezza non è la sicurezza interiore, è lo sfondo della forma di vita nella quale siamo immersi.

Bibliografia

Descartes, R., *Meditazioni metafisiche*, Laterza, Roma-Bari, 1997.

Descartes, R., *Discorso sul metodo*, Mondadori, Milano, 1993.

Chalmers, D., *La mente cosciente*, Mc-Graw Hill, Milano, 1999 (*The conscious mind. In search of a fundamental theory*, Oxford University Press, 1996).

⁶⁷ Johnston, op. cit., p. 140.

⁶⁸ *Ricerche*, op. cit., parte II, p. 292.

Hintikka, M. B. e Hintikka, J., *Indagine su Wittgenstein*, Il Mulino, Bologna, 1990 (*Investigating Wittgenstein*, Basil Blackwell, Oxford-New York, 1986).

Johnston, P., *Il mondo interno. Introduzione alla filosofia della psicologia di Wittgenstein*, La Nuova Italia, Firenze, 1998 (*Wittgenstein. Rethinking the Inner*, Routledge, London, 1993).

Kripke, S. A., *Wittgenstein on rules and private language*, Harvard University Press, 1982.

Marconi, D. (a cura di), *Guida a Wittgenstein*, Laterza, Roma-Bari, 2002.

Monk, R., *Ludwig Wittgenstein. The duty of genius*, Vintage Books, London 1991.

Searle, J., *La mente è un programma?*, in «Le Scienze» n. 259, marzo 1990 (*Minds, Brains and Programs*, in «Behavioral and Brain Sciences», n. 3, 1980, pp. 417-424).

Stancati, C. (a cura di), *Cartesio. Segno e linguaggio*, Editori Riuniti, Roma, 2000.

Turing, A., *Macchine calcolatrici e intelligenza*, in Somenzi, V. e Cordeschi, R. (a cura di), *La filosofia degli automi*, Bollati Boringhieri, Torino 1986 (*Computing machinery and intelligence*, in *Mind*, 59, 1950, pp. 433-460).

Voltolini, A., *Guida alla lettura delle Ricerche filosofiche*, Laterza, Roma-Bari, 2006.

Wittgenstein, L., *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, Einaudi, Torino, 1998 (Routledge & Kegan Paul, London, 1961).

Wittgenstein, L., *Osservazioni filosofiche*, Einaudi, Torino, 1999 (Basil Blackwell, Oxford, 1964).

Wittgenstein, L., *The Big Typescript*, Einaudi, Torino, 2002 (Springer-Verlag, Wien, 2000).

Wittgenstein, L., *Libro Blu e Libro Marrone*, Einaudi, Torino, 2000 (Basil Blackwell, Oxford, 1958).

Wittgenstein, L., *Esperienza privata e dati di senso*, Einaudi, Torino, 2007 (da *Philosophical Occasions 1912-1951*, Hackett Publishing Company, Indianapolis & Cambridge, 1993).

Wittgenstein, L., *Causa ed affetto e Lezioni sulla libertà del volere*, Einaudi, Torino, 2006 (da *Philosophical Occasions 1912-1951*, Hackett Publishing Company, Indianapolis & Cambridge, 1993).

Wittgenstein, L., *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino, 1995 (Blackwell, Oxford, 1953).

Wittgenstein, L., *Zettel*, Einaudi, Torino, 2007 (Basil Blackwell, Oxford, 1967).

Wittgenstein, L., *Osservazioni sulla filosofia della psicologia*, Adelphi, Milano, 1990 (Basil Blackwell, Oxford, 1980).

Wittgenstein, L., *Ultimi scritti. La filosofia della psicologia*. Laterza, Roma-Bari, 2004 (Basil Blackwell, Oxford, 1982-1992).