



MIMESIS
Filosofie analitiche / linguaggio

N. 8

Collana diretta da *Luigi Perissinotto*

COMITATO SCIENTIFICO

Jean-Pierre Cometti (Università della Provenza)
Pascal Engel (Università di Ginevra)
Pasquale Frascolla (Università della Basilicata)
Diego Marconi (Università di Torino)
Kevin Mulligan (Università di Ginevra)
Vicente Sanfèlix Vidarte (Università di Valencia)
Joachim Schulte (Università di Zurigo)



NORMAN MALCOLM

SUL SOGNO

Un'indagine filosofica

A cura di Luigi Perissinotto
Traduzione di Annalisa Rossi



MIMESIS
Filosofie analitiche / linguaggio

© 2013 – Mimesis Edizioni (Milano – Udine)
Collana *Filosofia* n. 8
Isbn 9788857520216
www.mimesisedizioni.it
Via Risorgimento, 33 – 20099 Sesto San Giovanni (MI)
Telefono +39 02 24861657 / 02 24416383
Fax: +39 02 89403935
E-mail: mimesis@mimesisedizioni.it

INDICE

MALCOLM SU SONNO, SOGNO E SCETTICISMO <i>di Luigi Perissinotto</i>	p. 8
---	------

SUL SOGNO. UN'INDAGINE FILOSOFICA

I INTRODUZIONE	31
II ASSERTIRE CHE SI È ADDORMENTATI	35
III GIUDICARE CHE SI È ADDORMENTATI	37
IV UN CONFRONTO TRA 'IO SONO ADDORMENTATO' E 'IO PROVO DOLORE'	43
V DUE OBIEZIONI	47
VI I CRITERI DEL SONNO	49
VII FENOMENI CHE ASSOMIGLIANO AL SONNO	53
VIII ADDORMENTATO SODO	55
IX GIUDIZI NEL SONNO	59
X APPLICAZIONE AD ALTRI FENOMENI MENTALI	67
XI SOGNARE COME UN'ECCEZIONE	71
XII IL CONCETTO DI SOGNARE	75
XIII COLLOCAZIONE TEMPORALE E DURATA DEI SOGNI	85

XIV UN FENOMENO BIZZARRO	93
XV CONTINUITÀ FRA SOGNI E STATO DI VEGLIA	99
XVI SOGNI E SCETTICISMO	107
XVII IL PRINCIPIO DI COERENZA	113
XVIII SO DI ESSERE SVEGLIO?	117
APPENDICE. SOGNI E PSICHIATRIA	123
BIBLIOGRAFIA	125
TRADUZIONI ITALIANE UTILIZZATE	127
INDICE DEI NOMI	129

LUIGI PERISSINOTTO

MALCOLM SU SONNO, SOGNO E SCETTICISMO

1. *Dreaming* [qui reso come *Sul sogno. Un'indagine filosofica*] di Norman Malcolm¹, pubblicato nel 1959 nella prestigiosa collana "Studies in Philosophical Psychology" curata da R. F. Holland presso la casa editrice inglese Routledge and Kegan Paul, ha avuto al suo apparire una vasta risonanza.² Le recensioni e le discussioni critiche dedicategli furono parecchie e alcune di queste furono scritte da filosofi e studiosi già noti o destinati a diventarlo. Su *Mind*, per esempio, apparve una lunga nota critica di David F. Pears;³ su *The Journal of Philosophy* quella, altrettanto corposa, di Alfred J. Ayer;⁴ negli anni seguenti le tesi esposte da Malcolm in *Dreaming* furono discusse, tra gli altri,⁵ da Martin Kramer,⁶ Vincent C. Chappell,⁷

-
- 1 N. Malcolm, *Dreaming*, Routledge and Kegan Paul, London e Henley 1959 (seconda edizione con alcune correzioni 1962).
 - 2 Nell'introduzione alla raccolta di saggi da lui curata Charles Dunlop arriva a sostenere che "virtualmente ogni articolo filosofico sul sognare pubblicato a partire dal 1959 affronta qualche aspetto del testo di Malcolm" (*Philosophical Essays on Dreaming*, Edited by C. Dunlop, Cornell University Press, Ithaca, NY. 1977, p. 20).
 - 3 *Mind*, n. s. 70, 278, 1961, pp. 145-163.
 - 4 A. J. Ayer, "Professor Malcolm on Dreams", *The Journal of Philosophy*, 57, 16, 1960, pp. 517-535; nella stessa rivista, *The Journal of Philosophy*, 58, 11, 1961, apparve la replica di Malcolm (pp. 294-297) e la controreplica di Ayer (297-299).
 - 5 Questi riferimenti non avanzano ovviamente alcuna pretesa di completezza bibliografica.
 - 6 M. Kramer, "Malcolm on Dreaming", *Mind*, n. s., 71, 281, 1962, pp. 81-86.
 - 7 V. C. Chappell, "The Concept of Dreaming", *The Philosophical Quarterly*, 13, 52, 1963, pp. 193-213.

Charles Landesman,⁸ Ilham Dilman,⁹ Frederik A. Siegler,¹⁰ D. S. Mannison,¹¹ Daniel D. Dennett.¹²

Tra le reazioni ve ne fu però una destinata a segnare a lungo e in negativo la ricezione di *Dreaming*. Si tratta del famoso saggio di Hilary Putnam, "Dreaming and 'Depth Grammar'",¹³ in cui Putnam sottopone a una critica che si presenta come radicale e distruttiva "alcune dottrine generali attinenti al linguaggio usate¹⁴ da Norman Malcolm nel suo libro".¹⁵ L'impatto di questa critica fu particolarmente forte perché, oltre e al di là di Malcolm, essa sembrava investire il suo maestro e ispiratore: Ludwig Wittgenstein. Putnam ne era perfettamente consapevole, tant'è vero che, nel primo paragrafo del suo saggio, riconosce che gli argomenti di Malcolm sono interessanti anche perché "possono essere visti come versioni semplici di alcuni famosi argomenti di Wittgenstein così come Malcolm lo interpreta".¹⁶ Certo, si tratta di "versioni semplici" degli argomenti di Wittgenstein e si tratta in ogni caso di Wittgenstein "così come Malcolm lo interpreta"; insomma, non è per nulla sicuro né che gli argomenti di Malcolm siano davvero una versione, per quanto più semplice o addirittura semplificata, degli argomenti di Wittgenstein¹⁷ né, più in generale, che il Wittgenstein di Malcolm sia davvero il Wittgenstein delle *Ricerche*

8 C. Landesman, "Dreams: Two Types of Explanations", *Philosophical Studies*, 15, 1-2, 1964, pp. 17-23.

9 I. Dilman "Professor Malcolm on Dreams", *Analysis*, 26, 4, 1966, pp. 129-134.

10 F. A. Siegler, "Remembering Dreams", *The Philosophical Quarterly*, 17, 66, 1967, pp. 14-24.

11 D. S. Mannison, "Dreaming an Impossible Dream", *Canadian Journal of Philosophy*, IV, 4, 1975, pp. 663-675.

12 D. D. Dennett, "Are Dreams Experiences?", *The Philosophical Review*, 85, 2, 1976, pp. 151-171.

13 H. Putnam, "Dreaming and 'Depth Grammar'", in *Analytical Philosophy. First Series*, edited by R. Butler, Basil Blackwell, Oxford 1962; ripreso in Idem, *Mind, Language and Reality. Philosophical Papers, Volume 2*, Cambridge University Press, Cambridge 1975; trad. it. di R. Cordeschi (da cui cito) "Sogno e 'grammatica profonda'", in Idem, *Mente, linguaggio e realtà*, Adelphi, Milano 1987, pp. 331-353.

14 "Ho detto 'usate' e non 'sostenute', - precisa Putnam - perché Malcolm in realtà non le sostiene mai in modo esplicito" (*Ivi*, p. 331).

15 *Ivi*.

16 *Ivi*.

17 Non sollevo qui la questione, che ha spesso diviso i suoi interpreti, se lo scopo di Wittgenstein fosse quello di produrre argomenti. Per esempio, vi è davvero nelle *Ricerche filosofiche* (vedi nota successiva) qualcosa come un argomento sull'impossibilità di un linguaggio privato?

filosofiche.¹⁸ In ogni caso, Putnam non lascia cadere la speranza che, attraverso Malcolm, le frecce della sua critica possano raggiungere quel bersaglio ben più poderoso che è Wittgenstein e, più in generale, la moda wittgensteiniana in filosofia: “Se questa di Malcolm è un’interpretazione fedele di ciò che aveva in mente Wittgenstein, allora quei famosi argomenti [gli argomenti di Wittgenstein] sono cattivi e non dimostrano niente. Tuttavia, questo rapporto con la filosofia di Wittgenstein può costituire, in questi anni, una ragione in più per trovare interessante una discussione del libro di Malcolm”.¹⁹

Del resto, Putnam non è sicuramente il solo a domandarsi se, ed eventualmente in quale misura, il Wittgenstein “così come lo interpreta Malcolm” abbia a che fare con Wittgenstein, così come dovrebbe essere interpretato. Il medesimo problema se lo era posto, per esempio, Ayer il quale, dopo aver riassunto il modo in cui in *Dreaming* Malcolm interpreta e impiega il detto wittgensteiniano secondo cui “[u]n ‘processo interno’ abbisogna di criteri esterni”,²⁰ aggiunge subito di non sapere “se Wittgenstein avrebbe approvato questa interpretazione del suo dire oracolare”; in ogni caso, l’avesse o meno fatto, aggiunge subito Ayer, quel “risultato [le conclusioni a cui giunge Malcolm sulla base della sua interpretazione del detto wittgensteiniano] è del tutto e chiaramente sbagliato”.²¹ A giudicare da questo passo, anche Ayer come Putnam sembra coltivare la speranza che la sua critica riesca a colpire un bersaglio, l’oracolare filosofia di Wittgenstein, indubbiamente ben più difficile e sfuggente di quello rappresentato da Malcolm.

2. Ma chi era Norman Malcolm (1911-1990) e quali furono i suoi rapporti con Wittgenstein? Malcolm ha raccontato il suo rapporto umano e filosofico con Wittgenstein, a partire dal loro primo incontro a Cambridge nel 1938, in un testo molto letto e più volte ristampato: *Ludwig Wittgen-*

18 L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, trad. it. di R. Piovesan e M. Trincherio, Einaudi, Torino 1967; per il testo tedesco vedi Idem, *Philosophical Investigations*, The German Text with an English translation by G. E. M. Anscombe, P. M. S. Hacker and Joachim Schulte, Wiley-Blackwell, Oxford 2009⁴. Le *Philosophical Investigations* furono pubblicate postume nel 1953 a Oxford dalla casa editrice Basil Blackwell.

19 *Ivi*.

20 Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, cit., I, §580; il testo originale suona così: “Ein ‘innerer Vorgang’ bedarf äußerer Kriterien”.

21 Ayer, “Professor Malcolm on Dreams”, cit., p. 524.

stein. A Memoir.²² Qui mi limito a richiamare alcuni momenti della sua vita intellettuale. Malcolm si era recato a Cambridge da Harvard per studiare non con Wittgenstein, della cui filosofia “conosceva poco o niente”,²³ bensì con George E. Moore. Fu però l'incontro con Wittgenstein che “diventò [come lo sarebbe diventato per von Wright] l'evento decisivo nel suo sviluppo intellettuale”,²⁴ anche se tra i suoi tre maestri²⁵ Moore fu forse “quello [...] il cui carattere intellettuale era maggiormente in sintonia con il suo proprio. Sia dal punto di vista della scelta dei problemi che per lo stile di pensiero il lavoro di Norman [Malcolm] appartiene alla tradizione, oggi piuttosto fuori moda, di George Edward Moore”.²⁶ Allo scoppio della guerra in Europa Malcolm tornò negli Stati Uniti completando il suo dottorato a Harvard. All'entrata in guerra degli Stati Uniti si arruolò nella marina statunitense. Alla fine della guerra, dopo essere tornato per un anno accademico (1946-1947) a Cambridge, fu infine chiamato alla Cornell University dove insegnò per trent'anni fino al suo pensionamento; una volta in pensio-

22 N. Malcolm, *Ludwig Wittgenstein. A Memoir, with a Biographical Sketch* by G. H. von Wright and with *Wittgenstein's Letters to Malcolm*, Oxford University Press, Oxford-New York 1984² (trad. it. di B. Oddera, Bompiani, Milano 1997). “Il *Memoir* di Malcolm – ha scritto von Wright – è, secondo la mia opinione, un classico della letteratura biografica. Sono stato subito colpito da come esso fosse ‘fedele alla vita’ (*true to life*). Era un'immagine esatta del Wittgenstein che avevo conosciuto: il suo magnetico fascino spirituale, la sua inestinguibile sete di onestà e verità, ma anche la sua imprevedibilità e impazienza che poteva renderlo temibile anche per i suoi amici” (G. H. von Wright, “Norman Malcolm”, *Philosophical Investigations*, 15, 3, 1992, p. 218; questo testo, che è il discorso commemorativo tenuto il 21 novembre 1990 nella cappella del King's College di Londra si può leggere anche in N. Malcolm, *Wittgensteinian Themes. Essays, 1978-1989*, Edited by G. H. von Wright, Cornell University Press, Ithaca, NY. 1995).

23 Von Wright, “Norman Malcolm”, cit., p. 215.

24 *Ivi*.

25 I tre maestri di Malcolm furono Oets K. Bouwsma, con cui aveva studiato filosofia a Lincoln, nel Nebraska e che gli aveva fatto conoscere gli scritti di Moore, Moore e Wittgenstein (*Ivi*, p. 217).

26 *Ivi*. Come sottolinea ancora von Wright, il Moore che interessava a Malcolm non era quello dei *Principia Ethica* [Cambridge University Press, Cambridge 1903; trad. it. G. Vattimo, Bompiani, Milano 1964] o di *Ethics* [Oxford University Press, London 1912; *Etica*, trad. it. M. V. Pedraza Magrini, Franco Angeli, Milano 1982], quanto piuttosto l' “autore di saggi sui problemi fondamentali della teoria della conoscenza e di quella che oggi è chiamata filosofia della mente. Il lavoro maturo di Norman [Malcolm] cade quasi interamente in queste stesse aree della filosofia” (*Ivi*).

ne si trasferì a Londra dove continuò a insegnare e a tenere seminari al King's College²⁷ fino all'anno della sua morte.

Ho già ricordato, sulle orme di von Wright, l'importanza che Wittgenstein ha avuto per Malcolm; da Wittgenstein, come vedremo, il filosofo di Malcolm fu fortemente segnato, tanto che potremmo affermare che tutto il suo lavoro filosofico abbia in Wittgenstein il proprio ispiratore e punto di riferimento. Ciò vale ovviamente per i molti testi che, nel corso degli anni, Malcolm ha dedicato a Wittgenstein interpretandone la filosofia e difendendola da tutti quelli che, di volta in volta, considerava errori interpretativi e distorsioni. Per questo lato della sua produzione, basti ricordare la sua influente nota critica sulle *Ricerche filosofiche*,²⁸ i molti saggi su Wittgenstein compresi nelle raccolte *Knowledge and Certainty. Essays and Lectures*,²⁹ *Thought and Knowledge*,³⁰ *Wittgensteinian Themes. Essays, 1978-1989*,³¹ il volume, l'ultimo da lui pubblicato, del periodo londinese *Nothing is Hidden. Wittgenstein's Criticism of his Early Thought*³² e infine il volume incompiuto e pubblicato postumo *Wittgenstein. A Religious Point of View?*³³ Ma, come già ricordato, Malcolm non fu né si ritenne solo o semplicemente un interprete di Wittgenstein; muovendo da Wittgenstein (essenzialmente dal cosiddetto "secondo" Wittgenstein³⁴) e non rinnegan-

27 Su questo periodo si possono vedere i ricordi e le considerazioni di P. Winch, "Norman Malcolm", *Philosophical Investigations*, 15, 3, 1992, pp. 222-226; secondo Winch i saggi che Malcolm scrisse nel periodo londinese sono "tra le migliori cose da lui mai scritte" (*Ivi*, p. 225).

28 "Wittgenstein's *Philosophical Investigations*", *The Philosophical Review*, 63, 4, 1954, pp. 530-559; ristampato nel volume in *Knowledge and Certainty* (vedi nota successiva) e, tra l'altro, in *Wittgenstein and the Problem of Other Minds*, Edited by H. Morick, McGraw-Hill, New York 1967, pp. 45-81.

29 Prentice-Hall, Englewoods Cliffs, N. J. 1963.

30 Cornell University Press, Ithaca, NY. London 1977.

31 Vedi nota 21.

32 Basil Blackwell, Oxford 1986.

33 Edited with a response by P. Winch, Cornell University Press, Ithaca, NY. 1994. In questo suo ultimo testo Malcolm cerca di interpretare l'affermazione di Wittgenstein riportata dal suo amico e allievo Drury: "I am not a religious man; but I cannot help seeing every problem from a religious point of view" (M. O'C. Drury, "Some Notes on Conversations with Wittgenstein", in *Recollections of Wittgenstein*, Edited by R. Rhees, Oxford University Press, Oxford 1984, p. 79; trad. it. E. Coccia, in Ludwig Wittgenstein, *Conversazioni e ricordi*, Neri Pozza, Vicenza, 2005, p. 113: "Non sono religioso, ma non posso impedirmi di vedere ogni problema da un punto di vista religioso").

34 Come mostra chiaramente il volume *Nothing is Hidden*, cit., Malcolm è rimasto sempre fedele all'immagine tradizionale dei due Wittgenstein, il Wittgenstein del *Tractatus logico-philosophicus* e quello delle *Ricerche filosofiche*. Tra l'altro, ciò

do mai la sua lezione,³⁵ egli cercò infatti di trovare e di tracciare una propria via filosofica, una via innovativa rispetto a quella di Wittgenstein se non altro perché costretta a misurarsi con orientamenti filosofici e programmi scientifici (le scienze cognitive, la grammatica generativa di Noam Chomsky,³⁶ le varie forme di teorie naturaliste della mente, eccetera³⁷) affermatasi negli anni successivi alla morte di Wittgenstein (1951).³⁸

In particolare, nel campo della filosofia della mente che, insieme a quello epistemologico, è il campo tematico a cui si può ricondurre gran parte del suo lavoro filosofico, gli avversari di Malcolm “furono, per un verso, coloro che, dal 1960 in poi, fecero rivivere il dualismo cartesiano e, per un

gli ha permesso di usare le critiche di Wittgenstein alla sua prima opera contro molte posizioni filosofiche che a Malcolm apparivano come riprese, per lo più inconsapevoli, di questa o di quella tesi del *Tractatus*. Di questo stampo è, per esempio, la critica di Malcolm alla teoria dell'intenzionalità di John Searle che egli considera, come osserva Peter Hacker, poco più che “una ripresa superficiale della teoria dell'intenzionalità del *Tractatus*, che Wittgenstein aveva demolito negli anni 1931-33, rimpiazzando una teoria metafisica con una paziente descrizione di fatti grammaticali” (P. M. S. Hacker, “Malcolm and Searle on ‘Intentional Mental States’”, *Philosophical Investigations*, 15, 3, 1992, p. 248; qui Hacker si riferisce a N. Malcolm, “‘I believe that *p*’”, in *Searle and his Critics*, Edited by E. Lepore and R. van Gulick, Blackwell, Oxford 1991, pp. 159-167).

- 35 O, per essere più precisi, quella che, a suo parere, era stata la lezione di Wittgenstein. Sulla presunta fedeltà di Malcolm alla lezione wittgensteiniana solleva molti e ripetuti dubbi Paolo Tripodi nel suo *Dimenticare Wittgenstein. Una vicenda della filosofia analitica*, il Mulino, Bologna 2009, vedi, tra le altre, pp. 146, 166, 216, 219, 436. Per esempio, nel primo dei luoghi citati, Tripodi suggerisce che non era tanto Wittgenstein quanto piuttosto un wittgensteiniano come Malcolm a esemplificare quel tipo di “filosofia linguistica conservatrice e antiscientifica” che non poteva non suscitare sospetti e ripulse nell’ambiente filosofico americano segnato dalla ripresa critica da parte di Quine della lezione di Carnap.
- 36 Vedi, per esempio, *Wittgenstein. A Religious Point of View?*, cit., in particolare pp. 48-57. Anche qui riconosciamo la tipica mossa malcolmiana richiamata nella nota 32: “Una singolare caratteristica delle concezioni di Chomsky sul linguaggio è che esse hanno una forte somiglianza con le concezioni del *Tractatus* [...]; e una seconda singolare caratteristica è che sembrano ignorare totalmente la critica devastante di quelle concezioni nelle *Ricerche filosofiche*” (p. 48).
- 37 Vedi, al riguardo, molti dei saggi raccolti nei volumi citati alle note 27, 28 e 29 e il volume *Problems of Mind. Descartes to Wittgenstein*, Harper & Row, New York 1971; trad. it. R. Albertini Calabi, *Mente, corpo e materialismo. Da Descartes a Wittgenstein*, ISEDI, Milano 1973.
- 38 Malcolm, ha osservato von Wright con riferimento ai suoi contributi di filosofia della mente, “si basò su e difese concezioni di Wittgenstein. Ma il campo di battaglia in quanto tale fu essenzialmente post-wittgensteiniano” (von Wright, “Norman Malcolm”, cit., p. 220).

altro, un verso ben presto diventato quello principale, i difensori di una varietà di teorie materialiste della mente”.³⁹ Come ricorda sempre von Wright, Malcolm era consapevole che, considerati questi suoi obiettivi polemici, “egli stava combattendo contro una corrente dominante (*a mainstream*) del pensiero contemporaneo; una corrente imbevuta dello spirito scientifico del tempo”.⁴⁰ Ovviamente, con questo non si è ancora data alcuna valutazione, né in positivo né in negativo, di Malcolm e del suo lavoro filosofico: l’estraneità, così come l’adesione, al *mainstream* filosofico non è, filosoficamente parlando, né un merito né un demerito, anche se la prima può essere (psicologicamente) frustrante e la seconda (psicologicamente) consolante. Da parte sua Malcolm, testimonia von Wright, non si lasciò per nulla deprimere da questo fatto, ossia dalla sua, per così dire, inattualità.⁴¹ “La cosa sarebbe stata contraria al modo in cui egli affrontava solitamente le sfide. Ciò stimolò piuttosto i suoi spiriti combattivi e lo spinse a fare nuovi sforzi in difesa di quello che considerava un pensiero chiaro e rigoroso (*clear and sound thinking*)”.⁴²

3. *Dreaming* sembra confermare quanto appena detto su Malcolm e sulla sua tendenza a combattere “a faccia aperta” contro il *mainstream* del pensiero contemporaneo. Questa è sicuramente l’opinione di Putnam e di non pochi di coloro che nel corso degli anni hanno recensito o discusso *Dreaming*. Come ha osservato Dennett, una delle conclusioni di *Dreaming*, “[l]a più scandalosa”, è “che la ricerca [a lui] contemporanea sul sogno condotta da psicologi e da altri scienziati era concettualmente confusa, fuorviante, e, in ultima istanza, semplicemente *irrelevante* rispetto al [problema del] sognare”. Si tratta di una conclusione che ha colpito molti “come bizzarra e non pertinente” e che, in ogni caso, ha ben poco condizio-

39 *Ivi*.

40 *Ivi*, p 221.

41 Può essere interessante notare come diversi filosofi (Nietzsche e Heidegger, per esempio) abbiano considerato l’inattualità un tratto distintivo (e positivo) della propria filosofia e, probabilmente, della filosofia in quanto tale o, quantomeno, della filosofia in quanto appartiene a un’età segnata dal predominio della scienza. Del resto, lo stesso Wittgenstein aveva dichiarato (nel 1930) che lo spirito in cui scriveva era “differente da quello della dominante civiltà (*Zivilisation*) europea e americana” e che, di conseguenza, ciò che scriveva non poteva essere compreso o apprezzato dal tipico scienziato occidentale: “Così io sto davvero scrivendo per amici dispersi negli angoli del mondo” (L. Wittgenstein, *Culture and Value*, Edited by G. H. von Wright (with H. Nyman), Revised Edition by A. Pichler, Blackwell, Oxford 1998, pp. 8-9).

42 *Ivi*.

nato il lavoro scientifico sul sogno, il quale “prosegue ancora oggi rapidamente e con un grado di successo che sembra farsi beffe della concezione di Malcolm”.⁴³ Ancora più esplicito è il giudizio formulato di recente da John Sutton secondo il quale “la sorprendente concezione”⁴⁴ sostenuta da Malcolm in *Dreaming* “sembra andar allo stesso tempo contro l'evidenza soggettiva, concettuale e scientifica [sul sognare]”.⁴⁵

Per soppesare questo genere di valutazioni è però necessario rispondere, per quanto brevemente e senza alcuna pretesa di completezza, alle seguenti domande: che tipo di libro è *Dreaming*, che cosa vi si sostiene e contro chi lo si sostiene. Per quanto riguarda il primo punto la risposta è, come già sappiamo, facile. *Dreaming* è (o, almeno, vuole essere) un libro wittgensteiniano. E questo non solo perché si ispira, per il tema e le domande che si pone, ad alcune famose annotazioni di Wittgenstein sul sogno e sul sognare,⁴⁶ ma soprattutto perché la ricerca che vi si conduce intende essere una ricerca filosofica, nel senso wittgensteiniano del termine, ossia una ricerca concettuale, una ricerca sui concetti e non sui fatti,⁴⁷ nella quale si

43 Dennett, “Are Dreams Experiences?”, cit., pp. 151-152.

44 Il riferimento è alla concezione secondo cui “i sogni [non] sono esperienze che abbiamo durante il sonno” (J. Sutton, J., “Dreaming”, in *Routledge Companion to the Philosophy of Psychology*, Edited by P. Calvo and J. Symons, Routledge, London 2009, p. 525.

45 *Ivi*. Sutton arriva a suggerire, sulle orme di C. Dreisbach, “Dreams in the History of Philosophy”, *Dreaming*, 11, 2000, p. 37, che il volume di Malcolm “abbia avuto in generale un effetto ‘scoraggiante’ sul campo [degli studi sul sogno]”, anche se riconosce che, in reazione ad esso, sono stati prodotti “alcuni dei migliori lavori filosofici sui sogni” (*Ivi*). Tra questi lavori Sutton annovera, oltre ai saggi di Putnam (vedi nota 12) e di Dennett (vedi nota 11), i seguenti saggi e volumi: A. Revonsuo, “Consciousness, Dreams and Virtual Realities”, *Philosophical Psychology*, 8, 1995, pp. 35-88; Idem, *Inner Presence. Consciousness as a Biological Phenomenon*, MIT Press. Cambridge, MA. 2005; J. M. Windt and T. Metzinger, “The Philosophy of Dreaming and Self-Consciousness: What Happens to the Experiential Subject During the Dream State?”, in *The New Science of Dreaming*, vol. 3: *Cultural and Theoretical Perspectives*, Edited by D. Barrett and P. McNamara, Praeger-Greenwood, Westport CT. 2007, pp. 193-247.

46 Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, cit., Parte II, vii, 243 e xi, p. 291 (vedi *infra*, Capitolo dodici); di sogni e del sognare si parla anche in II, xi, p. 273 e in Parte I, § 160 e § 448.

47 “Ricerche filosofiche: ricerche concettuali. L'essenziale della metafisica: non le è chiara la differenza fra ricerche concettuali e ricerche riguardo ai fatti. La questione metafisica è in apparenza sempre una questione fattuale, benché il problema sia di natura concettuale” (L. Wittgenstein, *Osservazioni sulla filosofia della psicologia*, trad. it. R. De Monticelli, Adelphi, Milano 1990, I, §949; edizione originale: *Remarks on the Philosophy of Psychology*, Edited by G. E. M. Anscombe, G. H.

cerca sempre di distinguere con la dovuta cura tra criteri e sintomi, ragioni e cause, enunciati grammaticali ed enunciati empirici. Da questo punto di vista, *Dreaming* si prestava a (e in effetti ha subito) almeno due generi di attacchi critici: (a) gli attacchi provenienti da chi, come Putnam,⁴⁸ rigettava l'idea stessa di ricerca concettuale, le sue varie distinzioni, in particolare quella tra criterio e sintomo, e la netta separazione tra filosofia e scienza che sembrava implicare; (b) le critiche mosse da chi,⁴⁹ senza contestare l'impianto filosofico di Malcolm, rilevava nella ricerca concettuale di *Dreaming* limiti e deficienze di vario genere. Secondo questa seconda prospettiva, insomma, ciò che doveva essere messo in discussione non era tanto l'idea che la filosofia fosse (o, almeno, fosse anche) ricerca concettuale quanto piuttosto il modo in cui Malcolm l'aveva esercitata. “[G]li errori di Malcolm non erano imputabili, come suggeriva Putnam alla pratica wittgensteiniana dell'analisi grammaticale [concettuale]: Malcolm aveva semplicemente analizzato male i concetti”.⁵⁰ Alle critiche del tipo (b) si può collegare un diverso tipo di critiche, ossia (c) le critiche di chi ritiene che il Wittgenstein a cui Malcolm si appella in *Dreaming* e altrove sia un Wittgenstein, in maniera più o meno radicale, distorto o frainteso.⁵¹ A dir il vero, talvolta questa reazione è **stata poco più di un modo per rinviare il confronto con le asperità della filosofia di Wittgenstein e con la sua temibile autorità**; altre volte, l'obiettivo, diverso e più ambizioso, è **stato quello di sottrarre Wittgenstein alla storia e agli effetti della sua ricezione, distinguendo, sempre a svantaggio dei secondi, Wittgenstein dai suoi allievi e interpreti**. Tipica è, da questo punto di vista, la recente tendenza dei cosiddetti “nuovi wittgensteiniani” a considerare l'approccio a Wittgenstein dei “vecchi wittgensteiniani come “totalmente fuorviante”⁵².

von Wright, Basil Blackwell, Oxford 1980). Nel 1959, anno di pubblicazione di *Dreaming*, questo testo non era ancora stato pubblicato; qui lo cito solo perché esprime bene e in sintesi l'atteggiamento di Wittgenstein.

48 Vedi nota 13.

49 Vedi, per esempio, S. Schroeder, “The Concept of Dreaming: On Three Theses by Malcolm”, *Philosophical Investigations*, 20, 1, 1997, pp. 15-38; per una discussione critica di questo saggio vedi O. Hanfling, “The Reality of Dreams”, *Philosophical Investigations*, 21, 4, 1998, pp. 338-344.

50 Tripodi, *Dimenticare Wittgenstein*, cit., p. 219.

51 Come abbiamo visto, il sospetto affiora sia in Putnam che in Ayer; nel suo *Dimenticare Wittgenstein*, cit., Tripodi sembra talvolta oscillare tra un tipo di critica (Malcolm ha applicato male il metodo di Wittgenstein) e un altro tipo (il metodo di Malcolm non è quello di Wittgenstein).

52 *Ivi*, p. 39. L'espressione “nuovi wittgensteiniani” rinvia al titolo di una raccolta di saggi *The New Wittgenstein*, Edited by A. Crary and R. Read, Routledge, London/

Alla seconda e alla terza delle nostre domande (“Che cosa vi si sostiene e contro chi o che cosa lo si sostiene) dobbiamo dare una risposta un po’ più estesa. La prima cosa da sottolineare è che l’obiettivo critico-polemico esplicito di *Dreaming* è quella che, a parere di Malcolm, è l’opinione comune o generalmente accettata (*the received opinion*) tra filosofi e psicologi;⁵³ secondo, questa opinione, condivisa da Aristotele, Descartes, Kant, Moore, Russell, Freud e a tanti altri,⁵⁴ i sogni sono “l’attività della mente durante il sonno”⁵⁵ e sono perciò fatti di “di pensieri, sentimenti e impressioni che si hanno da addormentati”.⁵⁶ In ogni caso è questa l’opinione che sta all’origine di quello che si può a ragione considerare uno dei più classici argomenti dello scetticismo filosofico: l’argomento del sogno.⁵⁷ È per questo che la critica alla *received opinion* assume il carattere di un attacco allo scetticismo. Da questo punto di vista, *Dreaming* può essere considerato una ripresa e uno sviluppo di un saggio che Malcolm aveva pubblicato cinque anni prima: *Dreaming and Skepticism*,⁵⁸ nel quale aveva discusso e rigettato l’asserzione cartesiana, che fa da premessa al suo argomento del sogno, secondo cui siamo spesso ingannati dai nostri sogni. Per esempio, ci racconta Descartes in alcuni famosissimi passi della *Prima meditazione*,⁵⁹ ora “io son qui, seduto accanto al fuoco, vestito di una veste

New York 2000 in cui viene proposta una nuova interpretazione di Wittgenstein in antitesi e polemica con quella che viene chiamata l’“interpretazione standard”; tra i maggiori esponenti di questa nuova linea interpretativa vi sono Cora Diamond e, sulle sue orme, James Conant. Malcolm è sicuramente annoverato dai “nuovi” tra i “vecchi wittgensteiniani”, come dimostrano, tra l’altro, i riferimenti critici a Malcolm contenuti nel saggio di Alice Crary (“Wittgenstein and Political Thought”, in *The New Wittgenstein*, cit.) nel quale la fedeltà di Malcolm allo spirito di Wittgenstein è dichiarata “presunta” o “pretesa” (nota 6, p. 142 con un esplicito richiamo a *Dreaming*).

- 53 *Dreaming*, cit., p. 4 (p. 33; d’ora in poi tra parentesi la pagina della presente traduzione).
- 54 *Ivi*, cit., pp. 2-4 (pp. 32-33).
- 55 *Ivi*, p. 4 (p. 33). I sogni sono “l’attività mentale durante il sonno” è una citazione che Malcolm trae da J. A. Hadfield, *Dreams and Nightmares*, Penguin Books (Penguin), Harmondsworth, Middlesex 1954, p. 17.
- 56 *Dreaming*, p. 1 (p. 31).
- 57 Barry Stroud, per esempio, insiste “sulla forza e sul fascino” e sulla “quasi schiacciante persuasività” dell’argomento, quantomeno nella versione che ne dà Descartes (B. Stroud, *The Significance of Philosophical Scepticism*, Clarendon Press, Oxford 1984, p. 14).
- 58 N. Malcolm, “Dreaming and Skepticism”, *The Philosophical Review*, 65, 1, 1956, pp. 14-37.
- 59 R. Descartes, *Meditazioni metafisiche sulla filosofia prima*, in Idem, *Discorso sul metodo. Meditazioni metafisiche con le Obiezioni e risposte*, trad. it. A. Tilgher ri-

da camera, con questa carta fra le mani; e altre cose di questa natura”. Come potrei negare tutto questo o anche solo dubitarne a meno di non considerarmi insensato e pazzo? Eppure, continua Descartes, “[d]evo qui considerare che sono uomo e che, per conseguenza, ho l’abitudine di dormire” e, mentre dormo, di sognare e di “rappresentarmi nei sogni le stesse cose, e delle volte delle meno verosimili ancora, che quegli insensati quando vegliano”.⁶⁰ Per esempio, tante volte “mi è accaduto di sognare, la notte, che ero in questo luogo, che ero vestito, che ero presso il fuoco, benché stessi spogliato dentro il mio letto”. Ma come posso allora escludere che anche ora non stia dormendo e, nel sonno, sognando di essere qui presso il fuoco con una veste da camera, eccetera, eccetera? Perché in questo caso non sarei ingannato se tante altre volte sono stato ingannato? Vi è forse qualche modo di distinguere con certezza il sogno dalla veglia? Se indugio su questo pensiero, conclude provvisoriamente Descartes, “vedo così manifestamente che non vi sono indizi concludenti, né segni abbastanza certi per cui sia possibile distinguere nettamente la veglia dal sonno, che ne sono tutto stupito; e il mio stupore è tale da esser quasi capace di persuadermi che io dormo”.⁶¹

Come è noto, il problema se si possa distinguere il sogno dalla veglia ha svolto un ruolo centrale nella filosofia,⁶² dal *Teeteto*⁶³ di Platone, attraverso Descartes, sino ai nostri giorni. Ovviamente vi è stato chi ha ritenuto che il sogno si potesse distinguere, sulla base di qualche segno e indizio, dalla vita desta⁶⁴ così come vi è stato chi ha sostenuto che la prova che non si sta sognando non possa mai essere data. Questa è, per esempio, la convinzione di Moore il quale, alla fine del suo famoso saggio *La prova dell’esistenza del mondo esterno*, si domanda se le premesse della sua prova (“Qui c’è

vista da F. Adorno, Laterza, Roma-Bari 1975, I, pp. 55-137.

60 *Ivi*, p. 72. Per esempio, gli insensati e i pazzi “affermano continuamente di essere re anche se son poverissimi, di essere vestiti di d’oro e di porpora anche se sono ignudi” e si immaginano “di essere brocche o di avere un corpo di vetro” (*Ivi*).

61 *Ivi*, pp. 72-73.

62 “[I]l più durevole problema nella filosofia dei sogni è come distinguere i sogni dalla vita desta” (Dreisbach, “Dreams in the History of Philosophy”, cit. p. 32).

63 Platone, *Teeteto*, 157E-158D (trad. it. C. Mazzarelli, in Platone, *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Rusconi, Milano 1991); vedi, in particolare, 158B-C: “SOCRATE - Quella che io penso che tu abbia sentito spesso: c’è chi chiede quale prova dimostrativa si abbia per rispondere a chi ora ci chiedesse se, per esempio, in questo momento stiamo dormendo e se tutto quello che stiamo pensando ce lo sogniamo, oppure se siamo svegli e discorriamo fra di noi in stato di veglia”.

64 Tra coloro che hanno ritenuto che vi fosse modo di distinguere il sogno dalla veglia Dreisbach (vedi nota 48) cita Hobbes, Berkeley e Leibniz.

una mano e qui un'altra mano") possano a loro volta essere provate. La risposta è che non vi è modo di provarle. Infatti, "[p]er dare una simile prova, dovrei dimostrare per prima cosa, come Descartes mise giustamente in rilievo, che non sto sognando. Ma come posso dimostrare che non sto sognando? Io ho bensì, senza dubbio, delle ragioni conclusive per affermare che non sto sognando: ho conclusiva evidenza di essere desto; ma questo non vuol dire affatto che sia in grado di darne una dimostrazione. Non saprei dirvi, infatti, che cosa sia questa mia evidenza; eppure, avrei bisogno di chiarire almeno questo, per potervi dare una dimostrazione".⁶⁵

Da parte sua, Malcolm vuole sbarazzarsi, per così dire, dell'intera e lunga disputa sostenendo che essa si basa sul presupposto errato (il presupposto costitutivo della *received opinion*) secondo cui i sogni sarebbero "una forma di attività mentale e anche un'esperienza cosciente".⁶⁶ Per mostrare che si tratta di un presupposto errato, Malcolm indaga, nei diciotto brevi capitoli di *Dreaming*, i concetti di sonno, di sonno profondo (*sound sleep*), di sogno, di sogno raccontato, di sogno ricordato, eccetera, mettendone in evidenza caratteri, criteri di applicazione e nessi. Ma come si indagano i concetti? Per Malcolm, come per Wittgenstein, un'indagine concettuale è un'indagine grammaticale; indagare il concetto di sogno equivale insomma a rendere manifesta la grammatica della parola "sogno": i modi del suo impiego, le regole del suo uso, come è stata incorporata nel nostro linguaggio, come si apprende e si insegna e come se ne spiega il significato, eccetera. Ma perché si indagano i concetti o i significati e come questa indagine, grammaticale o concettuale, si rapporta alle indagini della scienza, ai suoi metodi e teorie?

In *Dreaming* non si dà una risposta diretta a quest'ultimo genere di domande anche se, come già sappiamo, l'impressione che molti ne hanno ricavato è che la filosofia che vi si esercita sia una filosofia nella sostanza "conservatrice" e "antiscientifica";⁶⁷ dunque una filosofia che, come è stato suggerito, appartenerrebbe decisamente alla destra wittgensteiniana.⁶⁸ Cer-

65 G. E. Moore, "La prova dell'esistenza del mondo esterno", in Idem, *Saggi filosofici*, trad. it. M. A. Bonfantini, Lampugnani Nigri, Milano 1970, p. 158 ("Proof of an External World", in *Philosophical Papers*, George Allen & Unwin, London 1959, p. 149).

66 *Dreaming*, cit., p. 1, (p. 31).

67 Tripodi, *Dimenticare Wittgenstein*, cit., p. 146. Conservatrice perché preoccupata di salvaguardare concetti e usi linguistici ordinari; antiscientifica perché considerata filosoficamente irrilevanti sia i metodi che i risultati scientifici.

68 La distinzione tra una destra e una sinistra wittgensteiniana si trova in Cray, *Wittgenstein and the Political Thought*, cit., p. 119.

to, filosoficamente parlando, un'accusa del genere non equivale a una confutazione, soprattutto una volta che si riconosca, come credo che si debba, (a) che l'obiettivo di Malcolm (e del suo maestro Wittgenstein) non è tanto la scienza in quanto tale quanto piuttosto quello che potremmo chiamare il suo "uso filosofico";⁶⁹ (b) che un'indagine concettuale può sì essere condotta con un intento e secondo uno spirito conservatore, ma che non è per nulla necessario che sia così. In fondo, è stato lo stesso Wittgenstein a riconoscere, in un passaggio troppo poco citato, che da una indagine concettuale può sortire un nuovo ordinamento dei concetti e che questo "nuovo ordinamento *potrebbe* anche imprimere una nuova direzione alla ricerca scientifica".⁷⁰ Ovviamente, con queste precisazioni non si è ancora risposto alle domande più importanti: se davvero le questioni filosofiche siano "in un qualche senso [in quale senso?] questioni concettuali" e se, di conseguenza, i metodi della filosofia siano di principio differenti da quelli della scienza, di una differenza che non si riduce a "una mera differenza tra applicazioni distinte della stessa sottostante metodologia".⁷¹ Dalla risposta che si dà a domande come queste dipende il posto che la filosofia di Malcolm (e di altri che appartengono alla stessa tradizione) può ancora occupare nella filosofia contemporanea. Che si sia deciso di tradurre il suo *Dreaming* sta quantomeno a significare che la risposta a tali domande non è per nulla scontata.⁷²

4. Come il lettore verificherà subito, l'indagine di Malcolm si presenta come un'indagine concettuale condotta impiegando alcune distinzioni, in particolare o principalmente la distinzione tra criterio e sintomo,⁷³ eredita-

69 In altri termini, ciò che eventualmente si critica non è la scienza, ma il naturalismo (filosofico).

70 Wittgenstein, *Osservazioni sulla filosofia della psicologia*, cit., I, §950.

71 T. Williamson, *The Philosophy of Philosophy*, Blackwell, Oxford 2007, p.2.

72 Per alcune considerazioni sull'argomento, in discussione con il libro di Williamson (vedi nota precedente), rinvio al mio "Concetti, intuizioni e contro esempi" (in corso di pubblicazione).

73 Sulla nozione di criterio in Wittgenstein e sulla distinzione tra criterio e sintomo la letteratura è vastissima. Alcune indicazioni e riferimenti si possono trovare nella voce "*criteria*" di H.-G. Glock, *A Wittgenstein Dictionary*, Blackwell, Oxford, 1996, pp. 93-97. In generale, possiamo dire che il criterio di A (per esempio, il criterio del dolore) è ciò (nel nostro esempio, certi comportamenti) in base a cui determiniamo se qualcosa è A (se qualcosa è dolore) o se c'è del dolore (per esempio, se un enunciato come "Antonio prova dolore" è vero); la relazione tra il criterio e ciò di cui è criterio non è una relazione empirica, bensì, nella terminolo-

te da Wittgenstein. Per esempio, nel sesto capitolo, Malcolm si domanda quali siano “i criteri del sonno”, ossia quali siano i criteri che ci guidano ordinariamente nello stabilire che qualcuno è addormentato: Quando diciamo di qualcuno che è addormentato? Quando lo escludiamo? E quando ne dubitiamo? I criteri che Malcolm individua sono di due tipi: il criterio del comportamento⁷⁴ e quello della testimonianza.⁷⁵ Quest’ultimo vale, in aggiunta al primo, per gli adulti e i bambini più grandi, mentre per gli animali e i bambini piccoli vige solo il primo criterio. Da queste considerazioni Malcolm trae subito due conseguenze. La prima è che il concetto di sonno non è, nei due casi, il caso degli animali e dei bambini piccoli e quello degli adulti e dei bambini più grandi, “esattamente lo stesso”,⁷⁶ la seconda è che tra i criteri ordinari del sonno non vi sono criteri di tipo fisiologico: “Il nostro impiego ordinario della parola ‘addormentato’ non è guidato da alcuna considerazione su ciò che sta succedendo nel cranio di qualcuno, nella sua colonna vertebrale o in altre parti interne”.⁷⁷ Ciò non vuol dire che quello che succede nel cranio mentre si dorme sia da ogni punto di vista irrilevante, tutt’altro; ciò che a Malcolm preme piuttosto ribadire è che, se non compare tra i criteri del sonno, non contribuisce a costituirne il concetto. Certo, niente esclude che i nostri attuali criteri vengano rimpiazzati (o

gia di Wittgenstein, grammaticale. Occorre inoltre ricordare che la relazione tra un criterio e ciò di cui è criterio può essere, in certe circostanze, annullata; che un dato comportamento sia il criterio del dolore non esclude infatti che talora qualcuno possa simulare il dolore magari perché vuole ingannarci o perché sta recitando la parte del sofferente a teatro. Per quanto riguarda invece il sintomo e la distinzione tra sintomo e criterio si veda quanto scrive Cesare Cozzo: un sintomo, per esempio un sintomo di dolore, “è un fenomeno empiricamente [non grammaticalmente] associato al comportamento di dolore – per esempio un certo mutamento del battito cardiaco, della pressione sanguigna, dell’attività di certi neuroni ecc. – ma non è costitutivo del significato della parola ‘dolore’. Stabilire la presenza di un sintomo dà sostegno induttivo all’enunciato correlato con quel sintomo [per esempio, “Antonio prova dolore”]. Ma per sapere che il sintomo dà sostegno all’enunciato si deve essere a conoscenza di una regolarità empirica, che può essere scoperta solo attraverso un’indagine empirica, la quale a sua volta presuppone che l’enunciato venga compreso. Quindi la conoscenza di tale regolarità non può essere necessaria per conoscere il significato dell’enunciato” (C. Cozzo, “Criteri ed enunciati psicologici”, in *Wittgenstein e il Novecento. Tra filosofia e psicologia*, a cura di R. Egidi, Donzelli, Roma, 1996, p. 73).

74 Secondo questo criterio qualcuno è addormentato se è disteso, inerte e non reattivo (*Dreaming*, cit., p. 23, (pp. 49-50).

75 Secondo questo secondo criterio qualcuno era addormentato se ora appare assonnato e incapace di fare un resoconto di quanto era accaduto intorno a lui (*Ivi*).

76 *Ivi*.

77 *Ivi*, p. 22 (p. 49).

quantomeno integrati) da criteri fisiologici; se ciò avvenisse il nostro concetto di sonno (o il significato della parola “sonno”) non sarebbe però più lo stesso. Avremmo un nuovo concetto di sonno tanto che ci troveremmo ad applicare la parola “sonno” a fenomeni per i quali normalmente non la impieghiamo. Ciò che va in ogni caso combattuta, secondo Malcolm, è la tentazione di pensare che un concetto che tragga i suoi criteri dalla fisiologia sia, per così dire, più aderente alla realtà del nostro concetto ordinario: è solo un nuovo concetto.

Il modo strettissimo in cui Malcolm lega concetti e criteri si presta a molte osservazioni critiche. Per esempio, sembra problematico sostenere che in “A è addormentato”, dove A è un neonato, e in “B è addormentato”, dove B è un adulto, il significato di “addormentato” non sia esattamente lo stesso. Che la testimonianza non sia, nel caso dei neonati, un criterio del sonno, verrebbe da dire, ha a che fare più con il nostro concetto di neonato che non con il nostro concetto di sonno. Altrettanto problematico sembra sostenere che il sonnambulo, il soggetto in trance ipnotica e quello che ha un incubo violento⁷⁸ non stanno dormendo “nell’uso primario o di base della parola ‘addormentato’”,⁷⁹ soprattutto se, come nel caso dell’incubo, ciò comporta che si tratti come concettualmente rilevante la differenza tra un incubo accompagnato da grida e gemiti e un incubo senza tali manifestazioni.⁸⁰

Ma quand’è che si è addormentati “nell’uso primario o di base della parola ‘addormentato’”? Malcolm risponde che lo si è quando si è addormentati profondamente o addormentati sodo (*sound asleep*), ma precisa subito, a scanso di equivoci, che “[e]ssere addormentato sodo [...] non significa fare l’esperienza di un tipo speciale o di un grado superlativo di sonno. Significa semplicemente essere addormentato, senza qualificazione”. Insomma, affermare di qualcuno che è addormentato sodo equivale a riconoscerne che i criteri del sonno (“inerzia, mancanza di reattività e così via”) sono completamente soddisfatti; ossia, “in breve, che il soggetto è un perfetto esempio di persona addormentata”.⁸¹ Che la nozione di *sound sleep* svolga un ruolo essenziale in *Dreaming* è fuor di dubbio; essa guida la strategia antiscettica perseguita da Malcolm e gli offre, come mostra chiaramente il capitolo nono, i suoi principali argomenti, tanto che viene talora da doman-

78 Ovviamente, i tre casi sono diversi anche se Malcolm li tratta tutti e tre insieme sotto il titolo di “fenomeni che assomigliano al sonno”.

79 *Ivi*, pp. 27-28 (pp. 53-54).

80 *Ivi*.

81 *Ivi*, p. 31 (p. 56).

darsi se essa non sia, per così dire, costruita e strenuamente difesa proprio in vista della sua funzione antiscettica.⁸²

Sviluppiamo un po' questo punto. Nel capitolo nono appena citato, Malcolm, generalizzando l'argomento del capitolo secondo,⁸³ afferma, contro la *receveid opinion*, che "è insensato (*nonsensical*) supporre che un individuo, mentre è addormentato, possa formare *un qualsiasi* giudizio"⁸⁴ e questo sulla base sia del criterio del comportamento che di quello della testimonianza.⁸⁵ Immaginiamo, per esempio, che qualcuno, una volta desto, affermi di aver formato un determinato giudizio proprio mentre fuori tuonava e che chi lo stava osservando al momento del tuono avesse pensato che egli dormiva. Ebbene, nemmeno in un caso come questo si potrebbe concludere che costui ha formato un giudizio da addormentato. Infatti, "[l]a sua testimonianza implica che egli ha sentito il tuono, e la conclusione da trarre è che non era totalmente addormentato quando ha tuonato, non che ha formato un giudizio mentre era totalmente addormentato".⁸⁶ Ciò che si è dimostrato per il giudicare può essere applicato, secondo Malcolm, "a un numero indefinito di tipologie di atti mentali, di stati e di occorrenze psicologiche": il pensare, il ragionare, il percepire, l'immaginare, il domandare, la paura, l'ansia, la gioia, le illusioni, le visualizzazioni.⁸⁷ Ne consegue che se, per esempio, qualcuno prova gioia o è in ansia, oppure pensa o giudica, allora, proprio per questo, ossia perché prova gioia, è in ansia, pensa o giudica, non può essere completamente addormentato. È questo il modo in cui Malcolm ritiene di aver disinnescato l'argomento scettico del sogno: che senso può avere domandarsi se possiamo distinguere tra il giudizio formato nel sonno e quello formato da desti se nel sonno non formiamo alcun giudizio? Ma per liberarsi in questa maniera dell'argomento del sogno occorre che si assuma, con un eccesso di perentorietà, che ogni reattività a ciò che ci circonda è un segno che non siamo davvero addormentati.

Questo per quanto riguarda i criteri del sonno. Ma qual è il criterio in base al quale stabiliamo che qualcuno ha sognato? La risposta di Malcolm

82 Vedi, al riguardo Tripodi, *Dimenticare Wittgenstein*, cit., pp. 218-219.

83 La conclusione del capitolo secondo è così riassunta all'inizio del capitolo nono: "In quanto enunciato all'indicativo, 'io sono addormentato' è senza senso (*without sense*) e lo è necessariamente" (*Dreaming*, cit., p. 35 (p. 59)).

84 *Ivi.*, p. 36 (p. 60).

85 *Ivi.*, p. 37 (pp. 60-61).

86 *Ivi.*, p. 38 (p. 61).

87 *Ivi.*, p. 45 (p. 67); nella stessa pagina Malcolm ribadisce che pensare nel sonno, ragionare nel sonno, eccetera, "sono tutte nozioni inintelligibili".

rappresenta forse il lato più controverso di *Dreaming*. Essa consta di due parti. Innanzitutto Malcolm ci introduce a quello che ritiene “il senso di base” (*basic sense*) della parola “sogno”. Secondo questo senso (a) “una persona non può sognare a meno che non sia addormentata”. Quel “non può” ha qui, per dirla con Wittgenstein, un valore grammaticale e non empirico. Chi dica “Subito dopo che mi ero svegliato ho fatto un curioso sogno” non dice qualcosa di falso, ma di insensato, come chi dicesse: “Appena sposato ho fatto l’addio al celibato”; secondo questo senso, poi, (b) “[i]l criterio dell’aver fatto un sogno [...] è che dopo il risveglio chi ha sognato racconta un sogno”.⁸⁸ Non vi è altro criterio, differente dal mio racconto, dell’aver fatto un sogno. Ne consegue che è insensato domandare a chi ci racconta il suo sogno se abbia davvero sognato o se non gli sembri solamente di averlo fatto. Su questo si può concordare. Malcolm, tuttavia, sembra spingerci oltre sostenendo che, se al risveglio non ho nulla da raccontare, ebbene, secondo il nostro criterio, non ho sognato. Questo è più difficile da accettare. Non abbiamo forse talvolta l’impressione di aver sognato, anche se non sappiamo dire che cosa abbiamo sognato? A chi al risveglio ci domanda se abbiamo sognato non rispondiamo talvolta, senza alcun sospetto di star cadendo nel nonsense, che non lo sappiamo? In realtà, ciò che Malcolm vuole evitare è che si possa dire di qualcuno che ha sognato anche se costui non ci racconta alcun sogno. Eppure, non ci succede spesso di riconoscere di aver sognato, anche se non abbiamo alcun sogno da raccontare, se qualcuno che ci ha osservato mentre dormivamo ci dice cose come queste: “Devi aver sognato; mentre dormivi ti muovevi e parlavi con tono concitato?”⁸⁹ Se Malcolm rigetta queste ovvie considerazioni è perché teme che esse siano una sorta di cavallo di troia mediante cui lo studio fisiologico dei sogni sostituisca, rivendicando l’oggettività del suo metodo,⁹⁰ la filosofia e la sua indagine concettuale. Ma il timore dell’oggettività della scienza non è sempre, e certo non lo è in questo caso, un buon consigliere per la filosofia.

88 *Ivi*, p. 49 (p. 71).

89 Certo, Malcolm replicherebbe a tutto ciò che le sue considerazioni sul criterio del sogno valgono solo nel caso del sonno profondo; ma, come abbiamo già constatato, questa mossa non è, a sua volta, priva di problemi.

90 È interessante notare che il saggio di Dement e Kleitman che Malcolm critica in *Dreaming* (capitolo tredicesimo) porta come sottotitolo: “un metodo oggettivo per lo studio del sognare” (W. Dement, N. Kleitman, “The Relation of Eye Movements During Sleep to Dream Activity: an Objective Method for the Study of Dreaming”, *Journal of Experimental Psychology*, 53, 1957, pp. 339-346).

In *Dreaming* Malcolm offre una spiegazione della ragione che gli fa ritenere che il racconto di un sogno sia l'unico criterio dell'aver sognato e indica le conseguenze filosoficamente più rilevanti di questo criterio. Qui mi limiterò ad alcune considerazioni. Per quanto riguarda il primo punto, Malcolm, seguendo Wittgenstein, rigetta innanzitutto una potente e pervasiva immagine: che il sognare sia un processo interno di cui acquisiamo il concetto "prestando attenzione" al processo che avviene al nostro proprio interno. Secondo Malcolm, questa immagine è una trappola, ma una trappola che, almeno per quanto riguarda la sua prima parte (l'idea del processo interno), cattura sia la filosofia che la fisiologia. È contro questa immagine che Malcolm osserva "che il concetto di sognare non è tratto dal sognare ma dalle descrizioni dei sogni, cioè dal fenomeno ben noto che chiamiamo 'raccontare un sogno'".⁹¹ In ogni caso è così, ossia in queste circostanze, che, da bambini abbiamo acquisito e ci è stato trasmesso il concetto di sognare.⁹²

Per quanto riguarda le conseguenze, ve n'è una, in particolare, che è stata oggetto delle critiche più insistite e virulenti. Essa può essere così formulata: sulla base del nostro concetto ordinario di sogno, il concetto per il quale il racconto del sognatore vale come solo e unico criterio del suo aver sognato, è insensato sia voler stabilire quando (per esempio, in quale determinato momento della notte) il sogno è avvenuto sia quale sia stata la sua durata. Tutto ciò che possiamo dire è che il sogno è avvenuto nel sonno, ma questa è un'osservazione grammaticale: se non avvenisse nel sonno non sarebbe un sogno. In altre parole, "Ho sognato da sveglio" o è una metafora o è un nonsenso. L'implicazione è subito evidente: se il sogno non ha una durata ogni tentativo, come quello intrapreso da Dement e Kleitman⁹³ di misurarne la durata basandosi sulla durata del sonno REM (*rapid eye movement*: la fase caratterizzata da movimenti oculari rapidi) è, a dir poco, confuso. Supponiamo, per esempio, che il sogno di A risultasse "lungo", se misurato secondo la durata della fase REM, e "corto", se valutato sulla base dell'impressione di A o del suo racconto. Ebbene, si trattava di un sogno "lungo" o "corto"? Se optassimo per la prima alternativa dovremmo quantomeno modificare il significato ordinario di "sogno" (il nostro concetto ordinario di sogno); ma modificare il concetto di sogno, facendo dipendere la durata di un sogno dalla durata della fase REM, non significa aver scoperto, nel senso in cui si parla di scoperta nella scienza, che i sogni

91 *Dreaming*, cit., pp. 54-55 (pp. 75-76).

92 *Ivi*, pp. 55-56 (pp. 76-77).

93 Vedi nota 89.

hanno una durata esattamente misurabile.⁹⁴ Da un certo punto di vista, sembra dunque che ciò che principalmente interessa a Malcolm nella sua critica a Dement e Kleitman è farci ammettere che ciò che essi fanno è camuffare da scoperta scientifica un cambiamento concettuale. Resta ovviamente da domandarsi se una distinzione così netta tra fatti e concetti (tra scienza e filosofia) serva, per un verso, alla filosofia e renda conto, per un altro, della scienza e del suo metodo; resta altresì da domandarsi se questa sia davvero la lezione che Wittgenstein aveva inteso impartire. In ogni caso si tratta della lezione che Malcolm ritiene di aver tratto da Wittgenstein e che si è impegnato con coraggio a mettere alla prova.

94 È esattamente su questo aspetto della posizione di Malcolm che si concentra la critica di Putnam (vedi nota 13).





SUL SOGNO

Un'indagine filosofica*

* Tradurre *Dreaming* è stato per me un lavoro significativo, per il quale ringrazio vivamente il prof. Luigi Perissinotto.

Desidero ringraziare inoltre la dott.ssa Daniela Almansi per il prezioso contributo nella rilettura di questa traduzione [N.d.T.].





Saepe litterati tam ingeniosi esse solent, ut invenerint modum caecutiendi etiam in illis quae per se evidentia sunt atque a rusticis nunquam ignorantur.

DESCARTES, *Regula XII*

RINGRAZIAMENTI

Sono molto riconoscente a molti colleghi, sia della Cornell University che di altre, per la critica e gli stimoli che mi hanno dato quando elaboravo le idee contenute in questa monografia.

In modo particolare sono grato al dott. John Rawls, che ha letto l'intero dattiloscritto dandomi alcuni preziosi suggerimenti; e inoltre al sig. R. F. Holland, il quale non solo ha esaminato il dattiloscritto ma mi ha anche fatto la cortesia di predisporre l'indice.

NORMAN MALCOLM

Dicembre 1958
Cornell University

I

INTRODUZIONE

Molti filosofi e psicologi che hanno riflettuto sulla natura dei sogni hanno creduto che un sogno sia una forma di attività mentale e anche un'esperienza cosciente. Descartes riteneva che lo spirito dell'uomo debba essere cosciente in ogni momento, e questa nozione risulta dal suo presupposto della dimostrazione che l'«essenza» o «attributo principale» della sostanza pensante è la coscienza, e che fintanto che una cosa che pensa esiste devono esistere «modi» di quell'essenza, cioè stati di coscienza, occorrenze di pensiero, atti di pensiero. Egli dice in una lettera:

Avevo buone ragioni per asserire che l'anima dell'uomo è sempre cosciente in qualunque circostanza – perfino nel grembo della madre. Perché quale ragione più certa o più evidente si potrebbe richiedere se non la mia prova che la natura o essenza dell'anima consiste nel suo essere cosciente, così come l'essenza di un corpo consiste nel suo essere esteso? Una cosa non può mai essere privata della propria essenza (Descartes (1), p. 266).

Secondo Descartes un sogno è una parte di questa vita pensante continua. Esso è fatto di pensieri, sentimenti e impressioni che si hanno da addormentati. Nella *Quarta Parte del Discorso sul metodo*, parlando delle «illusioni» dei sogni, egli dice che «tutti i pensieri che abbiamo da svegli possono venirci in mente anche quando dormiamo» (Descartes, tr. it. OF1, p. 312). Nella *Prima Meditazione* egli rappresenta se stesso dapprima mentre pensa che sicuramente è *cosa certa* che egli è seduto vicino al fuoco, poi mentre rigetta questa certezza con la seguente osservazione: «Ma pensando accuratamente, mi ricordo d'essere stato spesso ingannato, mentre dormivo, da simili illusioni. E arretandomi su questo pensiero, vedo così manifestamente che non vi sono indizi concludenti, né segni abbastanza certi per cui sia possibile distinguere nettamente la veglia dal sonno, che ne sono tutto stupito» (*Ibid.*, tr. it. OF2, pp. 18-9). Nella sua risposta alle critiche di Hobbes sulle *Meditazioni*, l'asserzione di essersi spesso ingannato mentre dormiva viene ripetuta nella domanda retorica: «Poiché chi nega

che colui che dorme si possa ingannare?' (*Ibid.*, p. 185). Descartes pensa non solo che un uomo possa avere pensieri e formare giudizi mentre dorme, ma anche che, se quei pensieri sono 'chiari e distinti', essi siano veri, indipendentemente dal fatto che l'uomo stia dormendo. Nella sua risposta al gesuita Bourdin, egli dice: 'tutto quello che è chiaramente e distintamente concepito da qualcuno è vero, sebbene, tuttavia, colui possa dubitare se dorme o veglia, o magari anche, se si vuole, che dorma o che non sia in sé' (*Ibid.*, pp. 433-4). Nel *Discorso* egli fa un commento simile: 'Perché se anche nel sonno accadesse di avere qualche idea molto distinta, come per esempio se un geometra inventasse qualche nuova dimostrazione, il fatto di dormire non toglierebbe che fosse vera' (*Ibid.*, tr. it. OF1, p. 316). Inoltre osserva che 'svegli o addormentati, non dobbiamo mai lasciarci persuadere se non dall'evidenza della nostra ragione' (*Ibid.*), implicando che una persona può ragionare, può venire persuasa e può resistere alla persuasione pur rimanendo addormentata per tutto il tempo.

L'idea che sognare sia essere mentalmente attivi nel sonno e che un sogno sia un'esperienza cosciente non è esclusiva di Descartes. Aristotele dice che 'l'anima' fa 'asserzioni' nel sonno, dando a titolo di esempio un sogno in cui 'ciò che ci si presenta (...) noi lo definiamo come uomo o cavallo' o in cui '[ciò che ci si presenta] è bianco o bello' (Aristotele, tr. it. OB3, 458b). Kant rileva: '(...) forse nel sonno più profondo l'anima potrebbe attingere il massimo della sua capacità nel pensare ragionevolmente; e infatti non vi sono altre ragioni per dimostrare il contrario se non quella che durante la veglia non ricordiamo più: una ragione, cioè, che non dimostra nulla' (Kant, tr. it., p. 234). Moore, parlando di 'atti mentali o atti di coscienza', dice: 'Noi smettiamo di compierli solo mentre siamo addormentati, senza sognare; e perfino nel sonno, fintanto che sogniamo, stiamo compiendo atti di coscienza' (Moore (1), p. 4, T.d.T.). Russell fa la seguente asserzione: '(...) ciò che vediamo e udiamo nei sogni lo vediamo e lo udiamo realmente, sebbene, a causa del contesto inconsueto, ciò che vediamo e udiamo dia origine a false credenze. Analogamente, ciò che ricordiamo nei sogni lo ricordiamo veramente, ossia si verifica quell'esperienza che è chiamata "ricordare"' (Russell (1), tr. it. *La conoscenza umana*, p. 222).

Freud osserva che 'il sogno costituisce evidentemente la vita della psiche durante il sonno (...) ' (Freud (1), tr. it. O8, p. 263) e che 'il sogno è quindi il modo con il quale la psiche reagisce agli stimoli che agiscono durante lo stato di sonno' (*Ibid.*, p. 265). Egli pensa ai sogni come 'processi psichici nel sonno' e intraprende a metterli a confronto con i processi psichici delle persone sveglie (p. e. *Ibid.*, pp. 265-266). Uno psicologo contemporaneo dichiara che 'I sogni sono una forma, forse la più primitiva, di

ideazione, in cui le esperienze e le situazioni della vita sono riprodotte sullo schermo della mente durante il sonno di solito in forma visiva' (Hadfield, tr. it., p. 99).

Recentemente, due filosofi hanno sottoscritto esplicitamente la prospettiva cartesiana sui sogni. 'Dire che si sogna è dire che si vede, si ode, si tocca. ecc., da addormentati'. '(...) Dovremmo sostenere, con Descartes, che chiunque sogni di credere, dubitare, aspettarsi, desiderare, ecc. lo fa realmente' (Yost & Kalish, pp. 120-1). 'Le persone possono davvero credere che gli enunciati siano veri mentre stanno sognando' (*Ibid.*, p. 121). 'Sognare è un'esperienza reale. E dal momento che i sogni possono essere ricordati, essi devono essere esperienze coscienti. Così come è corretto dire che un [soggetto] sognante sogna realmente e non sogna semplicemente di sognare, è altrettanto corretto dire che un sognante è realmente consapevole dei contenuti del suo sogno e non sogna semplicemente di esserne consapevole' (*Ibid.*, p. 118).

Non è esagerato dire che l'opinione invalsa tra filosofi e psicologi è che i sogni siano "l'attività della mente durante il sonno" (Hadfield, tr. it., p. 33). Vorrei prendere in esame questa opinione.



II

ASSERIRE CHE SI È ADDORMENTATI

Se Aristotele avesse ragione nel dire che quando un uomo è addormentato può asserire che ‘ciò che ci si presenta’ è un uomo oppure un cavallo, si potrebbe pensare che un’altra cosa che quest’uomo potrebbe fare sarebbe asserire che egli stesso è addormentato. Sarà utile riflettere sull’enunciato ‘io sono addormentato’ e sulla presunta possibilità che, nel proferirlo, una persona possa dichiarare di essere addormentata. È possibile che l’enunciato ‘io sono addormentato’ provenga dalle labbra di una persona che dorme. In tal senso questa potrebbe ‘dire’ di essere addormentata: ma potrebbe *asserire* (dichiarare, sostenere) di essere addormentata? Se così fosse, sembrerebbe che si possa scoprire che una persona è addormentata dalla sua stessa testimonianza. Ciascuno vedrà l’assurdità di ciò. Se si trattasse di una controversia in tribunale per decidere se un tale sia stato addormentato o meno in un dato momento, il fatto che in quel momento quell’uomo avesse proferito l’enunciato ‘io sono addormentato’ non sarebbe ammesso come comprova.

In generale, facciamo fortemente affidamento sulla testimonianza personale di un uomo quando la questione riguarda se egli sia affamato, depresso o innamorato. Dovremmo fare lo stesso quando vogliamo sapere se è addormentato? Possiamo non tener conto della dichiarazione di un giovane che dice di essere innamorato, in base al fatto che potrebbe star esagerando oppure non essere del tutto sincero. Possiamo ricorrere a simili considerazioni per non tener conto della dichiarazione di una persona che dice di essere addormentata? Ci dovremmo chiedere se stia gonfiando la cosa o se stia addirittura mentendo? Naturalmente no. ‘Egli dichiara di essere addormentato ma sospetto che non stia dicendo la verità’, ‘dice di essere addormentato e io gli credo’ sono entrambi enunciati ridicoli. La loro assurdità fa emergere il fatto che non dovremmo considerare il proferimento delle parole ‘io sono addormentato’ alla stregua del fare una dichiarazione, e pertanto non come una dichiarazione affidabile né inaffidabile. Nel dirci queste parole, un uomo non può mentire né dire la verità. Se chiediamo ‘sei addormentato?’ a qualcuno che a prima vista sembra addormentato, la sua risposta ‘sì, lo sono’ è uno scherzoso nonsenso.

Gli ipnotisti spesso dicono ai loro soggetti 'adesso sei addormentato, non è vero?' e si spera che il soggetto dica 'sì, lo sono'. Ciò non significa che le sue parole siano prese come testimonianza, ma piuttosto come manifestazione che il soggetto è reattivo alle suggestioni dell'ipnotista. Si raggiungerebbe lo stesso scopo con la domanda 'adesso sei seduto, non è vero?' (quando il soggetto è in piedi). In entrambi i casi la risposta affermativa è utile non in quanto testimonianza, bensì in quanto manifestazione che l'ipnotista è riuscito a portare il soggetto sotto la propria influenza.

Se dico che qualcuno 'ha sonno' faccio un'asserzione che rimanda all'asserzione che questi farebbe se dicesse 'ho sonno'. Non esiste una simile relazione tra 'egli è addormentato' e 'io sono addormentato'. Se qualcuno pronunciassero quest'ultima frase, o quello che starebbe facendo non sarebbe un'asserzione o starebbe usando queste parole in un senso diverso, p. e. per indicare che non vuole essere disturbato. 'Io sono addormentato' non contempla un uso che sia omogeneo all'uso normale di 'egli è addormentato'. C'è qui un'analogia tra 'io sono addormentato' e 'io sono incosciente': nessuno dei due enunciati contempla un uso che sia omogeneo all'uso normale del corrispondente enunciato in terza persona. Non verrebbe in mente a nessuno di concludere che un uomo è addormentato dal fatto che dica 'io sono addormentato', tantomeno di concludere che egli è incosciente dal fatto che dica 'io sono incosciente', o di concludere che è morto dal suo dire 'io sono morto'. Un uomo può pronunciare queste parole, ma non può *asserire* di essere addormentato, incosciente o morto. Se un uomo potesse asserire di essere addormentato, la sua asserzione comporterebbe una sorta di auto-contraddizione, in quanto dal fatto che egli faccia questa asserzione conseguirebbe che essa è falsa. Se una tale asserzione fosse possibile, potrebbe talvolta essere *vera*. Un uomo potrebbe asserire di essere addormentato mentre è effettivamente addormentato. È qui che si annida l'assurdo. La frase 'da addormentato ha asserito di essere addormentato' è tanto priva di senso quanto le frasi 'da incosciente ha asserito di essere incosciente' o 'da morto ha asserito di essere morto'.

III

GIUDICARE CHE SI È ADDORMENTATI

Si potrebbe pensare che la mia argomentazione ricavi una certa plausibilità speciosa da una particolare connotazione del termine ‘asserire’, cioè dal fatto che dire che qualcuno asserisce qualcosa equivale a dire che egli lo dichiara a un’altra persona. Possiamo ammettere che un uomo addormentato non può rivolgersi a un altro individuo, perché ciò implicherebbe una percezione della presenza di quest’altro individuo, cosa che falsificherebbe l’ipotesi che l’uomo è addormentato². ‘Dichiarare’ [*claim*] e ‘sostenere’ [*maintain*] hanno la stessa connotazione e dunque è vero che un uomo che dorme non può asserire o dichiarare o sostenere di essere addormentato. ‘Giudicare’, però, *non* ha questa connotazione. Le persone formano molti giudizi che non esprimono a nessuno. Quindi dal fatto che non si possono fare asserzioni mentre si dorme non consegue che non si possano formare giudizi. E infatti, durante il sonno se ne formano tanti. Per esempio, San Tommaso dice che ‘talora uno mentre dorme giudica che quanto vede è un sogno (...)’ (Tommaso d’Aquino, tr. it., I, Q. 84, Art. 8)³.

Se un uomo può formare giudizi durante il sonno, allora dovrebbe poter giudicare, tra le altre cose, di essere addormentato. La prospettiva che stiamo considerando è che questo sia un giudizio possibile, ma non un’asserzione possibile. È possibile che io sia in grado di dire a me stesso qualcosa di significante e forse perfino di vero, ma che se provassi a dire questa

2 Yost e Kalish sostengono esplicitamente l’interessante e paradossale prospettiva per cui il fatto che non si abbiano percezioni visive e uditive ‘veridiche’ [*veridical*] da addormentati è soltanto una verità contingente. Dopo aver dichiarato che sognare è vedere, udire, toccare e così via, da addormentati, essi vanno a osservare quanto segue: ‘Allora dovremmo dire che di fatto tutti i contenuti visivi dei sogni sono non-veridici. Forse tutti i contenuti uditivi e la maggior parte dei contenuti tattili dei sogni sono non-veridici. Ma tutti potrebbero essere veridici’ (Yost & Kalish, pp. 120-1).

3 San Tommaso curiosamente aggiunge che ‘(...) chi ragiona nel sonno, quando si desta, si accorge sempre di essere incorso in qualche errore’ (Tommaso d’Aquino, tr. it., I, Q. 84, Art. 8).

identica cosa ad altri la mia affermazione diventerebbe assurda dal punto di vista logico? C'è senz'altro qualcosa di sospetto nell'assunzione che possa esistere un giudizio vero che non può essere comunicato ad altri.

Non mi soffermerò su questo problema. Invece solleverò la domanda se sia possibile verificare che qualcuno *comprenda* come usare l'enunciato 'io sono addormentato' per descrivere il proprio stato. Se quel particolare uso dell'enunciato esiste, dovrebbe avere senso verificare se qualcuno lo ha o meno padroneggiato. Un'indicazione che una persona comprende l'uso di un enunciato per descrivere un certo stato di cose potrebbe essere data dal fatto che talvolta proferisce l'enunciato, se e solo se quello stato di cose esiste davvero, mentre altre volte proferisce la negazione dell'enunciato, se e solo se quello stato di cose non esiste: per esempio, talvolta la persona dice 'il vento sta soffiando forte', se e solo se il vento sta soffiando forte; e altre volte dice 'il vento non sta soffiando forte', se e solo se il vento non sta soffiando forte. In generale, una tale correlazione non è una condizione necessaria né sufficiente per comprendere l'uso di un enunciato: è possibile che uno specifico enunciato venga compreso, e tuttavia che esprima una descrizione falsa ogni volta che viene proferito; così come è possibile che un ordine specifico ('Metti la mano sul fuoco!') venga sempre disubbidito, anche se è impossibile che *tutti* gli ordini vengano sempre disubbiditi (cfr. Wittgenstein, § 345). Tuttavia, in alcune circostanze, la correlazione fornirebbe la prova della comprensione. Potremmo ottenere prove di questo tipo nel caso dell'enunciato 'io sono addormentato'? Potremmo osservare che una persona lo proferisce talvolta, se (e solo se) si verifica il 'corretto' stato di cose, cioè se questa persona è davvero addormentata? E potremmo inferire da ciò, con qualche sicurezza, che la persona comprende come usare quell'enunciato per descrivere il proprio stato?

Ora, come potremmo verificare che una persona dice a se stessa 'io sono addormentato' quando è addormentata? Come scoprire se lo ha fatto almeno una volta? Se parlasse nel sonno dicendo a voce alta 'io sono addormentato', questo non deporrebbe a favore né contro la sua comprensione di quell'enunciato, dal momento che un uomo che sta parlando nel sonno non è consapevole di ciò che sta dicendo. Qui sto semplicemente commentando l'uso idiomatico dell'espressione 'parlare nel sonno'. Non la attribuiamo a qualcuno che è consapevole del fatto che sta parlando.

Per assicurarsi che una persona ha detto 'io sono addormentato' dando una descrizione vera del suo proprio stato, bisognerebbe assicurarsi che questa persona lo ha detto mentre dormiva e che era *consapevole* di dirlo. Questo è impossibile, perché qualunque cosa mostrasse che la persona era consapevole di dire quell'enunciato mostrerebbe anche che non era addor-

mentata. La conoscenza richiesta è impossibile perché è auto-contraddittoria. È quindi possibile sapere che un'altra persona comprende l'uso presupposto dell'enunciato 'io sono addormentato' per formare un giudizio sul proprio stato?

Si potrebbe pensare di appellarci alla testimonianza del dormiente dopo che si sia risvegliato. Supponiamo che egli ci racconti di aver detto 'io sono addormentato' mentre era addormentato. Ma questo resoconto presupporrebbe che egli sapesse già quando dire 'io sono addormentato', e quindi esso non potrebbe essere usato per determinare il punto in questione senza incorrere in una *petitio principii*. In altre parole, la sua dichiarazione di aver detto determinate parole *da addormentato* implica che egli era *consapevole* di essere addormentato, e pertanto implica che egli sa come mettere in pratica l'enunciato 'io sono addormentato'. Se non lo sa, il suo resoconto è inutile. Se non abbiamo altro modo di stabilire che egli sa come usare l'enunciato *se non* appellandoci alla sua testimonianza, allora non possiamo appellarci alla sua testimonianza.

Si potrebbe pensare che, dal momento che si può insegnare a un individuo (e che questi impara) come usare l'enunciato in terza persona 'egli è addormentato', potremmo concludere con sicurezza che egli sa come usare l'enunciato in prima persona. Questa conclusione non avrebbe alcuna giustificazione. L'uso dell'enunciato 'egli è addormentato' è governato da criteri di questo tipo: il corpo della persona in questione è rilassato, ha gli occhi chiusi, il respiro regolare; e non reagisce a suoni e accadimenti di intensità moderata nelle vicinanze. Non si può supporre che questi criteri siano preposti a governare l'uso dell'enunciato in prima persona. Quanto sarebbe assurdo che qualcuno giudicasse di essere addormentato dal fatto che i suoi occhi sono chiusi e che non reagisce a vari suoni! Se 'io sono addormentato' venisse usato per formare un giudizio, quest'uso differirebbe così tanto da quello di 'egli è addormentato' che una comprensione del secondo non implicherebbe una comprensione del primo.

Ora siamo in grado di vedere che l'enunciato 'io sono addormentato' non può essere usato per formare un giudizio. Proviamo a ricordare che nessuno può sapere se un altro individuo sta usando correttamente l'enunciato 'io sono addormentato' per descrivere la propria condizione, dal momento che un siffatto sapere sarebbe auto-contraddittorio. Ciononostante, è *possibile* che questi ne faccia davvero un uso corretto? Non potrebbe sapere o almeno credere di usarlo correttamente? Supponiamo che io dica a me stesso 'io sono addormentato' e creda che questo enunciato descriva accuratamente la mia condizione. Io *credo* che sia così – ma è vero? Cosa potrebbe significare questa distinzione in questo caso? Come potrei scoprire

se la mia condizione è veramente quella di essere addormentato? Ovviamente non posso chiedere a qualcuno, poiché questo stesso atto proverebbe che non sono addormentato.

Potrei, al mio risveglio, descrivere la mia condizione precedente e indagare se quella condizione sia chiamata 'essere addormentato'? Questo suggerimento perde ogni plausibilità se ci chiediamo quale sarebbe la natura di tale descrizione. Infatti non si potrebbero chiamare in causa dati di fatto sulla mia condizione fisica del momento (p. e. che i miei occhi erano chiusi), dal momento che il fatto che fossi consapevole di quelle cose comporterebbe che non ero addormentato. La descrizione dovrebbe riguardare una qualche *esperienza* cosciente. Ma fare un'esperienza cosciente, di qualsiasi genere, non è ciò che si intende con l'essere addormentato; cioè l'affermazione 'Jones è addormentato' non è falsa in virtù del fatto che esiste una qualche esperienza che Jones *non* sta facendo. Tantomeno potrei ragionare così: 'Mi dicono che poco fa ero addormentato; dunque ricordando qual era il mio stato, avrò la capacità di identificare i miei stati futuri come stati di sonno'. Perché che cosa esattamente mi dovrei ricordare? Non una qualche condizione del mio corpo: non si può pensare che io identifichi in quel modo un mio stato presente come sonno. Né posso ricordare una qualche esperienza cosciente, per il motivo che abbiamo detto. La memoria del mio stato di sonno si rivela essere una nozione inintelligibile, dal momento che nulla può essere ipotizzato con plausibilità come il *contenuto* della memoria.

Non posso scoprire qual è l'uso corretto dell'enunciato 'io sono addormentato' né da sveglio né da addormentato. Rimango con la mia *credenza* di usarlo correttamente. Ma questa non è una 'credenza' nel senso in cui una credenza può lasciare il posto a una conoscenza. Né io né nessun altro possiamo scoprire se il mio stato, che io pretendo di descrivere attraverso l'enunciato 'io sono addormentato', sia veramente lo stato dell'essere addormentati. La possibilità di venirme a conoscenza deve essere rifiutata in quanto absurdità concettuale. Non ci potrebbe essere assolutamente niente che tenda a mostrare che io impiego quell'enunciato correttamente. Non ho idea di che cosa significherebbe dire che non solo ho identificato il mio stato come stato di sonno ma che la mia identificazione è oltretutto *corretta*. Come osserva Wittgenstein riguardo a un problema simile: 'Però nel nostro caso non ho alcun criterio di correttezza. Qui si vorrebbe dire: corretto è ciò che mi apparirà sempre tale. E questo vuol dire soltanto che qui non si può parlare di "corretto"' (*Ibid.*, § 258).

Chiunque pensi che un uomo che dorme possa giudicare di essere addormentato, naturalmente intenderà che questo giudizio è vero. L'argomentazione riportata sopra ha lo scopo di dimostrare che le nozioni di verità e fal-

sità non possono avere alcuna applicazione significativa in relazione al giudizio di qualcuno che dice di essere addormentato, e che quindi l'enunciato 'io sono addormentato' non può avere un uso corretto (né uno scorretto) per esprimere un giudizio sullo stato di qualcuno. Per la natura del problema, nulla potrebbe nemmeno *tendere* a dimostrare che questo giudizio sia *vero* (o falso). Non abbiamo né possiamo avere alcuna idea di quale sarebbe in questo caso la differenza tra verità e falsità. In altre parole, il giudizio di essere addormentati non è una nozione intelligibile. In tal senso, la prospettiva secondo cui anche se non si può *asserire* di essere addormentati si può *giudicare* di esserlo è un'idea insostenibile. L'enunciato 'io sono addormentato' non può essere usato correttamente per descrivere lo stato di qualcuno e quindi non può veicolare un possibile giudizio.



IV

UN CONFRONTO TRA 'IO SONO ADDORMENTATO' E 'IO PROVO DOLORE'

Data l'importanza del punto appena stabilito, voglio rafforzare l'argomento mettendo a confronto gli enunciati 'io sono addormentato' e 'io provo dolore'. Il motivo di questo particolare confronto è che c'è una propensione a pensare che questi due enunciati debbano essere usati allo stesso modo, cioè per descrivere stati nei quali ci si trova. Non veniamo a sapere di provare dolore utilizzando un criterio. Infatti non ha alcun senso parlare di *venire a sapere* che proviamo dolore, perché ciò implica che prima provavamo dolore ma non ne eravamo consapevoli. Tuttavia c'è un criterio che determina se qualcuno usa l'enunciato 'io provo dolore' *correttamente* – facendone un enunciato intelligibile. Il comportamento e le condizioni di un bambino piccolo sono il criterio originario del suo provare dolore. Non appena cresce e comincia a parlare, succederà normalmente che spesso, quando il suo comportamento e le sue condizioni sono quelli di un individuo sofferente, dica le parole 'fa male', o altre espressioni equivalenti; e quasi mai le dirà quando né il suo comportamento né le sue condizioni soddisfano il criterio originario del dolore. Questo sviluppo soddisfa il nostro criterio della sua *comprensione* di quelle parole. *Ora* il suo dirle funge da *nuovo* criterio del suo provare dolore. Talvolta concluderemo che prova dolore per il solo fatto che lo dice, anche quando il suo comportamento e le sue condizioni non sono un paradigma di dolore. Il bambino può *dirci* di provare dolore, e noi possiamo *saperlo* perché ce lo ha detto. Questo è possibile perché la sua espressione verbale è stata associata a un determinato comportamento (il comportamento naturale, primitivo di una persona sofferente) che si verifica in determinate condizioni (p. e. è stato colpito o si è tagliato o bruciato) (cfr. Wittgenstein, § 244). Il suo dire ad altri o a se stesso 'io provo dolore' può essere un uso del linguaggio solo perché è già stata stabilita una connessione tra quelle parole e i fenomeni esterni che sono il criterio originario del dolore.

Consideriamo ora l'enunciato 'io sono addormentato'. Per il sonno, come per il dolore, c'è un criterio esterno – cioè qualcosa che determina se un'altra persona (non noi stessi) è addormentata. Il criterio originario del

dolore, abbiamo detto, gioca necessariamente un ruolo nello stabilire se qualcuno comprende l'enunciato 'io provo dolore'. È possibile la stessa cosa per l'enunciato 'io sono addormentato'? No. Infatti, proviamo a supporre che il fatto che qualcuno dica quelle parole sia associato allo stato fisico e alla mancanza di reattività che sono un criterio del sonno. Sarebbe rilevante la domanda: era *consapevole* di dire 'io sono addormentato'? Necessitiamo di un criterio esterno per determinarlo. Il soggetto mostra un grado di lucidità e di conoscenza di ciò che sta facendo normale per una persona sveglia? Se la risposta è affermativa, allora il soggetto non è addormentato. Se è negativa, allora non era consapevole di dire qualcosa. In nessuno dei due casi è stato fatto il *corretto* tipo di connessione tra quelle parole e il fatto che dovrebbero descrivere. È un'impossibilità logica che ci sia un criterio che ci permette di stabilire se un soggetto comprende come usare l'enunciato 'io sono addormentato' per descrivere il proprio stato presente. Ciò equivale a dire che l'idea di questo uso non è intelligibile.

Talvolta, un soggetto usa le parole 'io sono addormentato' intendendo dire qualcosa come 'Va' via! Sto cercando di dormire'. Però l'enunciato 'io sono addormentato' non può avere un uso che sia omogeneo al normale uso dell'enunciato dichiarativo 'egli è addormentato'. Se qualcuno pensa di usare davvero quelle parole in tale senso, allora vediamo che sarebbe impossibile per lui illustrare come usa quelle parole o insegnarlo ad altri. Se dice che usa l'enunciato per descrivere una determinata condizione di sé, non può dire *quale* condizione essa sia. Non può aggirare questa difficoltà dicendo: 'Beh, tu comprendi il significato di "egli è addormentato"'. Quando uso "io sono addormentato" per descrivere la mia condizione, lo uso in quello *stesso* senso'. Un legame di senso tra 'io sono addormentato' e 'egli è addormentato' è esattamente ciò che non si può determinare, dal momento che il soddisfacimento del criterio di *verità*, relativo all'enunciato in terza persona, non può giocare alcun ruolo nel soddisfacimento del criterio della *comprensione*, relativo all'enunciato in prima persona. Che questo possa giocare un ruolo nel caso dei corrispondenti enunciati 'relativi al dolore' è ciò che permette che li si stabilisca una connessione di senso.

Così chiunque dichiari che talvolta osserva di essere addormentato fa una dichiarazione che è necessariamente inintelligibile. Egli implica che ciò che osserva potrebbe essere descritto dall'enunciato 'io sono addormentato'. Vedere l'impossibilità che questo enunciato abbia un uso descrittivo è vedere l'impossibilità della presunta osservazione. Una tale dichiarazione non sarebbe migliore se il soggetto dicesse che accade *qualcosa* mentre è addormentato, anche se non può assolutamente dire che cosa *sia* quel qualcosa o giustificare il fatto di chiamarla una 'osservazione'.

La dimostrazione che l'enunciato 'io sono addormentato' non può avere un uso corretto all'indicativo presente corrisponde alla dimostrazione che esso non può esprimere una *possibilità*. Il fatto che un soggetto sia addormentato o che *forse* lo sia non è qualcosa che il soggetto possa *pensare*. In alcune circostanze *tu* puoi chiederti se *io* sono addormentato, così come puoi chiederti se io esisto ancora. In nessuna circostanza posso essere *io* a chiedermi se *io* sono addormentato, o dubitarne, non più di quanto io possa chiedermi o dubitare se esisto ancora.



V

DUE OBIEZIONI

La mia tesi provocatoria che l'enunciato all'indicativo 'io sono addormentato' non ha alcun senso può in apparenza essere messa alla prova dal fatto che la sua negazione 'io non sono addormentato' ha invece senso. Si potrebbe sostenere che se il secondo enunciato ha un uso significante, deve averlo anche il primo. Ma il principio generale sul quale ci baseremmo ha molte eccezioni. Supponiamo che un insegnante faccia l'appello ogni giorno e che quando viene chiamato il nome di uno studente questi sia pregato di comunicare la sua presenza dicendo 'presente'. Quando l'insegnante chiama un nome senza ricevere una risposta, scrive la parola 'assente' sotto il nome nel suo registro. Un giorno il buffone della classe risponde 'assente' e ridono tutti. È previsto l'uso di 'presente' per comunicare la propria presenza, ma non l'uso di 'assente' per comunicare la propria assenza. Quest'esempio presenta una puntuale analogia con il nostro problema. 'Io sono addormentato', detto da chiunque, ha la stessa assurdità di 'assente' detto dall'alunno. Chiunque comprende l'uso di 'presente' non può supporre che 'assente' possa essere una corretta risposta alla chiamata del suo nome, anche se lo dicesse a se stesso. Similmente, chiunque comprende l'uso normale di 'io non sono addormentato' non può pensare che sarebbe mai corretto dire 'io sono addormentato' nemmeno a se stesso.

'Sei addormentato?' ha la forma grammaticale di una domanda, ma di fatto non viene usato come una domanda. Se lo diciamo a qualcuno, la nostra 'domanda' avrà risposta negativa *qualunque* sia la risposta che ci venga data, perfino quella impropria 'io sono addormentato'. Lo scopo delle parole 'sei addormentato?' è scoprire se la persona *risponderà*, non scoprire *quale* risposta darà. Si raggiunge lo scopo altrettanto bene chiamando a bassa voce il suo nome; e *quella* non è una domanda. La grammatica superficiale dell'enunciato 'sei addormentato?' ci può portare a credere erroneamente che sia usato nello stesso modo in cui viene usato 'hai fame?'. Ciò potrebbe indurci a pensare che 'io sono addormentato' sia una possibile risposta, perché la 'domanda' sembra richiedere alla persona a cui è rivolta di comunicare il suo stato presente. L'interrogativo 'sei addormentato?', si

potrebbe dire, non è usato per *indagare* ma per *testare*. Il suo posto è assieme ad altri test come chiamare il nome della persona, o toccarla leggermente, o fare un qualche impercettibile rumore, in quanto il punto non è svegliarla ma scoprire se ci sarà una qualche reazione che *mostri* che la persona è consapevole del suono o del contatto.

Una diversa obiezione comincia con l'accento al fatto ben noto che le persone talvolta si chiedono se stanno sognando. Non è forse successo a tutti di dire a un certo punto 'sto sognando?' o 'starò sicuramente sognando'? Questo non dimostra forse che talvolta ci chiediamo davvero se siamo addormentati, o addirittura che pensiamo di esserlo? E questa non è forse la prova che le parole 'io sono addormentato' hanno senso dopotutto? La risposta è che non dovremmo farci ingannare dall'aspetto di quegli enunciati, ma considerare il loro *uso* effettivo. Si dice: 'Sto sognando? Questa non è la stessa città da cui siamo passati un'ora fa?'; oppure 'starò sicuramente sognando! Ho posato qui il mio orologio un secondo fa e adesso è sparito!'. 'Sto sognando?' e 'starò sicuramente sognando' sono usati come esclamazioni che esprimono una brusca sorpresa di fronte a un certo presentarsi delle cose. 'Ho le travegole?' e 'non posso credere alle mie orecchie!' hanno lo stesso uso. 'Sto sognando?' non è un modo di chiedersi se chi parla è *addormentato* più di quanto non lo siano questi ultimi due enunciati. Quando diciamo 'sto sognando? Questa non è forse la stessa città da cui siamo passati prima?', se il nostro compagno rispondesse 'stai guidando tu la macchina, perciò non penso che tu possa essere addormentato', non sarebbe nient'altro che uno scherzo. La risposta è assolutamente irrilevante, perché stiamo esprimendo sorpresa per il fatto che questa città assomigli esattamente a quella da cui siamo passati prima; e forse ci stiamo chiedendo se si tratta della stessa città e se ci siamo persi, ma non ci stiamo chiedendo se siamo addormentati.

VI

I CRITERI DEL SONNO

Se ci chiedessero di stabilire se un soggetto è addormentato, che indizi dovremmo cercare? Sarebbero cose di questo tipo: il soggetto è steso, i suoi occhi sono chiusi, il respiro è regolare, il corpo prevalentemente inerte e non reagisce a vari suoni e movimenti nelle vicinanze, ai quali normalmente reagirebbe se fosse sveglio. Se il soggetto stesse fischiettando, scrivendo, fissando fuori dalla finestra, consultando una mappa o conversando, non potremmo dire che è addormentato. Il nostro impiego ordinario della parola 'addormentato' non è guidato da alcuna considerazione su ciò che sta succedendo nel cranio di qualcuno, nella sua colonna vertebrale o in altre parti interne, ma piuttosto da come è disposto il suo corpo, da un suo comportamento o dall'assenza di esso. Un'altra cosa di cui teniamo conto è se, al suo apparente risveglio dall'apparente sonno, l'aspetto e il comportamento del soggetto sono quelli di una persona *assonnata*. Ci aspettiamo che il soggetto sia alquanto stordito o intontito e, almeno per alcuni istanti, incapace di percepire e capire appieno le cose con normale acutezza.

In aggiunta a quanto descritto sopra, che possiamo chiamare il criterio del *comportamento*, c'è il criterio della sua *testimonianza*. Quest'ultimo criterio non è applicabile ad animali e bambini piccoli. Il fatto che un neonato o un gatto siano addormentati non dipende da ciò che ci diranno in seguito. Ma il fatto che una persona adulta sia addormentata adesso può essere determinato dal suo essere o meno in grado di riportare, in seguito, vari accadimenti che si svolgono nelle sue vicinanze mentre dorme, p. e. l'abbaiare del cane del vicino. Con gli adulti e i bambini più grandi ci sono i due criteri del comportamento e della testimonianza; con gli animali e i bambini piccoli ce n'è soltanto uno, il criterio del comportamento. Il concetto di sonno non è esattamente lo stesso nei due casi.

Va notato che il criterio dell'attuale inerzia e mancanza di reattività da un lato e il criterio del successivo comportamento assonnato e della successiva testimonianza dall'altro sono criteri per proposizioni che differiscono nel tempo verbale. L'attuale postura distesa di qualcuno, l'inerzia e la man-

canza di reattività sono il criterio per dire che egli è addormentato. La sua successiva sonnolenza e incapacità di fare un resoconto di quanto è accaduto attorno a lui sono un criterio per dire che il soggetto *era* addormentato. Naturalmente i due tipi di criteri non sono indipendenti, poiché se una persona è addormentata al momento presente allora sarà vero dire più tardi che *era* addormentata in quel momento. Un conflitto tra i due criteri è possibile solo perché non può essere vero dire adesso che una determinata persona è addormentata ed essere anche vero dire in seguito che non era addormentata in questo momento. Il fatto che i due criteri possano entrare in conflitto non significa tuttavia che il concetto di sonno sia auto-contraddittorio, così come il fatto che ci sia una pluralità di criteri per dire che una cosa *gira intorno a* un'altra cosa e il fatto che essi possano entrare in conflitto (come nell'esempio di William James sul cane e lo scoiattolo) non implicano che il concetto di una cosa che gira intorno a un'altra cosa sia auto-contraddittorio.

Si potrebbe pensare che ci sia realmente solo un *criterio* per stabilire se una persona è addormentata, cioè la sua successiva testimonianza. A supporto di ciò si potrebbe dire che qualcuno può *fingere* di essere inerte e non consapevole in modo che gli altri suppongano che è addormentato, ma che in seguito egli può fare un resoconto dei fatti avvenuti in quel momento (senza ricorrere all'inferenza o alla testimonianza di altri), dimostrando così di essere stato consapevole di questi fatti nel momento in cui hanno avuto luogo e che dunque era sveglio. Quindi l'apparente inerzia e mancanza di consapevolezza di una persona sarebbero solo un *indizio* del suo essere addormentata, indizio che in seguito potrebbe venire confutato, e non un criterio.

Contro questa idea c'è il fatto che il criterio della testimonianza non trova alcuna applicazione con animali e bambini piccoli. Nel loro caso, solo la disposizione del corpo e il comportamento possono aiutarci a determinare se sono addormentati o meno. Questi elementi possono indubbiamente determinarlo, poiché sarebbe troppo assurdo dire che non sappiamo mai se un neonato o un cane sono addormentati. Sembra del tutto improbabile che un criterio che funziona a livello prelinguistico cessi di funzionare dopo. Se fosse così avremmo due sensi di 'addormentato' totalmente differenti. Inoltre, è facile dimostrare che l'essere o meno in grado di riferire varie cose che sono successe vicino a sé in un determinato momento non è l'unico criterio per stabilire se si fosse addormentati in quel momento. L'applicazione di un criterio deve essere in grado di produrre un risultato affermativo o negativo. Ora potrebbe accadere che un individuo che si aggirava a occhi aperti e impegnato in qualche attività come falegnameria o pittura

non sia in grado a breve distanza di tempo di dare alcun resoconto di qualsiasi cosa successa in quel tempo precedente. Se la ‘testimonianza’ fosse l’unico criterio del sonno, si concluderebbe che l’individuo era *addormentato* mentre si dava alla falegnameria o alla pittura! Questo sarebbe un risultato ridicolo. Sarebbe preferibile dire che, in un momento successivo, l’individuo soffriva di amnesia. I dati di fatto dello stato fisico dell’uomo e della sua attività avrebbero reso certo al di là di ogni dubbio che egli era sveglio *in quel momento*, che equivale a dire che il suo stato e comportamento fisici sono un *criterio* del suo essere sveglio o addormentato.

Sembra che quando entrambi i criteri sono applicabili essi non abbiano ugual peso, e che invece il criterio della testimonianza sia meramente accessorio al criterio del comportamento, venendo usato quando l’osservazione casuale di una persona ha lasciato qualche dubbio sul fatto che fosse addormentata. Supponiamo che ci sia un forte rombo di tuono e un uomo che era addormentato si rigiri nel suo letto. D’altro canto egli sembra essere addormentato e non si indaga oltre. Quando qualche tempo dopo l’uomo si alza, gli si chiede se ha sentito il tuono. Se risponde ‘Sì, era fragoroso, non è vero?’ – oppure, ‘Quello era un tuono? Pensavo che fosse magari un mezzo pesante’, allora si sarà stabilito che egli era sufficientemente sveglio da sentire quel suono. Se risponde ‘No, ha tuonato?’ si sarà stabilito il contrario.

Che il criterio del comportamento abbia un peso maggiore si può vedere forse dalla seguente considerazione. Penso che in un caso particolare possa essere certo, al di là di ogni dubbio, che un uomo è addormentato: il suo corpo è rilassato, i suoi occhi sono chiusi, sta russando, non ha alcuna reazione a vari movimenti e voci poco distanti, e nemmeno si rigira quando alcuni averi a cui tiene molto vengono distrutti rumorosamente accanto al suo letto. Verrebbe da dire: ‘ha dormito come un sasso per tutto il tempo’. Supponiamo che più tardi egli si svegli, cioè che manifesti la normale condizione di intontimento di una persona che gradualmente si risveglia da un sonno pesante. E adesso supponiamo che quando sia del tutto sveglio egli sia in grado di riferire ciò che è stato detto e fatto in sua presenza mentre era a letto, senza inferirlo né esserne informato! Dobbiamo concludere che dopotutto non era addormentato? Supponiamo che egli dichiari di aver solo finto di essere addormentato. Ma allora vogliamo sapere perché non ha impedito che i suoi oggetti di valore venissero distrutti, poiché egli è enormemente dispiaciuto per la loro perdita e avrebbe potuto impedirli facilmente. Proviamo a supporre che non possa dare alcuna motivazione plausibile dell’aver permesso che la distruzione avvenisse. La sua dichiarazione che egli *fingeva* il sonno sarebbe incomprensibile: giacché, se non

era addormentato perché non ha fatto nulla per proteggere i suoi averi? D'altro canto che cosa dovremmo pensare della sua abilità di riferire gli episodi accaduti? Io non so *cosa* ne dovremmo pensare. I fatti mi porterebbero fortemente a dire che egli era addormentato al momento di quegli episodi e, quindi, che non sta riportando cose che ha udito e visto. Né possiamo dire che sta raccontando un sogno, dal momento che tutto ciò che riferisce si è verificato davvero. Penso che non avremmo altra scelta che ritenere la sua abilità di riportare quegli accadimenti un fenomeno straordinario che sfugge alla classificazione. Il punto interessante è che nonostante ci sia ovviamente un conflitto tra i due criteri del comportamento e della testimonianza, il conflitto non è tale da mettere in dubbio la preesistente conclusione che l'uomo era addormentato. Se ciò è corretto, il criterio del comportamento ha un peso probativo maggiore rispetto al criterio della testimonianza.

VII

FENOMENI CHE ASSOMIGLIANO AL SONNO

Quando una cosa assomiglia al sonno per certi aspetti ma non per altri, possiamo essere inclini ad applicarle la parola 'sonno', allargando così l'uso del termine. Un 'sonnambulo' è addormentato? Egli manifesta qualche attività finalizzata o semi-finalizzata, ma in un modo singolare, affine alla trance. Il sonnambulo cammina, evita gli ostacoli e apre le porte, eppure al risveglio non ha alcun ricordo di quelle occorrenze. Abbiamo una propensione a dire che era addormentato, perciò diciamo 'egli camminava nel sonno'. Allo stesso tempo è un ovvio allontanamento dall'uso normale e primario di 'addormentato' dire che è addormentato un uomo che sta gironzolando. Se avessimo il compito di mettere a dormire un neonato, non saremmo disposti a dire che si è addormentato fintanto che si sta dimenando nella culla, anche se i suoi occhi sono chiusi. Non ci sentiremmo autorizzati ad annunciare che è addormentato finché non è del tutto rilassato, vicino all'immobilità e sta respirando regolarmente. Dire che un uomo che sta camminando è 'addormentato' è un nuovo uso dell'espressione. Ho letto una sorprendente asserzione di un filosofo che dice che il fatto di giacere immobili è 'semplicemente un'abitudine' per le persone che dormono, e che potrebbero gironzolare, gridare, parlare o fare qualsiasi altra cosa pur rimanendo addormentate. Ma è ovvio che nessuno *insegnerebbe* la parola 'addormentato' ostensivamente usando esempi di persone che stanno gridando o camminando. Questi casi si troverebbero a una distanza considerevole dai paradigmi.

Si tende a dire che un soggetto in trance ipnotica è addormentato. Può rispondere a domande, a comandi e suggestioni, e queste reazioni mostrano che egli *non* è addormentato nell'uso primario o di base della parola 'addormentato'. Né sarebbe un buon esempio di persona addormentata un uomo che si stesse agitando, che stesse strillando e gemendo nel bel mezzo di un incubo. Quei movimenti e suoni violenti e la palese agitazione mentale si discostano troppo dal criterio del comportamento precedentemente accennato. (C'è un altro uso della parola 'incubo' nel quale il nostro unico criterio per dire che qualcuno ha avuto un incubo è che questi al risveglio rac-

conta un sogno molto sgradevole. In questo senso della parola il suo stato di sonno può soddisfare perfettamente i criteri menzionati nel Capitolo 6, e così non ci sarebbe alcun allargamento della parola 'addormentato' per dire che egli ha avuto un incubo quando era addormentato. Si noti che in quest'uso il criterio è a favore del dire che egli *ha avuto*, non sta avendo, un incubo).

Dire che un sonnambulo, una persona in trance ipnotica o un soggetto in preda a un violento incubo sono 'addormentati' significa effettuare un'estensione naturale dell'uso di quella parola al di là del suo uso primario. Non è sorprendente che un'espressione usata per nominare un determinato fenomeno finisca con l'essere applicata ad altri fenomeni che più o meno gli assomigliano. Ma può essere utile ricordarlo, in modo che la nostra attenzione in questa ricerca non venga deviata dal normale fenomeno del sonno.

VIII

ADDORMENTATO SODO

Tra i due poli ‘sveglio’ e ‘addormentato’ c’è un abbondante margine di qualificazione. Se dovessimo riferire se qualcuno è addormentato, ciò che abbiamo osservato potrebbe non essere reso appropriatamente né da ‘egli è sveglio’ né da ‘egli è addormentato’. Dire l’una o l’altra cosa potrebbe essere fuorviante o perlomeno impreciso. Le seguenti descrizioni potrebbero essere migliori: ‘È uno di quei sonni irrequieti; si sta agitando’; ‘Sta avendo un incubo. Borbotta “non colpirmi!” e piagnucola come se fosse spaventato’; ‘Sembra essere addormentato, eppure la luce sembra dargli noia. Cerca di proteggersi gli occhi’. Nell’osservare questa persona si userebbe ciò che ho chiamato il criterio del comportamento. Qualcuno che si sta agitando o sta cercando di proteggersi gli occhi non lo soddisfa perfettamente. Però in pratica non dovremmo rifiutarci di applicare la parola ‘addormentato’ a un caso simile. Ciò che facciamo è formare un’asserzione *qualificativa* del fatto che egli è addormentato. Aristotele dice:

Anzitutto ad alcuni [quando sono addormentati] accade anche di percepire in un certo modo suoni, luce, sapore e contatto, tuttavia debolmente e come da lontano. Tenendo infatti gli occhi socchiusi nel sonno, ciò che dormendo vedevano debolmente come luce della lampada, e così credevano, appena desti riconoscono effettivamente come quella della lampada, e udendo sommessamente il verso del gallo o del cane, si destano e li riconoscono chiaramente. Altri interrogati [nel sonno] rispondono, perché per il vegliare e il dormire è possibile che ci si trovi in uno dei due stati senza che l’altro sia completamente escluso [*while the one is present in the ordinary sense the other also should be present in a certain way*] (Aristotele, tr. it. OB3, 462a).

Non sono in disaccordo con questi commenti. Ciò che necessita di una qualche spiegazione è l’affermazione che quando il sonno è presente ‘nel senso comune’ [*in the ordinary sense*] la veglia può essere presente ‘in un certo modo’ [*in a certain way*]. In sostanza, quando i normali criteri del sonno non sono completamente soddisfatti non siamo sempre pronti a dichiarare che la persona non è addormentata. Non usiamo la parola

‘addormentato’ in modo poi così rigoroso. Invece diciamo che la persona è ‘addormentata’ e allo stesso tempo proviamo a indicare come la sua condizione non riesca a essere un perfetto esempio di sonno, mediante caratterizzazioni come ‘irrequieto’ o descrizioni come ‘egli borbotta quando il cane abbaia’. Ciò che facciamo è modificare o ridurre l’asserzione che egli è addormentato. È come se dapprima asserissimo che egli è addormentato e poi aggiungessimo una clausola modificante come ‘ma sta gemendo’, il cui effetto è di sottrarre qualcosa dall’asserzione. Proprio come se stessimo riportando la distanza in miglia rispetto a una certa destinazione dando prima un numero più grande di quello effettivo, per poi sottrarre un numero sufficientemente grande da ottenere il calcolo esatto. L’affermazione ‘anche se era addormentato ha risposto quando gli ho chiesto dove fossero le chiavi’ svolge la doppia funzione, potremmo dire, di asserire che la persona è addormentata e di qualificare o ridurre quell’asserzione. Un uomo che si sta proteggendo gli occhi dalla luce, che si alza in piedi o risponde a una domanda non è addormentato *per quanto riguarda questi rispetti*. Ma può soddisfare così bene gli altri requisiti dei criteri del sonno da indurci fortemente a dire che è addormentato. Il commento di Aristotele che è possibile per una persona essere sia sveglia sia addormentata (‘in un certo modo’) trova giustificazione nel fatto che spesso siamo pronti ad applicare l’espressione ‘egli è addormentato’ a qualcuno la cui condizione soddisfa i criteri del sonno ampiamente ma non sotto certi rispetti.

Un tipo di impiego che ha l’enunciato ‘egli è addormentato *sodo*’ consiste nel fare un’asserzione *non-qualificativa* che la persona a cui ci si riferisce è addormentata. In questo uso il significato è che i criteri di inerzia, mancanza di reattività e così via sono soddisfatti come previsto – in breve, che il soggetto è un perfetto esempio di persona addormentata. Essere addormentato sodo, in questo senso, non significa fare l’esperienza di un tipo speciale o di un grado superlativo di sonno. Significa semplicemente essere addormentato, senza qualificazione. Se usiamo le parole in questo senso, sarebbe sbagliato dire che un uomo è addormentato sodo se sembra infastidito dalla luce o dall’abbaia del cane, se sta rispondendo a una domanda o se si sta dimegando. Questi tratti di comportamento impedirebbero al suo caso di essere un esempio ideale di persona addormentata. Se egli testimoniassse al risveglio di essere stato vagamente consapevole del canto del gallo, allora sarebbe sbagliato dire che era addormentato sodo quando ha udito questo suono. È accettabile, sebbene possibilmente fuorviante dal punto di vista filosofico, dire ‘ha sentito debolmente il canto del gallo nel sonno’.

Usiamo anche ‘egli è addormentato sodo’ in un senso più limitato per intendere che è o sarà *difficile svegliare* l’individuo a cui ci si riferisce. Se lo

scuotiamo ma non riusciamo a destarlo, possiamo dire ‘accidenti come sta dormendo sodo!’. È possibile che un individuo che non è addormentato sodo nel primo senso (p. e. se sta camminando nel sonno) sia addormentato sodo nel secondo senso, ed è possibile anche l’inverso. Infatti, degli esperimenti psicologici sembrano mostrare che quest’ultimo caso accade davvero. ‘Al dormiente più tranquillo, di media, bastava la minima intensità di suono per svegliarsi’ (Kleitman, p. 145). Generalmente, una persona che è addormentata sodo nel primo senso non reagirà a suoni moderati nelle sue vicinanze o non ne avrà alcun ricordo al suo risveglio. Eppure può darsi che un qualche specifico suono debole o moderato la svegli, p. e. le parole sussurate ‘è ora di alzarsi’. C’è una tendenza a pensare che una persona possa essere svegliata in questo modo solo se è *già* parzialmente sveglia, dal momento che sembra saper *discriminare* tra i suoni. Non ha alcuna reazione ai rumori di camion, telefoni e aspirapolvere ma ecco che risponde ad alcune parole sussurate. Sembra quasi che *senta tutti* i suoni e che *scelga* di reagire ad alcuni ma non ad altri. Però questa tendenza è in errore: i criteri che determinano se il soggetto ha udito gli altri suoni – cioè, il suo comportamento e la sua testimonianza – non sono soddisfatti. È solo un dato di fatto che una persona che è addormentata sodo, e quindi generalmente inconsapevole di moderati rumori e movimenti nelle sue vicinanze, talvolta può venire svegliata da un particolare rumore leggero come il piagnucolio di un neonato.

Il significato di ‘sodo’ [*sound*] quando modifica il participio ‘addormentato’ [*asleep*] non va confuso con il suo significato quando modifica il verbo ‘dormire’ [*sleep*]. Dire ‘ho dormito sodo’ comunemente significa che il mio sonno mi ha *ristorato* – che ho dormito *bene*. È un resoconto basato su come mi sento *dopo* aver dormito. Un individuo il cui stato soddisfa pienamente, per parecchie ore, i criteri del sonno e che è quindi stato addormentato sodo durante quel tempo, potrebbe non aver dormito sodo. Potrebbe svegliarsi sentendosi piuttosto spossato e, se così fosse, non direbbe di aver dormito bene o sodo. E se avesse fatto un sogno molto *sgradevole* non direbbe di aver dormito sodo, cosa che invece potrebbe dire se avesse fatto un sogno gradevole. Dire ‘ho dormito sodo’ è dire che il proprio sonno è stato ristoratore e ha lasciato un’impressione piacevole. La dichiarazione in prima persona di un uomo è decisiva affinché gli altri possano determinare se ha dormito sodo. Non si può dire ‘sarà che ho dormito sodo’: non è qualcosa che si *inferisce*. Invece, ‘sarà che ero addormentato sodo quando John è entrato nella stanza’ ha senso come inferenza formulata a partire dall’informazione che John è entrato nella stanza e dal fatto che non si ha alcun ricordo di ciò.

Si dovrebbe far cenno a un'altra possibile fonte di confusione. Può essere vero che un uomo fosse addormentato l'intero pomeriggio, e ciononostante può essere vero anche che in vari momenti del pomeriggio fosse sveglio e in altri quasi addormentato ma non addormentato del tutto. Se qualcuno volesse sapere che cosa sta facendo A in questo momento, si potrebbe rispondere con verità che A è addormentato al piano di sopra, anche se nel momento in cui si parla A si sta semplicemente appisolando o forse è addirittura del tutto sveglio. Il punto è che c'è un uso di 'egli è addormentato' che potrebbe essere chiamato 'disposizionale'. In questo senso, dire che qualcuno è addormentato (sta dormendo) questo pomeriggio equivale a raccontare la sua disposizione nel corso del pomeriggio, e non qual è il suo stato effettivo nel momento in cui si parla. Questo modo di esprimersi è analogo all'uso di 'egli sta segando la legna' per raccontare in che modo un uomo sia impegnato per la giornata, anche se nel momento in cui si parla egli potrebbe essere occupato ad asciugarsi la fronte e non a segare. Se A si sdraia con l'intento di dormire tutto il pomeriggio, e se i criteri del sonno sono soddisfatti nel suo caso per quasi tutto il tempo in cui rimane sdraiato, nonostante per brevi periodi non lo siano, sarebbe conforme all'uso comune dire che A era addormentato per tutto il pomeriggio. Tuttavia il senso più fondamentale dell'enunciato 'egli è addormentato' è presente quando esso significa che la persona a cui ci si riferisce è addormentata nel momento in cui si parla. È questo uso delle parole a essere governato dai criteri menzionati nel Capitolo 6 ed è a esso che si riferisce la tesi del Capitolo 3.



IX

GIUDIZI NEL SONNO

Ora torno sulla rotta principale del mio argomento, da cui avevo deviato dopo il Capitolo 4. Abbiamo visto che l'enunciato 'io sono addormentato' non può essere usato per comunicare ad altri un'affermazione informativa, né per dire qualcosa di significativa a se stessi. In quanto enunciato all'indicativo, 'io sono addormentato' è senza senso e lo è necessariamente. Sarebbe errato supporre che ciò che è stato dimostrato è semplicemente che le parole 'io sono addormentato' hanno qualcosa di bizzarro che impedisce loro di esprimere un giudizio – e che è *possibile* giudicare di essere addormentati. Perché quale sarebbe la descrizione di questo possibile giudizio? Un giudizio espresso dalle parole 'io sono addormentato' *se* queste parole avessero senso? Questa non è la descrizione di un giudizio. No. Il risultato ottenuto è che la nozione stessa di un tale giudizio è assurda. L'assurdità risiede nel fatto che, affinché il giudizio sia *vero*, l'individuo che lo formula dovrebbe essere addormentato. Il fatto che abbiamo evidenziato, ossia che non ci potrebbe essere un criterio per l'uso corretto delle parole 'io sono addormentato', dipende dal fatto che per sapere che un individuo usa quelle parole correttamente noi dovremmo talvolta osservarlo giudicare di essere addormentato *mentre* è addormentato. Ed è questa l'assurdità.

Argomentando a partire dall'impossibilità di giudicare che si è addormentati, arriviamo a un risultato importante, cioè che è insensato supporre che un individuo, mentre è addormentato, possa formare *un qualsiasi* giudizio. Ricordiamoci che l'assurdità logica rilevata nell'enunciato 'io sono addormentato' equivale a questo: affinché l'enunciato abbia un uso *corretto*, lo si dovrebbe dire talvolta quando la cosa che si dice è *vera*. Abbiamo rilevato che sarebbe auto-contraddittorio *verificare* che un uomo allo stesso tempo è addormentato e sta giudicando di esserlo, perché qualunque cosa nel suo comportamento indichi che egli sta formando questo giudizio indicherebbe ugualmente che egli non è addormentato. Ora, ciò sarebbe vero per *qualsunque* tipo di giudizio. Per sapere se egli ha formato qualsivoglia giudizio si dovrebbe sapere che ha detto determinate parole e che è sta-



to consapevole di dirle. Ma qualunque cosa nel suo atteggiamento sia tale da rivelare la sua consapevolezza di dirle decreterebbe anche che non era addormentato. Per verificare che egli sia allo stesso tempo addormentato e stia formando un giudizio, si dovrebbe verificare che egli sia allo stesso tempo consapevole e non consapevole di dire determinate parole. Non avrebbe importanza se le parole siano 'sta piovendo' o 'mia moglie è gelosa' o altre parole a piacimento. Sarebbe auto-contraddittorio verificare che egli abbia formato *qualunque* giudizio da addormentato. Non è che ci sia qualcosa di unico riguardo al fatto di essere addormentati, che impedisca a qualcuno di prestare attenzione a *quel particolare* fatto da addormentato. Se un individuo che dorme potesse notare che sta piovendo o giudicare che sua moglie è gelosa, allora perché non potrebbe giudicare di essere addormentato? L'assurdità dell'ultimo caso dimostra l'assurdità del primo.

Si potrebbe obiettare che la mia argomentazione ha mostrato semplicemente che l'*atto di verificare* che qualcuno è allo stesso tempo addormentato e giudicante è auto-contraddittorio, non che il suo *essere* allo stesso tempo addormentato e giudicante è auto-contraddittorio. Questo è vero. La seconda nozione non è auto-contraddittoria (ossia non comporta le due parti di una coppia di proposizioni contraddittorie). Ma è priva di senso, nel senso che niente può deporre a favore della sua verità né della sua falsità.

Proviamo a considerare se ci siano dei modi in cui si possa stabilire che un uomo ha formato un qualche giudizio da addormentato. Per prima cosa, il fatto che questi sia addormentato e nello stesso momento stia formando un giudizio non potrebbe essere stabilito attraverso l'osservazione di nessuno. I criteri per dire che qualcuno sta formando un giudizio e per dire che qualcuno è addormentato non possono essere soddisfatti simultaneamente nel caso di un'unica persona. In secondo luogo, proviamo a considerare se si possa riporre fiducia nella testimonianza di un dormiente dopo il suo risveglio. Lo si deve immaginare mentre testimonia di aver formato questo o quel giudizio da addormentato. La domanda importante è come possa *sapere* di aver formato quel giudizio proprio *mentre stava dormendo*. Qui si presentano delle difficoltà che rendono questo caso completamente diverso dal sapere che una persona ha formato un determinato giudizio mentre, poniamo, stava guidando attraverso Chicago. Sarà necessario esaminare un certo numero di casi.

(1) Il soggetto dice che era *consapevole* di essere addormentato nel momento in cui formava il giudizio (così come potrebbe dire di *aver visto* che la città che stava attraversando era Chicago). Ma questo è impossibile. Per-

ché se avesse potuto essere consapevole di essere addormentato avrebbe potuto formare il giudizio ‘io sono addormentato’, e abbiamo visto che questo giudizio non si dà.

(2) Il soggetto non fa la dichiarazione insensata di essere stato consapevole di essere addormentato, ma invece annuncia di *inferire* che era addormentato quando ha formato quel giudizio. Quali sarebbero i *dati* per questa inferenza? Sembrano esserci diverse possibilità:

(a) Supponiamo che il soggetto dica di aver formato il giudizio nello stesso momento in cui è avvenuto un qualche evento percepito pubblicamente, p. e. un tuono. Supponiamo inoltre che un'altra persona che lo stava osservando al momento del tuono abbia pensato che egli fosse addormentato. Si potrebbe inferire correttamente che il soggetto ha formato il giudizio da addormentato? No. La sua testimonianza implica che egli ha sentito il tuono, e la conclusione da trarre è che non era totalmente addormentato quando ha tuonato, non che ha formato un giudizio mentre era totalmente addormentato.

(b) Supponiamo che il soggetto dica di aver formato il giudizio ma di sapere che non lo ha formato né prima di addormentarsi né dopo essersi risvegliato. Ne conclude che deve averlo formato da addormentato. Supponiamo che il giudizio sia che il suo amico Smith ha talento artistico. Ebbene, non potrebbe essere che la sua impressione di aver formato questo giudizio sia *falsa*? Non può esserci alcun dubbio che *ora* egli è dell'opinione che Smith sia dotato di talento. E forse si può stabilire che il soggetto non lo ha pensato prima di addormentarsi, e che non è *arrivato* a questa opinione né improvvisamente né gradualmente dopo il risveglio. Ma non ne conseguirebbe che egli vi *sia arrivato prima* del risveglio. Sarebbe sufficiente descrivere i fatti dicendo che quando egli si è addormentato non era di quell'opinione, ma che si è *svegliato* con l'opinione che Smith è dotato di talento. Non è indispensabile inferire che nel frattempo sia sopravvenuto un giudizio. Per considerare un caso analogo, se prima di addormentarsi il soggetto fosse *indeciso* su una qualche questione importante ma quando si sveglia si fosse deciso, non ne conseguirebbe che egli *abbia preso* la decisione in un punto imprecisato della notte. Sarebbe sufficiente dire che si è addormentato indeciso e si è svegliato deciso. Per fare un altro esempio, se il soggetto stesse cercando la soluzione di un determinato problema di geometria, diciamo, prima di addormentarsi ma non fosse riuscito a trovarla, e poi al suo risveglio avesse la soluzione, non ne conseguireb-

be che la soluzione gli sia *venuta* mentre era addormentato. Basterebbe dire che il soggetto non aveva la soluzione quando si è addormentato e invece ce l'aveva quando si è svegliato. Perciò, la conclusione del soggetto di aver formato il giudizio da addormentato non è stabilita dalla combinazione tra la sua impressione di averlo formato e la sua consapevolezza di non averlo formato da sveglia. Per prima cosa la conclusione non è conseguente, e in secondo luogo è una conclusione la cui verità o falsità sarebbe inverificabile dal punto di vista teorico.

(c) Supponiamo che l'uomo dica che nel momento in cui ha formato il giudizio egli stava facendo una certa esperienza che accade quando è addormentato e solo quando è addormentato; quindi egli era addormentato quando ha formato il giudizio. Difficilmente potrebbe sostenere che l'esperienza a cui ci si riferisce sia un'esperienza che *necessariamente* accade ogni volta che egli è addormentato. Perché il sonno *in quanto* sonno non ha alcun contenuto esperienziale: non si può concludere, come osservato prima, che un uomo non era addormentato perché *non* stava facendo una determinata esperienza. Proviamo a supporre che la sua dichiarazione sia che, l'esperienza talvolta accade in quanto fatto contingente quando il soggetto è addormentato e non accade mai se non quando egli è addormentato. Ma come è possibile verificare che questa esperienza accade proprio sempre mentre è addormentato? Incontriamo in un punto diverso il vero problema da risolvere. Se, per esempio, la presunta esperienza fosse quella di aver paura di qualcosa, dovrebbe esserci da parte sua una qualche espressione esterna di paura, in modo tale che l'osservazione di un altro possa verificare che egli aveva paura. Se una qualche espressione genuina di paura si manifestasse davvero, dovremmo *qualificare* la dichiarazione che egli era addormentato in quel momento. Se la sua condizione assomigliasse al normale sonno sotto altri aspetti, potremmo *dire* 'egli era spaventato nel sonno', ma ciò nondimeno staremmo negando che egli fosse totalmente addormentato. Se in aggiunta al presentarsi di espressioni facciali, gesti e proferimenti di paura egli rivelasse, una volta completamente sveglia, di aver avuto paura di qualcosa 'nel sonno', questa testimonianza sarebbe in accordo con il suo comportamento precedente e, a maggior ragione, potremmo dire che egli non era totalmente addormentato quando si verificavano le espressioni di paura. Per creare un caso nel quale si possa sostenere, senza qualificazione, che il soggetto era addormentato eppure faceva una determinata esperienza, si richiederebbe che non ci venisse offerta nessun'altra prova se non la sua testimonianza che egli ha fatto quest'esperienza da addormentato – testimonianza non supportata da alcun comportamento

visibile durante la notte. Si ripresenta quindi la stessa difficoltà di verifica che abbiamo incontrato sopra in (b). Per vivido che sia, il suo apparente ricordo di un'esperienza presumibilmente occorsa durante il sonno non può essere confermato. È indecidibile dal punto di vista teorico se il suo ricordo è vero o falso. Quindi la sua asserzione di aver formato un giudizio durante il sonno non sarebbe in alcun modo supportata dalla sua dichiarazione di averlo formato nello stesso momento in cui faceva un'esperienza che si suppone accada solo nel sonno.

(d) Supponiamo che il soggetto dichiari che ha fatto un sogno e che ha formato il giudizio che Smith ha talento artistico nello stesso momento in cui stava sognando. Quindi, conclude, ha formato quel giudizio da addormentato. Non sollevò la questione di 'come *sa* di aver sognato mentre era *addormentato*?', poiché ci occupiamo di un uso della parola 'sogno' per il quale i sogni, quando accadono, *possono* accadere solo nel sonno. Né sollevò la questione di 'come *sa* di aver fatto un sogno?', poiché esiste un senso, come vedremo, nel quale non ci aspettiamo che un uomo sia capace di dare ragioni del suo asserire di aver sognato. Chiederò invece 'cosa intende quando dice che ha formato un giudizio *nello stesso momento* in cui stava sognando?'. Intende dire 'nello stesso momento' nel senso di tempo fisico, oggettivo? Un tempo misurato, per esempio, dall'orologio o dal sorgere della luna? Se così fosse, quali ragioni possibili potrebbe avere per la sua asserzione? Se quello che sta dicendo è che il suo giudizio che Smith è dotato di talento faceva *parte* del suo sogno, va tutto bene. Ma in questo caso, l'enunciato 'ha deciso in sogno che Smith è dotato di talento' non ha niente in comune con il significato dell'enunciato 'ha deciso che Smith è dotato di talento' nel suo uso normale.

Oppure egli potrebbe non voler dire che il suo giudizio che Smith è dotato di talento faceva parte del suo sogno, nel senso che era una delle serie più o meno connesse di episodi che componevano il sogno. Le persone spesso riportano che, mentre stavano facendo un determinato sogno, 'hanno realizzato' che stavano sognando, e non intendono dire che questa stessa realizzazione fosse parte del loro sogno: vogliono piuttosto distinguere tra il sogno e il giudizio o realizzazione che era un sogno, sebbene vogliano dire che la realizzazione è avvenuta *nello stesso momento* in cui è avvenuto il sogno. Così potrebbe essere che un uomo riporti che, *mentre* stava facendo un determinato sogno, gli è venuto in mente che il suo amico Smith è dotato di talento artistico. Se gli si chiedesse come *sa* che il suo giudizio si è manifestato *mentre* stava sognando, egli direbbe che lo sa e basta: 'ricordo chiaramente che sono giunto a quella conclusione su Smith nello

stesso momento in cui stavo facendo un sogno'. Ma adesso dobbiamo porci la domanda di prima, cioè quale prova potrebbe verificare che questa sua impressione sia vera? Chiaramente nessuna. Se chi parla comprende che è così ma vuole comunque fare l'asserzione di cui sopra, allora lui sa, come sappiamo anche noi, che la sua è un'asserzione alla quale il concetto di verifica non è applicabile, ma che si suppone sia vera in virtù del semplice fatto di essere asserita da chi parla. È un'affermazione dello stesso *tipo* di quelle che compongono il resoconto del sogno, p. e. 'nel mio sogno ho visto dei boschi prendere fuoco e nello stesso momento ho udito un rumore come di tuono', e non può essere che una tale affermazione asserisca la simultaneità di due eventi in un tempo fisico. Quindi, l'unico senso che si potrebbe dare alla dichiarazione di qualcuno, che dica di aver formato un determinato giudizio mentre stava sognando, sarebbe un senso che conferirebbe alla sua dichiarazione lo stesso statuto logico che hanno le affermazioni che compongono il resoconto di un sogno. E queste ultime, come vedremo, non vanno comprese come asserzioni sull'occorrenza di un evento nel tempo fisico. Se un uomo ci racconta di aver formato un determinato giudizio su Smith mentre si stava radendo, egli mette in relazione il suo giudizio con un evento nel tempo fisico. Se dice che ha formato quel giudizio mentre sognava, egli non mette in relazione il suo giudizio con un evento nel tempo fisico, più di quanto non lo faccia se dice di averlo formato *in* un sogno. In nessuno dei due casi egli starebbe asserendo che a un certo punto ha formato un determinato giudizio.

(3) Infine, nessun fenomeno fisiologico sarà di alcuna utilità come prova che un uomo ha formato un giudizio da addormentato. Se si stabilisse per esempio che ogniqualvolta una persona formi un giudizio l'attività elettrica di una determinata area del suo cervello aumenta o diminuisce in maniera caratteristica, l'occorrenza di questo fenomeno elettrico in una persona che dorme non fornirebbe alcuna indicazione probabile che il dormiente stia formando un giudizio. La correlazione che abbiamo immaginato necessariamente sarebbe stata stabilita solo in base al caso di persone deste, dato che i criteri per dire che una persona ha formato un giudizio non potrebbero essere soddisfatti se essa fosse addormentata. Il tentativo di estendere il ragionamento induttivo al caso di persone che dormono produrrebbe una conclusione che non sarebbe confermabile dal punto di vista logico. Sarebbe impossibile sapere se questa conclusione è vera o falsa.

In questo capitolo, ho considerato diversi modi in cui si potrebbe supporre di poter stabilire, almeno con una certa probabilità, che un individuo abbia formato un giudizio da addormentato. Forse si potrebbero immagina-

re altri modi di tentare l'operazione, ma oserei dire che si dimostrerebbero ugualmente sterili. Il punto fondamentale, penso, è che siamo del tutto incapaci di descrivere quali possano essere i dati di fatto che stabilirebbero con certezza che qualcuno ha formato un giudizio da addormentato. È facile vedere che un individuo A, osservando un individuo B, non potrebbe simultaneamente verificare che B sia addormentato e che stia anche formando un giudizio. Saremmo più tentati di pensare che si potrebbe ottenere una verifica diretta attraverso la testimonianza di B dopo il suo risveglio, cioè la sua onesta ammissione di aver formato un determinato giudizio da addormentato. Tendiamo a supporre che *egli* possa essere stato *consapevole* di essere addormentato: questo è ciò che ci guida a supporre che la sua testimonianza possa fornire una verifica diretta. Ma abbiamo visto che questo è sbagliato, e che la sua stessa dichiarazione di aver formato un giudizio da addormentato dovrebbe risultare da un'inferenza. Quando proviamo a valutare vari tentativi di inferenza, incorriamo sempre nella difficoltà di non sapere qual è l'obiettivo dell'inferenza, perché non siamo in possesso di alcun criterio per dire che un uomo ha formato un giudizio da addormentato, sebbene abbiamo criteri sia per dire che un uomo ha formato un giudizio sia per dire che un uomo era addormentato. Dal momento che non comprendiamo quali dovrebbero essere le circostanze per far sì che sia vero che qualcuno forma un giudizio da addormentato, si conclude inevitabilmente che ogni tentativo di 'inferire' quell'inintelligibile stato di cose, anche solo approssimativamente, non arriverà da nessuna parte.



X

APPLICAZIONE AD ALTRI FENOMENI MENTALI

L'argomento appena affrontato nel Capitolo 9 si applica a un numero indefinito di tipologie di atti mentali, di stati psicologici e di occorrenze. In quel capitolo, esso si riferiva solo all'atto di giudicare. Ma con le opportune modifiche può essere applicato all'atto di pensare, ragionare, percepire, immaginare o domandare. Ciò che abbiamo è uno schema di dimostrazione che, con le opportune sostituzioni, può essere usato per dimostrare che pensare nel sonno, ragionare nel sonno, immaginare nel sonno e così via sono tutte nozioni inintelligibili. Le cose appena menzionate sono tutte esempi di *attività* mentali, ma questo non è essenziale alla dimostrazione. Essa funziona altrettanto bene con 'passività' come la paura, l'ansia o la gioia; illusioni e allucinazioni; e visualizzazioni.

Proviamo a prendere l'esempio della *visualizzazione* e ripercorriamo l'argomentazione. Come si potrebbe stabilire che un individuo abbia avuto una visualizzazione mentale da addormentato? Non grazie a un'altra persona che osservi che l'individuo è del tutto addormentato e osservi inoltre che qualcosa nel suo comportamento o nei suoi proferimenti mostra che sta facendo un'esperienza di visualizzazione: le due osservazioni sarebbero in contraddizione. Proviamo a ricorrere alla testimonianza del soggetto dopo il risveglio. Bisogna che egli riferisca di aver visto delle immagini da addormentato. Ci imbattiamo nel problema 'come può *sapere* di aver visto delle immagini da *addormentato*?'.

(1) Il soggetto non può dichiarare che era *consapevole* di essere addormentato quando ha visualizzato le immagini.

(2) Si può supporre che egli abbia *inferito* che era addormentato quando ha visto le immagini. Consideriamo i seguenti tentativi di inferenza:

(a) Il soggetto dice di aver fatto l'esperienza della visualizzazione nello stesso momento in cui c'è stato il tuono; per qualcun altro che lo stava osservando in quel momento, il soggetto aveva l'aspetto di essere addormentato.

tato; egli inferisce di aver visto immagini da addormentato. Ma questo è sbagliato perché la sua testimonianza di aver sentito il tuono stabilisce che egli non era completamente addormentato in quel momento.

(b) Il soggetto dice di aver visualizzato delle immagini in un certo modo ma sa di non averle visualizzate né prima di addormentarsi né dopo essersi risvegliato, e così inferisce di averle visualizzate da addormentato. Ma forse egli ha soltanto l'impressione di aver visto precedentemente determinate immagini. Forse si è semplicemente svegliato con la falsa credenza di aver in precedenza fatto esperienza di varie immagini che ora può descrivere. La sua attuale impressione di aver visto quelle immagini prima non richiede che in realtà egli le abbia viste prima. E dal momento che egli dichiara di averle viste da addormentato, non potrebbe esserci alcuna verifica possibile della sua dichiarazione.

(c) Il soggetto dice di aver visto le immagini nello stesso momento in cui ha fatto una qualche altra esperienza contingente che egli fa solo quando è addormentato, e inferisce che era addormentato in quel momento. Ma ciò sposta semplicemente la difficoltà da un'altra parte, poiché non c'è alcun modo di verificare la sua impressione che l'altra esperienza sia occorsa durante il sonno.

(d) Il soggetto dice di aver visto le immagini nello stesso momento in cui stava sognando e quindi mentre era addormentato. Se intende 'nello stesso momento' in un senso che potrebbe essere determinato da una qualche misura fisica, allora la sua dichiarazione è necessariamente inverificabile. Se intende che ha visto le immagini *in sogno*, allora non c'è alcuna obiezione. Non ci si pone la domanda se la sua impressione possa essere falsa o se la sua memoria lo stia ingannando. Ma in questo caso il soggetto non sta facendo lo stesso tipo di asserzione che farebbe se dicesse che mentre stava leggendo un libro o parlando con un amico gli si sono presentate determinate immagini. Poiché, in quest'ultimo caso, egli starebbe implicando che a un punto preciso nel tempo fisico egli era consapevole di determinate immagini. Ma quando dice di aver visto le immagini in un sogno, non implica che quelle immagini avessero una collocazione nel tempo fisico. La sua ammissione appartiene al 'raccontare un sogno' e vedremo (Capitolo 13) che raccontare un sogno non è asserire che determinati eventi si siano verificati nel tempo fisico. Se il soggetto dice che le immagini non erano parte del suo sogno, ma che ne ha fatto l'esperienza *nello stesso momento* in cui sognava, egli non può intendere 'nello stesso momento' nel

senso di tempo fisico. La sua asserzione ha lo stesso status del suo resoconto che una determinata coppia di episodi è accaduta ‘nello stesso momento’ *nel suo sogno*. Per quanto l’asserzione non si riferisca a un episodio di un sogno, ha la natura logica delle affermazioni onirico-narrative.

(3) Infine, per le ragioni addotte nella sezione precedente, non potrebbe essere fatta alcuna legittima inferenza dall’occorrenza di un determinato fenomeno fisiologico in una persona che dorme all’occorrenza di una sua visualizzazione.

Il ragionamento di cui sopra produce un identico risultato quando applicato, *mutatis mutandis*, a illusioni o allucinazioni o impressioni sensoriali, o a qualunque altro evento psicologico, con la sola eccezione dei *sogni*. Ora passerò a discutere quest’ultima attività.



XI

SOGNARE COME UN'ECCEZIONE

C'è un uso della parola 'sogno/sognare' [*dream*], ed è il senso di base della parola, per il quale una persona non può sognare a meno che non sia addormentata. Il criterio dell'aver fatto un sogno, in questo senso, è che dopo il risveglio chi ha sognato racconta un sogno. È possibile per una persona prendere sonno e dormire sodo per un'ora, e poi, dopo essersi svegliata improvvisamente, raccontare un sogno. I vari criteri del sonno richiamati in precedenza potrebbero essere soddisfatti perfettamente, così che non ci sarebbe alcun dubbio che la persona sia stata addormentata sodo durante quell'ora. Ma anche il criterio del suo aver sognato sarebbe soddisfatto. Ha senso, quindi, dire di qualcuno sia che è stato addormentato sodo per un'ora sia che ha sognato durante quel sonno.

Aristotele dice che un sogno è una sorta di percezione sensoriale illusoria che accade nel sonno (cfr. Aristotele, 459a, 460b, 462a). Descartes pensava che in sogno noi ragioniamo e giudichiamo esattamente nello stesso senso in cui lo facciamo quando siamo svegli. Hobbes credeva che i sogni siano 'le immaginazioni di chi dorme' (Hobbes, Parte I, Cap. 2, tr. it., p. 31). Altri filosofi pensano che sognare sia avere immagini o addirittura allucinazioni nel sonno.

Possiamo constatare che queste opinioni sono errate. L'argomentazione dei Capitoli 9 e 10 mostra, a mio avviso, che l'idea che qualcuno possa ragionare, giudicare, immaginare o avere impressioni, percezioni, illusioni o allucinazioni, da addormentato, è un'idea priva di significato, nel senso che non abbiamo alcuna concezione di cosa possa stabilire che queste cose siano o non siano accadute. Tuttavia sappiamo perfettamente che cosa stabilisce che una persona abbia sognato mentre dormiva – cioè il fatto che la persona racconti un sogno. Questa chiara differenza nella possibilità di verifica mostra che i sogni non sono nessuna delle cose che i filosofi hanno comunemente ipotizzato.

È facile vedere che lo schema di dimostrazione del Capitolo 9 non si applica ai sogni. Proviamo a considerare l'ammissione di qualcuno che dice di aver fatto un sogno mentre dormiva. Quando passavamo al vaglio la

dichiarazione apparentemente parallela che nel sonno egli avesse formato un giudizio o immaginato qualcosa, e così via, la domanda che sempre ci trovavamo ad affrontare era ‘come fa a *sapere* che la cosa in questione è accaduta mentre *dormiva?*’. Non è stato possibile trovare una risposta. La stessa domanda non può sorgere nel caso dei sogni. Se qualcuno ci racconta che ha fatto un sogno mentre dormiva, non possiamo chiedere ‘come fa a sapere che il sogno è avvenuto mentre *dormiva?*’. Nel senso di ‘sogno’ che ci interessa (non stiamo considerando i sogni a occhi aperti), se un uomo facesse un sogno, ne conseguirebbe che era addormentato. La domanda di cui sopra non potrebbe essere posta, quindi, senza creare un effetto assurdo. Ma se un uomo formasse un giudizio, facesse un ragionamento, fosse colpito da un pensiero, o visualizzasse un’immagine, certamente non ne conseguirebbe che egli è addormentato. Questi esempi, quindi, lasciano uno spazio per chiederci ‘come fa a sapere che è successo mentre dormiva?’; nel caso dei sogni, questo spazio non c’è. C’è un punto di vista dal quale ha senso chiedere ‘come sa di aver *sognato?*’ (non ‘come sa di aver sognato da *addormentato?*’). Poiché talvolta un uomo può alzarsi con l’impressione che determinati episodi siano accaduti, e può essere in dubbio sul fatto che quegli episodi appartengano a un sogno o alla realtà. Scoprire che si trattava di un sogno è scoprire che quegli episodi *non* sono accaduti. Apprendere, in questo senso, che un determinato evento è accaduto in sogno non è apprendere che l’evento ha avuto luogo mentre si dormiva, ma esattamente l’inverso, cioè, che l’evento non ha affatto avuto luogo – il che mostra quanto sia fuorviante l’espressione ‘è accaduto in un sogno’.

Molti filosofi e psicologi hanno pensato che in sogno si ragiona, si giudichi, si immagini, si abbiano impressioni sensoriali, e così via, tutto questo da addormentati. Hanno pensato che sognare corrisponda a compiere quegli atti o fare quelle esperienze nello *stesso* senso in cui le persone li compiono o le fanno da sveglie. Possono esserci differenze nel grado di chiarezza, intensità o coerenza, ma niente di più. ‘Ciò che ricordiamo nei sogni lo ricordiamo veramente’ (Russell: si veda il Capitolo 1). ‘Dire che si sogna è dire che si vede, si ode, si tocca, ecc., da addormentati’; ‘chiunque sogni di credere, aspettarsi, desiderare, ecc. lo fa realmente’ (Yost & Kalish: si veda il Capitolo 1). L’argomentazione precedente ha dimostrato, credo, che questa diffusa prospettiva filosofica è falsa. Se dal punto di vista teorico è impossibile verificare che qualcuno abbia visto delle immagini, diciamo, nel sonno, ma è possibile verificare che abbia sognato, allora un sogno non può essere identico a, né composto di, immagini esperite durante il sonno. Il risultato non cambia se a ‘immagini’ sostituiamo ‘impressioni’, ‘pensieri’ e così via attraverso un numero indefinito di nomi psicologici. Se un uomo ha avuto

determinati pensieri e sentimenti in sogno non ne consegue che egli abbia avuto quei pensieri e sentimenti da addormentato, così come dal fatto di aver scalato una montagna in sogno non consegue che quest'uomo abbia scalato una montagna da addormentato.

Un tempo ero propenso a pensare che questo risultato valesse come dimostrazione che sognare non è un'attività mentale, un fenomeno mentale o un'esperienza cosciente. Ma ora rifiuto questa propensione. In primo luogo, le locuzioni 'attività mentale' [*mental activity*], 'fenomeno mentale' [*mental phenomenon*] e 'esperienza cosciente' [*conscious experience*] sono così vaghe che non avrei potuto sapere di cosa stavo parlando. Leggere a voce alta è un'attività, ma è un'attività mentale o un fenomeno mentale o un'esperienza cosciente? Non lo so. In secondo luogo, buona parte dei filosofi tende a usare queste locuzioni più o meno come espressioni tecniche, e sarebbe propensa a *sancire* che i sogni siano fenomeni mentali o esperienze coscienti. Se un filosofo usa la locuzione 'fenomeno mentale', diciamo, in modo tale che i sogni siano fenomeni mentali *per definizione*, allora ovviamente nessuna argomentazione saprà dimostrargli che non lo sono. Preferisco evitare questo modo di illustrare la materia. Quello che dico invece è che chiunque ritenga che i sogni siano identici a, o composti di, pensieri, impressioni, sentimenti, immagini, e così via (qui uno può inserire tutti gli altri nomi mentali che vuole, eccetto 'sogni') che capitano nel sonno, ha una prospettiva che è falsa. Chi accetta questo risultato può ancora prevedere un uso che classifichi i sogni come 'fenomeni mentali'. Egli potrebbe voler enfatizzare il fatto che la nostra principale fonte di informazione sui pensieri, i sentimenti e le impressioni delle persone siano i loro stessi resoconti, e che non possa essere altrimenti riguardo ai loro sogni. E qualcuno può giustificare il suo classificare i sogni come 'esperienze coscienti' con il fatto che noi parliamo di 'ricordare' sogni, oppure che nel raccontare sogni diciamo che 'abbiamo visto' e 'abbiamo udito' varie cose. Non c'è niente di sbagliato in queste decisioni, se per altri aspetti non corrono il rischio di essere fuorvianti.



XII

IL CONCETTO DI SOGNARE

Da dove viene il concetto di sognare? Siamo fortemente inclini a pensare al sognare come a uno stato o processo interno dell'anima, e a ipotizzare che ciascuno di noi arrivi al concetto di sognare prestando attenzione al processo all'interno di sé. Ma questa idea dà origine a problemi insolubili. Per prima cosa, come si potrebbe determinare che gli stati interiori di persone differenti siano gli stessi e, quindi, che queste persone intendano la stessa cosa con la parola 'sognare'? Ancor più seriamente, come possiamo sapere che lo stato interiore che chiamiamo 'sognare' sia ogni volta lo stesso in noi stessi? Forse non c'è regolarità sufficiente nel nostro impiego del suono 'sognare' perché esso possa addirittura essere considerato una *parola*! Sarebbe inutile fare ricorso a un'impressione della propria memoria che si tratti ogni volta dello stesso stato, perché non ci sarebbe alcuna possibilità di determinare se questa impressione sia vera o falsa. Sto applicando al sognare i punti messi in luce da Wittgenstein nel suo attacco all'idea che uno possa imparare dal 'proprio caso'¹ che cosa siano il pensare, il ricordare, le immagini mentali, le sensazioni e così via.

Si può pensare di superare queste difficoltà concedendo che le *descrizioni* che le persone danno dei loro stati privati aiutano a determinare che cosa siano quegli stati e se essi siano gli stessi. Ma se imbocchiamo questa strada (che è corretta), allora non possiamo permetterci di chiedere se quelle descrizioni siano in errore oppure no – poiché questo vorrebbe dire ricadere nella difficoltà originaria. Le descrizioni vanno trattate come il *criterio* di ciò che sono quegli accadimenti interiori. 'Un "processo interno" abbisogna di criteri esterni' (Wittgenstein, tr. it., § 580).

Quello che dobbiamo dire, sebbene sembri paradossale, è che il concetto di sognare non è tratto dal sognare ma dalle descrizioni dei sogni, cioè

1 Per una spiegazione di questi punti i lettori possono riferirsi alla mia recensione delle *Ricerche filosofiche* (*Philosophical Review*, October, 1954) e al mio articolo 'Knowledge of Other Minds' (*Journal of Philosophy*, November, 6, 1958, Vol. LV, N. 23).

dal fenomeno ben noto che chiamiamo 'raccontare un sogno'. Se, dopo essersi svegliato dal sonno, un bambino ci racconta di aver visto e fatto e pensato varie cose, nessuna delle quali può essere vera e se la sua esposizione di questi episodi ha spontaneità e nessuna parvenza di invenzione, allora possiamo dirgli 'era un sogno'. Non chiediamo se il bambino ha fatto un sogno o se gli sembra semplicemente di averlo fatto.

C'è gente che al suo risveglio ci racconta certi avvenimenti (sono stati in questo o in quell'altro posto, ecc.). Ora noi gli insegniamo l'espressione "ho sognato", che precede la narrazione. Poi qualche volta chiedo: "Hai sognato qualcosa, questa notte?" e ottengo una risposta affermativa o una risposta negativa; qualche volta la narrazione di un sogno, qualche altra volta nessuna narrazione. Questo è il gioco linguistico. (...)

Devo dunque fare un'assunzione a proposito della questione se la gente sia stata ingannata dalla propria memoria oppure no; se durante il sonno abbia effettivamente avuto davanti agli occhi quest'immagine, oppure se gli sia soltanto sembrato di averla avuta, dopo il risveglio? E quale senso ha questa questione? – E quale interesse?! Ce la poniamo sempre, quando qualcuno ci racconta il suo sogno? E se non ce la poniamo, – è perché siamo sicuri che la sua memoria non l'avrà ingannato? (E supponiamo che ci sia un uomo con una memoria particolarmente cattiva. –) (Wittgenstein, tr. it., p. 243).

Che questa domanda non sia posta non è una mera questione di fatto, bensì è essenziale al nostro concetto di sognare. Se qualcuno domandasse se ci sono davvero sogni che corrispondono ai resoconti che la gente fa dei sogni, avrebbe presumibilmente una qualche idea di come risolvere la questione. Non userebbe il resoconto di un sogno come criterio di ciò che è il sogno, e dunque dovrebbe intendere qualcosa di differente con il termine 'sognare'.

Supponendo che i sogni ci potessero dare informazioni importanti su colui che sogna, allora sarebbe il racconto veridico del sogno a darci l'informazione. La questione, se la memoria di colui che ha sognato lo inganni, quando, dopo il risveglio, ci racconta il suo sogno, potrebbe non sorgere; a meno che non introducessimo un criterio interamente nuovo per la 'concordanza' del racconto con il sogno, un criterio che distingue, qui, una verità della veridicità (*Ibid.*, p. 291).

Parliamo di 'ricordare' i sogni, e se consideriamo questa espressione essa può sembrarci un uso improprio del linguaggio. Quando pensiamo alla memoria dal punto di vista filosofico, ci viene in mente nel modo più naturale il seguente tipo di paradigma: ieri ti ho detto determinate parole. Oggi mi si chiede di fare un resoconto di quali fossero quelle parole. Il resoconto che faccio è giusto o sbagliato. Questo è determinato dal fatto che il mio

resoconto concordi o meno con il tuo e con quello di altri testimoni; forse anche dal fatto che il resoconto sia plausibile o meno alla luce di ciò che si sa di te, di me e delle circostanze di ieri; e forse da altri fattori ancora. Ma quando parlo di ‘ricordare’ un sogno non c’è niente, al di fuori del mio resoconto del sogno (posto che io comprenda le parole che lo compongono), che possa determinare se il mio resoconto è giusto o sbagliato. Posso correggerlo leggermente in una seconda versione – ma solo leggermente. Se lo cambiassi molto o molte volte, non si direbbe più che io stavo ‘raccontando un sogno’. Il mio comportamento verbale sarebbe troppo dissimile dal comportamento sul quale è fondato il concetto di sognare². Che qualcosa sia non plausibile o impossibile non dimostra che non l’ho sognata. In sogno, posso fare l’impossibile in tutti i sensi del termine. Posso scalare l’Everest senza ossigeno e posso quadrare il cerchio³. Dal momento che nulla vale a determinare che il mio ricordo del mio sogno sia giusto o sbagliato, che senso può avere qui la parola ‘ricordo’?

Ma naturalmente parlare di ‘ricordare un sogno’ non è affatto un uso improprio del linguaggio. È un’espressione che ci viene insegnata. Dobbiamo solo stare attenti al suo *uso* effettivo e a quanto nettamente questo differisca dall’uso di ‘ricordare’ che compariva nel nostro paradigma. Se non lo facciamo, rischiamo di arrivare a un argomento come il seguente:

Sognare è un’esperienza reale. E dal momento che i sogni possono essere ricordati, essi devono essere esperienze coscienti. Così come è corretto dire che un [soggetto] sognante sogna realmente e non sogna semplicemente di sognare, è altrettanto corretto dire che un sognante è realmente consapevole dei contenuti del suo sogno e non sogna semplicemente di esserne consapevole (Yost & Kalish; si veda il Capitolo 1).

Non capisco quale altro significato possa avere la prima affermazione (‘Sognare è un’esperienza reale’), se non che la gente sogna davvero – il che è innegabile. Un filosofo ha parlato della ‘teoria che noi non sogniamo, ma ricordiamo semplicemente di aver sognato’ (Manser, pp. 226-7), ma se esiste una simile ‘teoria’, essa deve risultare da una confusione riguardo al

-
- 2 Ci dicono che un paziente in psicoanalisi può rivedere radicalmente il suo primo resoconto di un sogno dopo sei mesi di trattamento. Siccome questa reazione è così diversa dal normale fenomeno del raccontare sogni, penso sia meglio dire che nella psicoanalisi esiste un concetto di sognare diverso, piuttosto che dire che nella psicoanalisi si scopre che cosa uno abbia sognato realmente.
 - 3 Cosa sarebbe più insensato di immaginare di non essere capaci di distinguere le proposizioni dai tavoli? Eppure Moore fece un sogno nel quale non ne era capace. Si veda J. M. Keynes, *Two Memoirs* (Hart-Davis, 1949), p. 94.

criterio del sognare. La seconda affermazione nell'argomentazione citata sopra ('E dal momento che i sogni possono essere ricordati, essi devono essere esperienze coscienti') sembra incarnare l'errore di supporre che tutti gli usi di 'ricordare' si conformino agli stessi paradigmi. Se io ricordo oggi che ieri qualcuno sbatteva le braccia, allora ieri devo essere stato consapevole delle braccia che sbattevano. Ne consegue forse che, se oggi ricordo un sogno della scorsa notte, la scorsa notte devo essere stato consapevole del sogno o dei suoi 'contenuti'? In primo luogo, non c'è alcuna legittimazione a pensare che 'ricordare un sogno' comporti esattamente le stesse implicazioni di 'ricordare un accadimento fisico'. In secondo luogo, date l'impossibilità di stabilire se qualcuno sia consapevole di qualsiasi cosa da addormentato e la possibilità di stabilire che egli sta sognando, come può *conseguire* dal suo ricordare un sogno che egli sia stato consapevole del sogno quando lo ha sognato? Infine e soprattutto, qual è il *significato* di questa dichiarazione filosofica? (Giacché non sembra che si tratti semplicemente di decidere di chiamare i sogni 'esperienze coscienti' perché parliamo di 'ricordare' i sogni). Su quale criterio ci si può basare per dire che un dormiente è consapevole del proprio sogno? Non vedo quale potrebbe essere questo criterio, se non il fatto che la persona racconti il sogno al suo risveglio. Se il criterio è questo, allora l'uso dell'enunciato del filosofo 'la gente è consapevole dei propri sogni' è lo stesso che l'uso dell'enunciato 'la gente fa sogni'. Di conseguenza, la dichiarazione filosofica 'quando la gente sogna è consapevole dei propri sogni' (oppure: 'i sogni sono esperienze coscienti') non dice assolutamente niente.

So che viene voglia di contestare: 'dire di aver sognato non è soltanto dire che, al risveglio, si ha l'impressione di aver sognato. No: si intende che, ben oltre quell'impressione, c'è stato davvero un sogno!'. Si potrebbe aggiungere: 'l'impressione viene quando si è svegli, ma il sogno è avvenuto durante il sonno; quindi non possono essere la stessa cosa'.

Ma io non sto cercando di sostenere che un sogno è l'impressione da svegli di aver sognato. Questo sarebbe auto-contraddittorio. Di fatto, non sto cercando di dire che cosa *sia* il sognare: non comprendo che cosa significherebbe dire questo. Semplicemente invito a ricordare che, quando parliamo di sogni nei nostri discorsi quotidiani, il fattore che per noi determina al di là di ogni dubbio che un uomo ha sognato è il fatto che egli in tutta sincerità racconti un sogno o dica che ne ha fatto uno.

Non è facile comprendere la relazione tra i sogni e il fatto di essere convinti, una volta svegli, di aver sognato. Il sogno e la convinzione da svegli non sono la stessa cosa, nel senso in cui la stella del mattino e la stella della sera sono la stessa cosa. Sono forse *due* cose numericamente differenti?

Proviamo a dire di sì. Allora la domanda è: come sono connesse queste due cose? Possiamo dire che esse sono logicamente indipendenti l'una dall'altra, nel senso che ognuna delle due potrebbe esistere a prescindere dall'esistenza dell'altra? Ora è possibile immaginare un caso in cui un uomo crede falsamente di non aver sognato: p. e. si è svegliato nel cuore della notte e ha raccontato un sogno a qualcuno, ma al risveglio la mattina ha l'impressione di aver avuto un sonno privo di sogni. Tuttavia, la possibilità di questo caso non dimostra l'indipendenza logica dei sogni dalle impressioni da svegli, perché in questo caso ci siamo basati sul fatto che egli durante la notte ha raccontato un sogno per determinare che egli ha sognato. Se proviamo a ipotizzare che l'umanità possa aver raccontato sogni senza mai fare sogni, o che possa aver fatto sogni senza aver mai raccontato sogni, siamo in imbarazzo rispetto a ciò che determinerebbe l'esistenza di un sogno. Possiamo dire che i sogni e le impressioni da svegli sono due cose differenti, ma non che sono due cose logicamente indipendenti.

Una causa di difficoltà è che siamo tentati di pensare che quando illustriamo il criterio per qualcosa, diciamo che cosa quel qualcosa sia – lo *definiamo*. Ma questo è sbagliato. Il criterio per decidere se qualcuno ha un piede dolorante è ciò che egli fa e dice in determinate circostanze: *non* il piede dolorante. Considerando ciò, si può essere inclini a pensare che non può esserci un *criterio* (qualcosa che risolve una questione con certezza) che decide se qualcuno ha un piede dolorante o se ha sognato, bensì possono esserci semplicemente vari fenomeni 'esteriori' empiricamente correlati a piedi doloranti e sogni. Questa prospettiva, tuttavia, è auto-contraddittoria: senza criteri per l'occorrenza di queste cose, non si potrebbero stabilire le correlazioni. Senza criteri, gli enunciati 'il suo piede è dolorante' e 'egli ha fatto un sogno' non avrebbero alcun uso, né corretto né scorretto. Dobbiamo ammettere che esiste un criterio per l'uso di 'egli ha sognato' e anche ammettere che esso non ci dice che cosa *sia* un sogno, non dà l' 'essenza' del sognare (qualunque cosa significhi), ma dà le condizioni che determinano se l'enunciato 'egli ha sognato' è vero o falso.

La nostra perplessità sul criterio del sognare è parzialmente dovuta al fatto che l'enunciato per il quale vogliamo un criterio è al tempo *passato*. Come può un accadimento presente, il racconto che una persona fa di un sogno, essere un criterio per qualcosa che è accaduto prima, il sogno? Ma in fondo, perché no? Se abbandoniamo l'assunzione che il criterio e la cosa di cui è il criterio debbano essere identici, allora perché un accadimento presente non potrebbe essere il criterio di un accadimento passato? Avvertiamo una riluttanza ad ammettere che possa essere così, e propendiamo a pensare che il criterio dell'occorrenza di un sogno vada trovato in un determinato comportamento, o

processo fisiologico, che si suppone essere simultaneo al sogno. Questa riluttanza è ampiamente dovuta, penso, all'assunzione appena menzionata. Ma un fattore che vi contribuisce è una certa vaghezza che caratterizza i margini del nostro discorso ordinario sui sogni. Ora spiegherò questo problema.

Se un giovane innamorato proferisce il nome della sua amata nel sonno e sorride e sospira, sarebbe naturale per chiunque dire 'sta sognando la sua amata'. Ma come dovremmo usare questo enunciato? Ossia: dovremmo prevedere che se il giovane venisse svegliato sarebbe capace di riferire un sogno o almeno di dire che ne ha fatto uno? Il nostro criterio è la sua testimonianza al risveglio o il suo comportamento presente? Quando un cane mugola e contrae le zampe nel sonno, diciamo che il cane 'starà facendo un sogno': e non ci chiediamo certo cosa ci racconterà al suo risveglio. Quest'uso del linguaggio non è del tutto serio: non si trae alcuna conseguenza pratica dalla supposizione che un cane stia sognando. Ma nel caso del giovane uomo che dice 'Mabel' nel sonno potremmo trarre importanti conclusioni (p. e. che dovrebbe essere presentato a qualche altra ragazza). Se al risveglio egli non ricorda il sogno, possiamo dirgli 'l'hai dimenticato'. Ma come stiamo usando *questa* espressione? Significa semplicemente 'dunque non hai un sogno da raccontare?', oppure significa 'certo che hai fatto un sogno, ma adesso ti è uscito di mente'?

Si potrebbe ipotizzare che, quando diciamo 'egli sta sognando' sulla base dei suoi sospiri e borbottii nel sonno, stiamo usando il comportamento del giovane o come *criterio* che egli sta sognando, o come *prova* [evidence] che egli sarà in grado di riferire il sogno, e sarebbe quest'ultimo a essere il nostro criterio. Sarebbe così se il nostro uso del linguaggio fosse sempre chiaramente una cosa o un'altra, se avesse sempre un obiettivo definito. Credo che in questo caso non sia così. Quando diciamo che qualcuno sta sognando sulla base del suo comportamento nel sonno, le nostre parole non finiscono definitivamente in una delle due alternative, e infatti non hanno un senso chiaro.

Il caso degli incubi è alquanto differente. Certamente esiste *un* senso di 'incubo' dove il criterio è il comportamento. Quando un uomo grida, si dimena, sembra aver paura, quando è difficile svegliarlo, e continua a esibire tracce di paura quando si risveglia, noi chiamiamo questo fenomeno un incubo, a prescindere dal fatto che egli possa o meno raccontare un sogno. Il suo stato è tuttavia così dissimile dai paradigmi del sonno normale che è quantomeno problematico se si debba dire che egli era 'addormentato' mentre si stava dibattendo.

Questi strani fenomeni e curiose incertezze nel nostro uso del linguaggio non dovrebbero oscurare il dato di fatto che il nostro concetto primario di sognare ha per criterio non il comportamento di una persona che dorme,

ma la successiva testimonianza di quest'ultima. Se qualcuno racconta un sogno, non ci viene in mente di dubitare che sia successo per via del fatto che il suo sonno era assolutamente quieto e rilassato. In questo senso di 'sogno' un sogno ha un *contenuto* (il sogno di un cane non ne ha) che viene descritto quando il sogno viene riferito. In questo senso primario il sognare è di grande interesse per le persone, oltre al fatto che pone problemi filosofici. Il sognare basato su un criterio puramente comportamentale è di poco interesse.

Forse la più grande causa di perplessità riguardo al raccontare un sogno in quanto criterio dell'occorrenza di un sogno è il fatto che non si possa applicare questo criterio a se stessi. Non scopriamo di aver fatto un sogno applicando questo criterio. Lo usiamo solo per 'egli ha fatto un sogno', non per 'io ho fatto un sogno'. Questa asimmetria può indurci a negare che l'enunciato in terza persona sia governato da questo criterio. 'Io non determino che *io* ho fatto un sogno sulla base del mio raccontare un sogno. Io uso "io ho fatto un sogno" e "egli ha fatto un sogno" nello stesso senso. Quindi, il fatto che un'altra persona racconti un sogno non può essere l'elemento che determina per me che egli abbia fatto un sogno'. Il guaio con questo argomento fallace sta nella locuzione 'lo stesso senso' [*the same sense*]. Si può dire correttamente che due enunciati sono usati nello stesso senso, in contrapposizione (ad esempio) al caso nel quale la parola 'sogno' in uno dei due enunciati significhi sogno a occhi aperti. Ma che cos'è 'lo stesso senso' in questo caso? Usare gli enunciati di questa coppia asimmetrica nello stesso senso (nella misura in cui possono essere usati nello stesso senso) vuol dire usarli nel modo normale, in cui raccontare un sogno funziona come criterio di verifica per l'uno ma non per l'altro. Usare gli enunciati 'io peso 170 libbre' e 'egli pesa 170 libbre' nello stesso senso, al contrario, vuol dire usarli in conformità allo stesso metodo di verifica (lo stesso metodo di pesatura oppure metodi simili). Che cosa voglia dire usare gli enunciati di una coppia in prima persona e in terza persona 'nello stesso senso' dipende da quale sia il loro uso normale. Non si può dedurre quale sia il loro uso normale dal fatto che essi siano usati nello stesso senso.

Se non si usa il criterio di cui sopra per decidere che si è sognato, ne consegue forse che non esiste una cosa come il *sapere* di aver sognato? No. Talvolta uno ha delle ragioni per concludere che ha sognato, e questa è conoscenza nel senso proprio della parola. Un esempio sarebbe alzarsi con l'impressione di aver appena tinteggiato di blu le pareti della stanza da letto, e poi notare che le pareti sono ancora gialle come il giorno prima: 'allora era un sogno'. Scoprire che si è sognato l'episodio vuol dire scoprire che l'impressione che si aveva al risveglio è falsa. E così come si può sapere che

si è sognato, allo stesso modo ci si può sbagliare. Mettiamo di svegliarci, per esempio, con l'impressione che un poliziotto sia entrato nella nostra stanza durante la notte; altre persone nella casa *dicono* che ciò non è accaduto; ne concludiamo di averlo sognato: ma l'evento è accaduto realmente e gli altri hanno cospirato a ingannarci. Supponiamo di esserci svegliati con l'impressione di aver provato un dolore alla gamba durante la notte, ma di non sapere se questo sia stato sogno o realtà. Sarebbe forse impossibile venire a capo della questione? No, non impossibile. Qualcuno potrebbe averci sentito gridare e aver visto che ci tenevamo la gamba a un certo punto della notte. C'è una tentazione di pensare che con il dolore non ci sia alcuna differenza tra 'reale' e 'sognato'. Ma in questo caso la differenza è tanto grande quanto quella tra l'aver litigato con qualcuno e l'aver sognato di aver litigato.

Sono propenso a credere che le affermazioni del tipo 'ho sognato questo e quest'altro' siano sempre essenzialmente inferenziali. Non intendo che sempre si arrivi a loro attraverso espliciti processi di inferenza, ma piuttosto che si possa sempre difenderle come conclusioni a partire da fatti certi o ipotetici. Se qualcuno dovesse chiederci come sappiamo di aver sognato questo e quest'altro, potremmo sempre menzionare qualcosa che supponiamo dimostri o renda probabile il fatto che la cosa in questione non sia accaduta e che quindi l'abbiamo sognata.

Quello che invece non ha alcuna giustificazione e non ne richiede alcuna è la nostra affermazione che abbiamo l'*impressione* che si sia verificato questo e quest'altro. (Possiamo credere o non credere che si sia verificato davvero). In questo senso, non possiamo venire a sapere di aver sognato, sebbene possiamo venire a sapere che qualcun altro ha sognato. Ciò che ha davvero senso venire a sapere è se la nostra impressione corrisponda o meno alla realtà, e scoprire che non corrisponde vuol dire scoprire di aver fatto un sogno.

Ho detto prima che, in sogno, qualunque cosa è possibile. Ne possiamo vedere il motivo. Se sappiamo che è impossibile che una determinata cosa sia accaduta, allora l'impressione che abbiamo da svegli che essa sia accaduta è falsa, e sappiamo quindi di aver sognato quella cosa impossibile. Quando la scelta è tra sogno e realtà, l'impossibilità di una cosa, in qualunque senso del termine, la colloca in un sogno.

Quando dico che la domanda 'come sai di aver sognato questo e quest'altro?' può avere il senso appena descritto, potrei sembrare in conflitto con la dichiarazione fatta all'inizio di questo capitolo, ossia che fa parte del nostro concetto di sognare basarsi sul fatto che non domandiamo se qualcuno ha fatto un sogno o se semplicemente gli sembra di averlo fatto. Ma non c'è alcun conflitto. Ciò che intendevo in quel caso era che quando qualcuno al

risveglio ‘ricorda’ determinati episodi, e noi sappiamo che essi non sono avvenuti, allora diciamo che egli li *ha sognati*, cioè che essi ‘sono avvenuti in un sogno’. Non ci chiediamo *ulteriormente* se un sogno o gli eventi di un sogno abbiano avuto luogo davvero durante il sonno. Se un soggetto si sveglia con l’impressione di aver visto e fatto varie cose, e se si sa che egli non ha visto e fatto quelle cose, allora si sa che egli le ha sognate. Non sussiste alcun problema in merito al fatto che un sogno sia davvero esistito o meno durante il sonno, o se vi sia qualsiasi cosa che *corrisponda* alla sua memoria del sogno.

Va notato che quando qualcuno dice di aver sognato una determinata cosa, egli non implica che mentre stava dormendo era consapevole di essere addormentato o consapevole di sognare. Quando dice ‘ho sognato questa cosa’ egli implica, in primo luogo, che al risveglio gli è sembrato che questa cosa fosse accaduta e, in secondo luogo, che questa cosa non era accaduta. Non c’è semplicemente spazio, in questo caso, per implicare o supporre che egli fosse consapevole di qualsiasi cosa da addormentato. La sua testimonianza di aver fatto un sogno non comporta questa conseguenza insensata.

Ho detto che l’affermazione ‘io ho sognato questa cosa’ implica che la cosa non sia accaduta. Proviamo a considerare il sogno del faraone, registrato in *Genesi*, XLI, 17-24:

Nel mio sogno io mi trovavo sulla riva del Nilo. Ed ecco, salirono dal Nilo sette vacche grasse e belle di forma e si misero a pascolare tra i giunchi. E, dopo quelle, ecco salire altre sette vacche deboli, molto brutte di forma e magre; non ne vidi mai di così brutte in tutta la terra d’Egitto. Le vacche magre e brutte divorarono le prime sette vacche, quelle grasse. Queste entrarono nel loro ventre, ma non ci si accorgeva che vi fossero entrate, perché il loro aspetto era brutto come prima. E mi svegliai. Poi vidi nel sogno spuntare da un unico stelo sette spighe, piene e belle. Ma ecco, dopo quelle, spuntavano sette spighe secche, vuote e arse dal vento d’oriente. Le spighe vuote inghiottirono le sette spighe belle (*La Sacra Bibbia*).

È abbastanza palese che, se il faraone avesse creduto di essere effettivamente uscito di notte, di essersene stato in piedi sulle rive del Nilo e di aver visto sette vacche magre inghiottirne sette grasse, egli non avrebbe inserito la locuzione ‘nel mio sogno’ nella sua narrazione. Ma supponiamo che il racconto del faraone sia andato così: ‘Ecco, nella notte mi è sembrato di stare in piedi sulle rive del Nilo; e mi è sembrato che sette vacche, grasse e belle di forma, salissero dal Nilo e pascolassero tra i giunchi, ecc.’. La sua dichiarazione che questo era un sogno avrebbe forse la forza di implicare

che non gli è sembrato di stare in piedi sulle rive del Nilo, e tutto il resto⁴? Sì. Poiché, proviamo a supporre che per altra via fossimo a conoscenza che gli era sembrato, a un certo punto durante la notte, che quelle cose stessero accadendo. Supponiamo che qualcuno lo avesse osservato levarsi a sedere nel letto ed esclamare 'Ecco il Nilo davanti a me e, guarda, ecco sette vacche, grasse e belle di forma (...)'. Proviamo a supporre che egli abbia fissato, gesticolato e puntato col dito come potrebbe fare un uomo in preda alle allucinazioni. In questo caso avremmo dovuto correggere la sua narrazione del mattino dicendo 'No, non era un sogno. Hai avuto un'allucinazione attorno a mezzanotte la scorsa notte, nella quale quelle cose ti sono apparse'⁵.

Bisogna imporre una restrizione al principio per il quale 'io ho sognato che *p*' implica 'non-*p*'. Qualcuno in California potrebbe sognare una notte che l'abbazia di Westminster sia distrutta da un incendio e scoprire l'indomani che questo è accaduto davvero. In questo senso un sogno potrebbe essere 'veridico'. Ma se la sua narrazione onirica contenesse affermazioni come 'l'ho vista bruciare', 'ho sentito le pareti crollare'; o 'mi è sembrato di poterla vedere bruciare e di poter sentire le pareti crollare' – queste affermazioni, che apparentemente riportano esperienze che egli ha avuto da addormentato, sarebbero tutte false. Se proviamo a considerare le affermazioni che compongono la descrizione di un sogno nell'uso normale che esse hanno al di fuori del discorso onirico-narrativo [*dream-telling discourse*], allora quelle che apparentemente riportano esperienze del parlante sono necessariamente false – poiché se non fossero false non si potrebbe propriamente dire che appartengono alla descrizione di un sogno. (Perciò è sbagliato dichiarare che è soltanto un fatto contingente che i contenuti visivi, uditivi e tattili dei sogni siano 'non-veridici'. Si veda p. 37). C'è tuttavia un altro modo di considerare tutte le affermazioni di un resoconto onirico, sia quelle che apparentemente riportano esperienze sia quelle che apparentemente riportano eventi fisici. Quando queste affermazioni sono prese in questo modo, 'ho sognato che *p*' comporta '*p*'. Questo punto verrà chiarito nel Capitolo 15.

4 Si noti il commento di Descartes: '(...) quasi sempre dormendo (...) ci sembra che noi sentiamo vivamente e immaginiamo chiaramente un'infinità di cose che non esistono affatto altrove' (Descartes, tr. it. OF3, P. I, 4).

5 Sto negando che un sogno *in quanto* sogno sia un sembrare, un'apparenza o 'parvenza di realtà'. Nel raccontare un sogno, tuttavia, si può dire '[mi] è sembrato che (...)', quando questo significa che c'era una vaghezza o incertezza nel sogno. Altrimenti sarebbe sbagliato usare quest'espressione.

XIII

COLLOCAZIONE TEMPORALE E DURATA DEI SOGNI

Dal momento che la nozione di sogno in quanto occorrenza logicamente indipendente dall'impressione da sveglia del dormiente non ha un senso chiaro, ne consegue che anche le nozioni di collocazione e di durata di un sogno nel tempo fisico non hanno un senso chiaro. Intendo dire che è così se ci si attiene al concetto primario, dove l'unico criterio dell'occorrenza di un sogno è il resoconto che ne diamo da svegli. Tuttavia si può essere facilmente tentati di *dare* un senso a queste nozioni, come illustrato da quanto segue.

Un considerevole numero di lavori scientifici ha avuto lo scopo di cercare di stabilire correlazioni tra il sognare e vari fenomeni fisiologici come potenziali cognitivi, correnti d'azione, risposte elettrodermiche e pressione del sangue. Mi riferirò a uno studio molto recente. Gli autori iniziano dicendo:

Lo studio dell'attività onirica e della sua relazione con le variabili fisiologiche durante il sonno necessita di un metodo affidabile che determini con precisione quando accade il sognare. Questa conoscenza, in ultima analisi, è sempre subordinata al resoconto soggettivo del sognante, ma diventa relativamente oggettiva se tali resoconti possono essere significativamente collegati ad alcuni fenomeni fisiologici che a loro volta possono essere misurati attraverso tecniche fisiche (Dement & Kleitman, p. 339).

Il fenomeno fisiologico studiato negli esperimenti di Dement & Kleitman era quello dei movimenti oculari rapidi, registrati da strumenti sensibili. La procedura consisteva nello svegliare i soggetti durante fasi di movimenti oculari rapidi (abbreviati 'REM' per '*rapid eye movements*') e anche durante fasi senza movimenti oculari rapidi (abbreviati 'NREM'), con lo scopo di apprendere se i soggetti potessero rievocare dei sogni. Con 9 soggetti ci sono stati 191 risvegli durante fasi REM e 160 risvegli durante fasi NREM. L'incidenza della rievocazione onirica era alta dopo i risvegli REM (152 su 191) e bassa dopo i risvegli NREM (11 su 160). È stato osservato che la durata delle fasi REM che non erano troncate artificialmente da un risveglio variava da 3 a 50 minuti, con una media di cir-

ca 20 minuti. Si è pensato che questo suggerisse una misura della durata dei sogni. Per testare questa ipotesi è stato eseguito il seguente esperimento: i soggetti venivano svegliati ogni 5 oppure 15 minuti dopo l'inizio dei REM e 'si chiedeva loro, sulla base della loro rievocazione del sogno, di decidere quale fosse la corretta durata' del sogno. In 51 dei risvegli avvenuti dopo 5 minuti, i soggetti hanno deciso in favore di 5 minuti un totale di 45 volte; in 60 dei risvegli avvenuti dopo 15 minuti, hanno deciso in favore di 15 minuti un totale di 47 volte. La conclusione degli autori è stata che tutti i soggetti, con un'eccezione, 'erano in grado di indovinare la corretta durata onirica con un grado elevato di precisione'. In quanto all'eccezionale soggetto 'impreciso', gli autori dicono che 'ha fatto la maggior parte delle sue scelte scorrette stimando che 15 minuti fossero 5 minuti' e aggiungono:

Questo è coerente con l'interpretazione secondo la quale il sogno era più lungo, ma il soggetto era in grado di rievocarne soltanto l'ultima frazione e perciò pensava che fosse più corto di quanto effettivamente era (Ivi, p. 343).

Gli autori scrivono inoltre:

Oltre a dipendere dalla quantità di attività onirica effettiva, la lunghezza delle narrazioni oniriche era indubbiamente influenzata da molti altri fattori come, per esempio, il carattere loquace o taciturno di S [il soggetto] (*Ibid.*).

È stato fatto un ingegnoso tentativo di correlare i REM con il contenuto onirico. Talvolta i REM erano prevalentemente verticali, talvolta prevalentemente orizzontali, talvolta una combinazione dei due. 'È stata formulata l'ipotesi che i movimenti rappresentassero la visualizzazione ottica del sogno, cioè, che essi corrispondessero a "dove e cosa" il sognante stesse guardando'. Sono stati osservati solo tre casi di movimenti puramente verticali.

Dopo ognuno di questi, il contenuto onirico implicava una predominanza di azione sul piano verticale. Un S sognava di essere ai piedi di un'alta rupe, manovrando una sorta di argano e guardando verso l'alto degli scalatori che si trovavano a varie altezze e, verso il basso, l'impianto dell'argano. Un altro S sognava di arrampicarsi su una serie di scale a pioli guardando in alto e in basso mentre saliva. Nel terzo caso, il sognante stava lanciando palloni da basket in un canestro, dapprima tirando e guardando in alto in direzione del canestro, poi guardando in basso per raccattare un altro pallone da terra. È stato osservato solo un caso di movimento orizzontale puro. Nel sogno associato, S stava guardando due persone lanciarsi addosso dei pomodori (Ivi, p. 344).

Ventuno risvegli sono avvenuti dopo una combinazione di movimenti e i soggetti hanno sempre riportato che, nei loro sogni, stavano guardando cose vicine a loro. Infine, i movimenti oculari di soggetti svegli che stavano osservando degli accadimenti distanti o vicini sono stati registrati con lo stesso apparato. 'I potenziali del movimento oculare erano comparabili in tutti i casi, sia per ampiezza che per configurazione, a quelli che ricorrono durante il sognare'.

Tra le conclusioni tratte dagli autori ci sono le seguenti: gli esperimenti indicano che il sognare 'avveniva periodicamente, in episodi discreti durante il corso del sonno notturno', ossia durante le fasi di movimenti oculari rapidi. I pochi esempi di rievocazione onirica in assenza di movimento oculare 'possono essere motivati al meglio supponendo che il sogno precedente sia perdurato nella memoria per un tempo eccezionalmente lungo. Questo è corroborato dal fatto che la maggior parte di questi casi si manifestava molto a ridosso, entro 8 minuti, della fine delle REM' (Ivi, p. 345). Sembrano esserci delle prove contro alcune prospettive precedenti sulla durata e sulla 'progressione' dei sogni:

Non c'era niente negli esperimenti riportati in questo articolo che indicasse che i sogni avvenissero istantaneamente o con grande rapidità, come alcuni hanno supposto. I sogni sembrano piuttosto progredire a un ritmo comparabile a un'esperienza reale dello stesso tipo. Un incremento nella lunghezza delle fasi REM era pressoché invariabilmente associato a un aumento proporzionale nella lunghezza del sogno (Ivi, p. 346).

In conclusione:

Sembra ragionevole concludere che una misurazione oggettiva dell'attività onirica può essere ottenuta registrando i REM durante il sonno. Questo si pone in netto contrasto con la dimenticanza, la distorsione e altri fattori chiamati in causa quando ci si affida alla rievocazione soggettiva dei sogni. Diventa quindi possibile studiare oggettivamente l'effetto delle variazioni ambientali, dello stress psicologico, della somministrazione di droghe e di una varietà di altri fattori e influenze sull'attività onirica (*Ibid.*).

Questi ritrovati sperimentali indurrebbero molte persone a voler impiegare il fenomeno dei movimenti oculari rapidi come *criterio* per stabilire l'occorrenza, la collocazione temporale e la durata dei sogni. Se si decidesse coscientemente di fare così, allora se una persona venisse risvegliata durante una fase di questi movimenti e non potesse rievocare alcun sogno, si direbbe che la persona ha *dimenticato* il sogno (un sogno che ha indubbiamente fat-

to). Si potrebbe persino dire che la persona non era *consapevole* del sogno (così come si dice spesso che le persone non sono sempre consapevoli delle loro sensazioni); infatti quale sarebbe la differenza, in questo caso, tra il dire che la persona era consapevole del sogno ma lo ha dimenticato e il dire che la persona non era consapevole di esso quando lo ha sognato? La tentazione di fare quest'ultimo passo sarebbe quasi irresistibile, se una persona svegliata durante una fase REM insistesse che *non* stava sognando. Se qualcuno facesse un 'lungo' sogno (secondo quanto misurato dalla durata di una fase REM) ma potesse rievocare solo un sogno 'corto' (secondo quanto misurato dal numero di parole nella sua narrazione onirica e anche dalla sua impressione che si trattava di un sogno 'corto'), allora si direbbe che ricordi solo una 'frazione' del sogno, come Dement e Kleitman in effetti suggeriscono. Se una persona che è stata risvegliata durante una fase priva di movimenti oculari riferisse un sogno, si direbbe (come Dement e Kleitman 'assumono') che il sogno *precedente* sia perdurato nella sua memoria.

Non sto dicendo che Dement e Kleitman abbiano effettivamente deciso di usare i movimenti oculari come criterio del sognare. Se lo avessero fatto deliberatamente e consapevolmente, le loro conclusioni non sarebbero provvisorie come invece sono. Allo stesso tempo essi sono fortemente attratti da questa scelta, e questo è comprensibile. Vogliono fare un lavoro *scientifico* sui sogni e quindi necessitano di 'un metodo affidabile che determini con precisione quando ha luogo il sognare' e quanto dura esattamente. Questo bisogno non è soddisfatto dal criterio dei 'resoconti soggettivi' dei sogni.

L'interesse per un criterio fisiologico del sognare è dovuto, credo, a un errore che filosofi, psicologi, fisiologi e chiunque rifletta sulla natura del sognare tendono a commettere, ossia supporre che un sogno *debba* avere una collocazione e una durata definite nel tempo fisico. (Questo è un esempio eccellente di ciò che Wittgenstein chiama un 'pregiudizio' prodotto da 'illusioni grammaticali'). Si potrebbe rispondere che un sogno è sicuramente un *evento* e che un evento deve avere una data e una durata definite nel tempo fisico. Ma ciò non porta da nessuna parte, poiché cosa giustifica la dichiarazione che un sogno sia un evento in *quel* senso? Nel comune concetto di sognare può esserci solo tanta precisione quanta ne fornisce il comune criterio del sognare. Talvolta la testimonianza del dormiente determina davvero *quando* un sogno sia avvenuto. Un uomo può dire che stava sognando 'appena prima' di risvegliarsi, o che si è svegliato 'nel mezzo' di un sogno, oppure che nel suo sogno saltava da una rupe 'e poi si è svegliato'. Questa testimonianza non fornisce tuttavia una determinazione soddisfacente per la scienza fisica. Non si ha alcuna idea di ciò a cui equivarreb-

be sull'orologio l' 'appena prima' del risveglio del dormiente: non è *quel* tipo di determinazione. È qualcosa che il soggetto è *incline a dire* al risveglio. Fornire una traduzione di questa impressione sul piano del tempo fisico non è parte del concetto dei sogni.

Esiste tuttavia una caratteristica del raccontare sogni [*dream-telling*] che sembra proprio produrre una determinazione nel tempo fisico. Le persone spesso creano collegamenti tra i loro sogni e gli eventi fisici: p. e. 'ho sognato che stava tuonando: il tuono si amplificava sempre di più; alla fine mi sono svegliato e ho realizzato che si trattava del martellare del termosifone'. Sembrerebbe che il sogno sia simultaneo all'evento fisico e che quindi si possa stabilire con un orologio il momento esatto dell'occorrenza. Qui la connessione con un evento fisico è fatta direttamente dalla testimonianza della persona risvegliata. Ma potrebbe essere stabilita in un modo differente. Si potrebbe dimostrare (e del resto esistono numerose prove di questo fenomeno – p. e. Ramsey, pp. 441-2) che i contenuti dei sogni possono essere influenzati causalmente dalla stimolazione esterna del dormiente (p. e. se gli si togliessero le coperte egli sognerebbe neve, iceberg e freddo gelido). In quel caso non sarebbe forse certo che il sogno sia avvenuto contemporaneamente all'evento fisico (o dopo l'evento fisico) che ha influenzato causalmente il contenuto del sogno?

Di certo ci verrebbe irresistibilmente naturale adottare questa *convenzione* – perché questo è ciò che sarebbe. Nessuno avrebbe osservato direttamente alcuna relazione causale o temporale tra sogni e accadimenti fisici (né avrebbe senso farlo), ma solo tra *resoconti* di sogni e accadimenti fisici. Dal momento che il nostro consueto criterio dell'occorrenza di un sogno è il resoconto, il passo che viene naturale fare quando collochiamo un sogno nel tempo fisico sarebbe dire che il sogno era simultaneo all'accadimento fisico avvenuto durante il sonno, se ce n'è stato uno, che ha influenzato la relazione del sogno fatta al risveglio. Questa sarebbe una definizione e non una scoperta. Non è *previsto* che si dia alcun senso alla collocazione dei sogni nel tempo fisico.

Si potrebbe dire che dal momento che i sogni avvengono *nel* o *durante* il sonno, e dal momento che il sonno è un fenomeno nel tempo fisico, i sogni devono pertanto avvenire nel tempo fisico. Ma qui ci stiamo lasciando fuorviare dalla visualizzazione spaziale. L'espressione secondo la quale i sogni avvengono 'nel' sonno è usata in questo modo: le persone dichiarano al risveglio che *hanno avuto luogo* (tempo passato) vari episodi che non hanno avuto luogo. Allora noi diciamo che questi episodi sono stati *sognati* (tempo passato). Questo è semplicemente il modo in cui noi etichettiamo

i fatti esposti sopra, cosa che non implica nulla in merito all'occorrenza dei sogni nel tempo fisico.

La convenzione naturale menzionata sopra avrebbe comunque caratteristiche insoddisfacenti dal punto di vista della scienza fisica. Si baserebbe ancora sul resoconto della persona risvegliata; non provvederebbe alcun criterio per la collocazione temporale di sogni il cui contenuto non possa essere connesso con la stimolazione esterna durante il sonno; e non provvederebbe alcun criterio di *durata*. Consideriamo quest'ultimo punto. Certo, esiste una nozione familiare della durata dei sogni. Nel raccontare un sogno si dice talvolta che era un sogno 'corto' oppure 'lungo'. Questa è l'impressione da svegli. Ma non è una durata nel tempo fisico. Il raccontare sogni [*dream-telling*] non può produrre *questo* concetto. Qui diventa ovvio che deve entrare in scena una nuova convenzione – stipulazione – se è questo il concetto da fornire.

Dement e Kleitman parlano della 'lunghezza' di un sogno, apparentemente senza realizzare che questa nozione non ha un senso chiaro e che bisogna conferirgliene uno. Essi dicono che un aumento nella lunghezza della fase di movimenti oculari rapidi è 'pressoché invariabilmente associato a un aumento proporzionale nella lunghezza del sogno' (Dement & Kleitman, p. 346). Ma qual è il loro criterio della *lunghezza* di un sogno? Non può essere la durata della fase REM che gli è associata, poiché ciò renderebbe un nonsenso la loro dichiarazione in merito a una *relazione proporzionale* tra le due lunghezze. Eppure il loro articolo contiene un indizio che suggerisce che il loro criterio è proprio quello. Nel dare un resoconto del loro esperimento sulle 'stime di durata onirica' effettuate dai loro soggetti (dove questi ultimi venivano svegliati dopo o 5 o 15 minuti di movimenti oculari rapidi e 'si chiedeva loro, sulla base della loro rievocazione del sogno, di decidere quale fosse la corretta durata'), essi riportano che tutti i soggetti tranne uno 'erano in grado di indovinare la corretta durata onirica con un grado elevato di precisione' (Ivi, p. 343). Come si decide quale sia la corretta durata onirica? L'articolo non dice nulla di esplicito su questo punto. La congettura più plausibile è che il loro criterio della durata di un sogno sia la durata della fase REM associata. Ma se la durata dei due è identica, allora è veramente un nonsenso dire che un aumento nella durata delle fasi REM era 'pressoché invariabilmente associato a un aumento proporzionale nella lunghezza del sogno' (Ivi, p. 346).

Questi fisiologi si trovano in un ginepraio per quanto riguarda la durata dei sogni, perché, io penso, non realizzano che il concetto familiare di sogna-

re non prescrive affatto che i sogni abbiano una durata nel tempo fisico¹. Essi assumono che questa prescrizione sia già *li*, solo alquanto oscurata e bisognosa di essere resa più precisa. La verità è che questa nozione non appartiene affatto al comune concetto di sognare. Rendersi conto di questo vuol dire realizzare che introdurla equivale a creare un nuovo concetto sotto una vecchia etichetta.

Che Dement e Kleitman abbiano un quadro erroneo del concetto di sognare emerge, credo, dalla loro scelta della formula ‘il resoconto soggettivo del sognante’ (Ivi, p. 339), e dal loro commento conclusivo sul fatto che i movimenti oculari rapidi sembrerebbero fornire ‘una misurazione oggettiva dell’attività onirica’, in contrasto con la scelta comune di fare affidamento sulla ‘rievozione soggettiva’ dei sogni (Ivi, p. 346). Gli autori danno per scontato che la distinzione ‘soggettivo-oggettivo’ si applichi ai sogni. Questa distinzione è identica alla distinzione tra ‘apparenza e realtà’. Ma se qualcuno racconta un sogno o dice di aver sognato, egli non sta facendo un resoconto ‘soggettivo’ che può corrispondere o meno al fatto ‘oggettivo’. La sua impressione da sveglia è ciò che stabilisce che egli ha fatto un sogno, e la sua relazione del sogno stabilisce quale fosse il contenuto del suo sogno. Se il soggetto ha una vaga impressione del suo sogno, allora si trattava di un sogno vago. Se non è certo di aver sognato, allora c’è un’incertezza nella realtà. La sua impressione è il criterio di realtà e quindi non può essere caratterizzata come ‘soggettiva’. ‘Soggettivo’ e ‘oggettivo’ sono *la stessa cosa* nel caso dei sogni – il che è come dire che questa distinzione non si applica.

Senza un’adeguata consapevolezza di quello che stanno facendo, Dement e Kleitman propongono un nuovo concetto, nel quale le nozioni di collocazione e di durata nel tempo fisico e la distinzione soggettivo-oggettivo trovano tutte un posto. Dovremmo considerare le conseguenze di queste stipulazioni e chiederci se sia appropriato chiamare questa creazione un concetto di *sognare*. Se i movimenti oculari rapidi durante il sonno diventassero il criterio del sognare, una conseguenza sarebbe che, se qualcuno dovesse raccontare un sogno, la sua impressione di aver sognato potrebbe risultare *sbagliata* – e non nel senso che gli episodi da lui riferiti siano accaduti davvero

1 Gli studi empirici sul sognare hanno prodotto le più divergenti stime sulla durata dei sogni: alcuni ricercatori ritengono che i sogni raramente durino più di 1 o 2 secondi, mentre altri credono che si vada da 1 a 10 minuti. Dement e Kleitman, come riportato sopra, pensano che i sogni durino al massimo 50 minuti e che la lunghezza media sia 20 minuti. Queste stime differenti nascono unicamente dall’impiego di criteri di misura differenti. Per un’interessante disamina del lavoro sperimentale sui sogni, si veda Ramsey.

e che dunque la sua impressione non sia quella di un sogno ma della realtà. Il nuovo concetto consentirebbe al soggetto di sbagliarsi nel dire di aver fatto un sogno, anche se la sua impressione di aver visto e fatto varie cose fosse falsa. Un'altra conseguenza è che sarebbe possibile scoprire che un uomo sia in errore nell'asserire di aver dormito un sonno privo di sogni: e qui si dovrebbe scegliere tra il dire che egli ha dimenticato i suoi sogni e il dire che non era consapevole di essi quando li ha sognati. Le persone dovrebbero venire *informate* al risveglio del fatto di aver sognato o meno – invece di essere loro a informare noi, come vale ora. Potrebbe venir fuori che esiste una tribù di persone tra le quali il fenomeno del raccontare un sogno è pressoché sconosciuto – anche se degli esperimenti fisiologici dimostrassero che tutte queste persone sognano ogni notte.

Consideriamo quanto diversamente il nuovo concetto verrebbe *insegnato*. Per come stanno le cose, un determinato tipo di narrazione prodotta in determinate circostanze è ciò che noi chiamiamo 'raccontare un sogno', e insegniamo a un bambino ad anteporre a tali narrazioni la formula 'ho sognato'. Se venisse adottato il criterio fisiologico, raccontare un sogno sarebbe soltanto un indizio più o meno affidabile del sognare. Non avrebbe, come ora, il valore di definire che qualcuno che racconta un sogno ha sognato. Non avremmo motivo di insegnare al bambino a iniziare quelle sue narrazioni con 'ho sognato'. Per insegnargli il nuovo concetto di sognare, gli dovremmo spiegare l'esperimento fisiologico che fornisce il nuovo criterio. Anche se l'umanità cessasse di raccontare sogni, il criterio fisiologico del sognare potrebbe continuare a essere impiegato con possibili risultati affermativi. Potrebbero continuare a essere raccolte molte informazioni sulle 'abitudini oniriche' [*dreaming habits*] delle persone. Ma ciò che allora verrebbe chiamato 'sogno' non sarebbe più di interesse per poeti, psicoanalisti, filosofi, e per tutti quelli fra noi, bambini e adulti, a cui piacciono i racconti strani.

Considerando le radicali variazioni concettuali che comporterebbe l'adozione di un criterio fisiologico, è evidente che si creerebbe un nuovo concetto che solo alla lontana assomiglierebbe al vecchio. Usare il nome 'sognare' per il nuovo concetto emergerebbe da una confusione e finirebbe in confusione. Tutto ciò può essere evitato attenendosi fermamente alla testimonianza da svegli in quanto unico criterio del sognare. Si può scoprire che fenomeni fisiologici come i movimenti oculari rapidi, oppure le correnti d'azione muscolare, presentano interessanti correlazioni empiriche con il sognare, ma la possibilità di queste scoperte presuppone che questi fenomeni *non* siano usati come criterio del sognare. Il desiderio di saperne di più sul sognare non dovrebbe spingere gli scienziati a trasformare il concetto al punto tale che le loro successive scoperte non pertengano al *sognare*.

XIV

UN FENOMENO BIZZARRO

Ho posto l'accento sulla mancanza di senso, nel senso dell'impossibilità di verifica, della nozione di sogno come occorrenza 'in sé e per sé', logicamente indipendente dall'impressione da svegli, e alla quale quest'ultima può 'corrispondere' o meno. Prima di questo ho sostenuto che i sogni non possono contenere, o essere identici agli atti di giudicare, ragionare, sentire, visualizzare e così via perché, per quanto riguarda una qualunque di queste cose, la domanda 'come si fa a *sapere* che questa attività abbia avuto luogo mentre egli era *addormentato*?' non può avere una risposta soddisfacente – mentre non avrebbe senso porre la domanda, 'come si fa a sapere che il suo *sogno* sia avvenuto mentre egli era *addormentato*?', a causa dell'implicazione tra sognare e sonno. Può sembrare che questi punti siano in conflitto. Da una parte dico che l'occorrenza di un sogno durante il sonno è impossibile da verificare, *se* si cerca di concepire il sognare come logicamente indipendente dall'impressione da svegli. Dall'altra parte dico che è impossibile verificare l'occorrenza del ragionare, sentire, visualizzare, ecc. durante il sonno. Quindi la linea di demarcazione che mi sono impegnato a scorgere tra i sogni e queste altre cose sembra essere sparita.

Questa è l'apparenza, ma nondimeno la distinzione è preservata, come cercherò di spiegare. La domanda sull' 'esistenza reale' dei sogni, cioè se i sogni abbiano luogo nell'indipendenza logica dalle impressioni da svegli, e se queste ultime corrispondano o meno ai sogni, è una domanda puramente metafisica che non sorge nella pratica della vita e del linguaggio quotidiani. Se sapessimo che qualcuno sta raccontando un sogno in tutta naturalezza e franchezza, dovremmo essere in uno spirito ben filosofico per avanzare un dubbio sul fatto che sia davvero avvenuto un sogno durante il suo sonno, oppure sul fatto che egli si stia sbagliando nel pensarlo. Non si può avere questo dubbio senza violare nel proprio pensiero l'uso comune del linguaggio. Questo non è affatto il caso se immaginiamo che qualcuno dichiari di aver fatto un ragionamento, preso una decisione, ricordato qualcosa, provato una sensazione, ecc., mentre dormiva. 'Come sai che questo è accaduto mentre *dormivi*?' sarebbe una domanda naturale e le-

gittima, per nulla metafisica. Non tradirebbe alcuna confusione riguardo ai concetti comuni di sognare e di sonno. Al contrario. Questa domanda appropriata chiederebbe a gran voce di essere posta; eppure non si potrebbe intravedere alcuna risposta accettabile – il che mostrerebbe che qualcosa non va con la dichiarazione che ha dato origine alla domanda.

Supponiamo comunque che nessuno faccia questa domanda, non per negligenza o ottusità, ma perché la domanda è considerata inappropriata. La mia supposizione è che potremmo prendere l'asserzione di qualcuno che dice di aver fatto un ragionamento o preso una decisione o fatto una qualche esperienza *mentre dormiva*, in un senso tale che la richiesta di prove o ragioni ('come sai che questo è avvenuto mentre dormivi?') sarebbe irrilevante – non parte del 'gioco linguistico'. Se facessimo questo, staremmo trattando l'asserzione come il resoconto di un sogno!

Di sicuro, se tutta la sua affermazione fosse semplicemente, diciamo, che egli ha preso una determinata decisione da addormentato, noi non dovremmo chiamare questo il resoconto di un sogno, perché si suppone che un *sogno* comporti un numero di episodi connessi in un certo qual modo. Raccontare un sogno è raccontare una sorta di *storia*. Nella storia possono accadere parecchi episodi, come il fatto di decidere di lasciare il lavoro o di provare rabbia. Riportare semplicemente una singola cosa di questo tipo non è raccontare un sogno. Ma questo non è un punto importante qui. Ciò che è importante è che il resoconto di un dato singolo avvenimento o atto (provare rabbia o risolvere un problema) che si sarebbe presentato durante il sonno avrebbe lo stesso statuto concettuale del resoconto di un sogno, se una richiesta di ragioni si rivelasse inappropriata.

Possiamo immaginare una tribù di individui che non abbiano alcuna espressione equivalente a 'ho sognato'. Talvolta essi si svegliano con l'impressione di aver pensato, fatto, deciso e provato varie cose da addormentati. I loro resoconti di queste occorrenze sono presi nel modo appena ipotizzato, siccome la questione della verifica non è per loro rilevante. Per gli antropologi che li osservassero sarebbe corretto dire che i loro resoconti sono resoconti di *sogni*, anche se questi individui non hanno alcuna parola equivalente a 'sogno' oppure a 'ho sognato'.

In generale, l'espressione 'ho sognato', per come la usiamo, funziona come un segno che la narrazione che seguirà a proposito di episodi accaduti nel sonno va presa in questo senso speciale, ossia sarà inappropriato chiedere ragioni per le affermazioni che la compongono. Si potrebbe dire: accettiamo la narrazione senza prova, non perché *assumiamo* che sarà vera ma perché il concetto di verità che trova applicazione qui non ha niente a che fare con delle prove. Sotto questo aspetto, raccontare un sogno è simi-

le all'immaginare qualcosa ('tu sei la mamma tigre e io sono il tigrotto'). È dissimile sotto un aspetto importante: che in esso non c'è alcuno spazio per l'inventiva, per cambiare idea, per avere le cose come si vuole. Raccontiamo un sogno sotto l'influenza di un'impressione – *come se* stessimo rievocando fedelmente eventi di cui siamo stati testimoni. Raccontare un sogno è indubbiamente un fenomeno bizzarro.

'Questo "fenomeno bizzarro" richiede una *spiegazione*', siamo propensi a contestare: 'la spiegazione più plausibile del fatto che ci sembra di richiamare determinate esperienze dal sonno è che noi *abbiamo fatto* davvero quelle esperienze mentre dormivamo'. Ma una 'spiegazione' non spiega nulla se comporta un'ipotesi inintelligibile. Nulla può deporre a favore o contro la verità di questa ipotesi. Possiamo dire o che ci sono state esperienze durante il sonno o che non ci sono state, come preferiamo. Qualsiasi asserzione ci piaccia fare, essa non può giocare alcun ruolo nel nostro impiego quotidiano del concetto di sognare. 'Una ruota, che si possa muovere senza che tutto il resto si muova insieme con essa, non fa parte della macchina' (Wittgenstein, tr. it., § 271).

La contestazione di cui sopra può assumere forme diverse. Si può essere perplessi sul perché i sogni vengano riportati usando il *tempo passato*, se non abbiamo realmente pensato e fatto esperienza di varie cose nel nostro sonno passato. Oppure si può essere colpiti dal fatto che nel riportare i sogni usiamo lo *stesso linguaggio* che utilizziamo nel descrivere le nostre percezioni normali. 'Il mantello che indossavi nel mio sogno era di questo rosso qui' (indicando un pezzo di stoffa). 'Come possiamo fare un paragone come questo?', ci chiediamo, 'a meno che nel nostro sonno non fossimo consapevoli di qualcosa, plausibilmente un'immagine, di quell'esatto colore? Sicuramente utilizziamo le stesse parole *perché* nel sonno facciamo esperienza di cose che sono qualitativamente simili alle cose di cui facciamo esperienza quando siamo svegli' (si veda Yost & Kalish, p. 119).

Tali 'inferenze' non ci portano da nessuna parte: esse fanno girare una ruota che non muove nulla. 'Il nostro errore consiste nel cercare una spiegazione dove invece dovremmo vedere questo fatto come un "fenomeno originario". Cioè, dove invece dovremmo dire: *si giuoca questo giuoco linguistico*' (Wittgenstein, tr. it., § 654). A una conferenza, Wittgenstein una volta ha detto che in filosofia è importante sapere quando *fermarsi*. Se smettiamo di chiedere *perché* talvolta, quando le persone si svegliano, riferiscono storie usando il tempo passato sotto l'influenza di un'impressione, allora vedremo il raccontare sogni così com'è – un affascinante fenomeno umano, parte della storia naturale dell'uomo, qualcosa di *dato*, il fondamento del concetto di sognare.

Può sembrare sbagliato chiamare il raccontare sogni un 'gioco linguistico'. Wittgenstein introduce questa espressione in relazione a esempi di attività come dare ordini, insegnare nomi e contare oggetti, dove ci sono varie azioni collegate relative all'andare a prendere cose, ripetere parole, indicare, ecc. Egli dice che chiamerà "giuoco linguistico" anche tutto l'insieme costituito dal linguaggio e dalle attività di cui è intessuto' (*Ibid.*, § 7). Solo che nel raccontare sogni non ci sono azioni, ma soltanto il linguaggio! In secondo luogo, un 'gioco linguistico' dovrebbe essere qualcosa che viene *imparato*, e uno *impara* forse a raccontare sogni? Certo, dobbiamo imparare il linguaggio che utilizziamo per raccontare sogni, ma l'insegnamento avviene altrove e non nel gioco linguistico del raccontare sogni. Sicuramente ci viene insegnato a usare il nome 'sogno' e il verbo 'sognare'. Ma questo non è essenziale: i sogni potrebbero essere raccontati senza queste parole.

Ciò che dobbiamo imparare a fare è *trattare* una narrazione successiva al sonno in un certo modo: cercare di accertare se sia un'invenzione o se provenga da un'impressione genuina; distinguere questa impressione da un ricordo vero o falso di eventi accaduti prima che la persona dormisse, oppure mentre questa (apparentemente) dormiva; non mettere in questione la precisione dell'impressione ma prendere per buona la narrazione sulla parola del parlante. Imparare a trattare in questo modo la narrazione al tempo passato di una persona che si è risvegliata vuol dire imparare il concetto di sognare. Non si può nemmeno dire che il parlante abbia questo concetto, se non sa che la sua narrazione va presa in quel modo. Fintanto che egli non è in chiaro su questo punto, si potrebbe dubitare se stia raccontando un sogno o riferendo eventi a cui egli stesso crede di aver partecipato il giorno prima, o se stia imbastendo una storia, oppure varie altre cose.

Ho sentito di un ragazzino che, svegliandosi una mattina, aveva raccontato tutto concitato una storia sull'essere inseguito da un lupo. Aveva provato a correre fin dentro casa e lottato freneticamente con la porta della cucina mentre la bestia correva verso di lui. Alla fine il ragazzino era riuscito ad aprire la porta ed era scappato. Sua madre gli aveva detto: 'era un sogno'. Il ragazzino aveva esclamato con rabbia, 'Beh, la prossima volta che faccio un sogno tu lascia la porta della cucina aperta!'. Sua madre sapeva che il ragazzino stava raccontando un sogno, ma lui no. Vediamo qui un'ambiguità nella frase 'egli ha raccontato un sogno'. In un certo senso, quel ragazzino non ha raccontato un sogno – non era sua intenzione che ai suoi enunciati venisse dato quello speciale senso descritto sopra. Ma sua madre ha dato loro quel senso dicendo 'era un sogno'.

C'è un modo particolare di impiegare e trattare enunciati che bisogna padroneggiare, affinché sia vero che una data persona sta raccontando un sogno o comprendendo che qualcun altro sta raccontando un sogno. È questo il 'gioco' che impariamo. Che cos'è allora che *non* viene imparato? È la disposizione iniziale a *dire* cose come 'ero in una strana casa, ho visto le pareti iniziare a oscillare, mi sono spaventato e poi mi sono svegliato'. Questa è la 'materia prima' del concetto. Suppongo che la materia prima corrispondente nel gioco linguistico di 'lastra e trave' (Ivi, § 2) sia la tendenza dell'allievo a *rispondere* ai comandi e ai gesti dell'istruttore, p. e. a *guardare* nella direzione che gli viene indicata.

Questo confronto può tuttavia far sì che la differenza sembri troppo sottile. Una ragione per la riluttanza che abbiamo a descrivere il raccontare sogni come un 'gioco linguistico' è che l'idea di un rapporto insegnante-alunno sembra inadatta in questo caso. Non ci sono necessariamente parole da insegnare. Si potrebbe insegnare la frase 'l'hai sognato', ma non è indispensabile. Bisogna 'imparare da sé', quasi senza farlo apposta, un particolare modo di impiegare gli enunciati all'indicativo. Non c'è quasi mai, se non mai, un insegnamento esplicito. Ma questa sembra essere una questione di gradazioni: infatti quando le persone imparano un gioco (nel senso normale del termine), esse comunemente imparano da sé più di quanto non venga loro insegnato esplicitamente.

Non ho alcun interesse particolare a difendere l'applicazione dell'espressione 'gioco linguistico' al raccontare sogni. Un 'gioco linguistico' è 'un gioco con il linguaggio'. Quando si raccontano sogni, gli enunciati vengono usati e trattati in un modo speciale. Gli *stessi* enunciati vengono usati anche in modi completamente diversi. Qui l'analogia con i giochi è naturale e calzante. È come se con i pezzi degli scacchi si facessero le mosse degli scacchi, ma talvolta si usassero quegli *stessi* pezzi per fare le mosse della dama, un gioco molto diverso! È appropriato dire, per analogia, che quando raccontiamo sogni stiamo impiegando il linguaggio in un gioco nettamente diverso dal gioco che facciamo con quegli stessi pezzi di linguaggio quando descriviamo un'avventura recente oppure inventiamo una storia. D'altra parte raccontare sogni è molto lontano dal gioco di 'lastra-trave'. Non c'è un 'insieme costituito dal linguaggio e dalle attività di cui è intessuto'; non c'è bisogno di introdurre nuove parole; non c'è bisogno di un insegnamento esplicito. Inoltre, raccontare sogni presuppone una previa padronanza di altri usi del linguaggio che sono molto diversi dal suo uso nel raccontare sogni. 'Lastra-trave' non presuppone alcuna comprensione previa del linguaggio: potrebbe essere 'un linguaggio primitivo completo' (*Ibid.*). Il raccontare sogni non potrebbe esserlo. Tenendo conto queste dif-

ferenze, se consideriamo il gioco di 'lastra-trave' come un *paradigma* dei 'giochi linguistici' (il che è un errore, poiché era inteso soltanto come illustrazione di *un* uso del linguaggio), riterremo che è sbagliato chiamare 'gioco linguistico' l'atto di raccontare sogni. Ma nulla di importante dipende dal nostro accettare o rifiutare questa espressione tecnica.

XV

CONTINUITÀ FRA SOGNI E STATO DI VEGLIA

La tesi principale di questa monografia sembrerebbe essere confutata dal fatto che, molto spesso, c'è continuità tra i contenuti dei sogni di qualcuno e le sue emozioni e sensazioni dopo il risveglio. Uno studio psicologico dei sogni dei bambini ha rilevato che la metà dei bambini dello studio 'era così turbata da sogni sgradevoli che esprimeva il desiderio di non sognare mai più'. Un'altra ricerca ha scoperto che i due terzi dei soggetti 'avevano preoccupazioni durante il giorno riguardo a sogni notturni sgradevoli' (Ramsey, pp. 443-4). La difficoltà per la mia tesi è la seguente: supponiamo che qualcuno riporti un sogno nel quale, diciamo, aveva molta paura dei cavalli. Il soggetto mostra una persistente paura dei cavalli durante tutto il giorno e dice che si tratta dello *stesso* stato d'animo che provava nel sogno. Non dovremmo forse considerare che questa testimonianza stabilisce che il soggetto ha provato un certo stato d'animo quand'era addormentato, nello *stesso* senso in cui lo prova ora che è sveglio? Se così fosse, il sonno potrebbe avere un genuino 'contenuto di esperienza'¹. Oppure consideriamo questo esempio:

Gli asmatici sognano spesso che stanno soffocando, e al loro risveglio scoprono che stanno soffocando. I loro sogni di soffocamento sono molto vividi e fantasiosi; sono inequivocabilmente sogni. Eppure il senso di soffocamento che essi provano in sogno sembra continuare con forza, tale e quale, dopo che si sono svegliati. E la maggior parte di loro direbbe che, per quanto fantasiosa e non veridica fosse la parte visiva del sogno, il senso di soffocamento era veridico e in nessun modo diverso dal veridico senso di soffocamento che prova al suo risveglio (Yost & Kalish, p. 120).

Una piccola riflessione rivelerà che non è un caso che ci sia continuità tra i contenuti onirici e le esperienze dello stato di veglia. Come farebbe

1 Per un'argomentazione di questo tipo si veda Brown, p. 48. Questa discussione è una critica del mio articolo 'Dreaming and Skepticism', *Philosophical Review*, January, 1956. Rispondo a Brown in 'Dreaming and Skepticism: A Rejoinder', *Australian Journal of Philosophy*, December, 1957.

una persona a mostrarci che un suo sogno era sgradevole, se non avendo un' *impressione sgradevole* di questo sogno al risveglio? Oppure che ha sognato qualcosa di orribile, se non avendo un' *impressione di orrore* mentre riporta il sogno? Il fatto che il criterio dei contenuti di un sogno risieda nel racconto del sogno [*the telling of the dream*] richiede che la narrazione dei sogni [*the narrating of dreams*] con forte contenuto emozionale sia affetta dall'emozione attribuita ai sogni. Se il soggetto dicesse 'è stato orribile' ma non mostrasse alcuna genuina impressione di orrore, dovremmo pensare che il sogno non era poi così terribile.

Oltre al fatto che il concetto di sogno sgradevole richiede necessariamente una continuità emozionale tra il sogno e la veglia, il concetto generale di sognare richiede che ci sia continuità tra sogni, sensazione e percezione. Quando raccontiamo un sogno, dobbiamo usare un linguaggio che abbiamo appreso e usare le parole nei loro sensi familiari. Quando descrivo le figure, i movimenti e le azioni di scene oniriche, uso un vocabolario comune con significati comuni. Se dico che l'uomo che parlava con me nel mio sogno indossava un cappello, si deve presumere che io stia usando la parola 'cappello' nel suo senso comune, e non sarebbe sorprendente se indicassi un cappello e dicessi 'era proprio simile a questo'. Se io riferissi che la sua postura era strana, dovrei essere in grado di *illustrarla*. Potrei dire che agitava le braccia in *questo modo*. Potrei dire che è successo tutto sulla cima di una collina che assomigliava a *quella* laggiù, o che addirittura *era* quella. L'uomo potrebbe essere mio fratello, quello che fa il chirurgo in California. E mentre parlava io potrei aver provato una vibrazione, come quando un grosso tir fa tremare la terra al suo passaggio.

Non c'è e non potrebbe esserci un vocabolario speciale per raccontare i sogni. Impieghiamo parole familiari nel senso normale che hanno nel discorso quotidiano. Spesso diamo degli *esempi* delle percezioni e sensazioni che abbiamo nei nostri sogni. Spesso gli oggetti e le persone che incontriamo nei sogni sono gli stessi oggetti e le stesse persone con cui abbiamo a che fare nella vita quotidiana. I filosofi che pensano che i sogni siano una fantasmagoria di ombre cinesi dovrebbero ravvedersi considerando che il *fratello* di qualcuno può comparire in un sogno. *Non* un'immagine o una visione del fratello (anche questo è un sogno possibile, ma diverso), bensì il fratello vero e proprio – 'quello che fa il chirurgo a Long Beach, California'. Il fratello nel sogno di qualcuno può non essere 'in nessun modo diverso' dal fratello vero, proprio come il senso di soffocamento nel sogno di qualcuno può non essere 'in nessun modo diverso' dal senso di soffocamento che un asmatico prova talvolta. C'è *identità* tanto in un caso quanto nell'altro. L'unica domanda è: qual è questo concetto di identità? Come

viene stabilita un'identità in questo caso? Ebbene, la persona che racconta il sogno non stabilisce un'identità. Si limita a *dire* che la persona nel suo sogno era suo fratello: quella è la sua impressione: e il resto di noi si affida all'idea che la sua impressione *stabilisca* un'identità. (Non ci viene in mente di cercare di avere conferma su questo punto tramite telefonate o impronte digitali).

Il concetto di sognare richiede che alcuni degli *stessi* oggetti, persone, pensieri, percezioni ed emozioni, che vengono incontrati ed esperiti nel normale stato di veglia, siano presenti nei sogni: è necessaria una certa identità e continuità. Questa identità consiste nel fatto che il narratore del sogno [*dream-teller*] utilizzi lo *stesso* linguaggio che gli è stato insegnato e ha imparato a utilizzare per descrivere le scene e le esperienze della vita reale. Come ho detto nel capitolo precedente, è inutile sostenere che questa identità di linguaggio sia dovuta all'identità di esperienza che le sta dietro: l'identità di linguaggio è il *criterio* dell'identità degli oggetti onirici e dell'esperienza onirica. La seconda non spiega la prima. Il linguaggio è lo stesso e i sensi delle singole parole sono gli stessi: ma la modalità di utilizzo di ogni enunciato e dell'intera narrazione è differente e speciale.

Certamente c'è continuità fra sogni e stato di veglia. Ma se la notte scorsa ci fossimo arrabbiati con nostro fratello in sogno, non ne conseguirebbe che eravamo arrabbiati la notte scorsa, così come non ne conseguirebbe che la notte scorsa eravamo con nostro fratello. O invece potremmo dire che *entrambe* le cose ne conseguono per tautologia. Mi spiego. Un possibile modo di raccontare un sogno è omettere la premessa 'ho sognato' e riportare una storia come questa: 'l'altra notte mio fratello e io eravamo in cima a una collina. Mi stava parlando e agitava le braccia mentre parlava. Io ero molto arrabbiato con lui e gli ho detto di smettere di muovere le braccia. Non ricordo altro'. Se questo resoconto viene riferito e recepito in modo tale che sarebbe irrilevante far notare che non c'è alcuna collina nei dintorni, che il fratello di chi parla è a tremila miglia di distanza e ha un braccio solo, o che il parlante era addormentato sodo nel suo letto per tutta la notte; se questa storia è creduta semplicemente sulla parola di chi parla, perché in questo caso specifico il criterio di verità è la veridicità – ebbene, allora il parlante era arrabbiato la notte scorsa esattamente nello stesso senso in cui la notte scorsa era con suo fratello. Se la narrazione è introdotta da 'ho sognato', ma viene comunque riferita e recepita nello stesso modo, non cambia nulla. La premessa nomina semplicemente la modalità di narrazione e di ricezione. 'Ho sognato che *p*' comporterà quindi '*p*', dove '*p*' è inteso nello speciale senso onirico-narrativo, ma in *nessun* altro senso. I filosofi vedono che è così quando a '*p*' viene sostituito un enunciato al passato

che apparentemente riporta un episodio *fisico*, p. e. 'eravamo in cima alla collina'. Ma quando l'enunciato che sostituisce '*p*' riporta apparentemente un episodio *mentale*, p. e. 'ero arrabbiato con mio fratello', c'è la tentazione di pensare che 'io ho sognato che *p*' comporti '*p*', dove '*p*' non va trattato semplicemente nel senso onirico-narrativo, bensì nel senso normale di quando si riporta un episodio di vita reale.

Questo confondere due diverse modalità del discorso può provenire, almeno in parte, da una concezione palesemente semplice dell'uso normale degli enunciati psicologici in prima persona che si riferiscono al passato immediato. Lo chiamerò uso 'storico' e desidero metterlo a confronto con l'uso 'onirico-narrativo'. Per quanto riguarda molte occasioni in cui viene usato un enunciato come 'sì, ero spaventato poco fa quando abbiamo attraversato quel ponte', in senso storico, non ha senso supporre che chi parla si *sbagli* sul proprio stato d'animo. Sotto questo aspetto, l'uso storico degli enunciati psicologici in prima persona non è differente dal loro uso onirico-narrativo. Se questo esaurisse il confronto, non ci sarebbe assolutamente alcuna differenza nell'uso di quegli enunciati all'interno e all'esterno dei resoconti onirici. Ma ci sono dei punti di dissomiglianza. Per prima cosa, se un uomo dichiara che di recente era arrabbiato (o spaventato o sofferente), potremmo mettere alla prova la sua affermazione in virtù del fatto che non quadra con la sua espressione e le sue azioni in quel momento. 'Dici che eri arrabbiato con lui? Certamente non sembravi arrabbiato né ti comportavi da persona arrabbiata. Gli parlavi del tutto amabilmente'. Il soggetto può essere in grado di dare un qualche tipo di spiegazione per queste manifestazioni esteriori discrepanti. 'Dal momento che ero il padrone di casa mi ero ripromesso di non commettere sgarbi'. O può non essere in grado di farlo: nel qual caso potremmo non *credere* alla sua storia sull'essere arrabbiato, preferendo pensare che egli non abbia descritto il suo stato d'animo accuratamente, oppure che stia esagerando o raccontando frottole. *Prima facie* le manifestazioni esteriori discrepanti richiedono una spiegazione. Ma quando veniamo al resoconto onirico di un uomo, non c'è alcuna presunzione che esso debba quadrare in questo modo con la sua espressione e le sue azioni passate. Se l'uomo dice 'l'altra notte mi sentivo molto arrabbiato con mio fratello', mostreremmo di *non* aver compreso che stava usando l'enunciato in modo onirico-narrativo se dicessimo 'ma sembravi addormentato sodo; non mostravi alcun segno di rabbia'. Infatti, il rapporto fra i resoconti in senso onirico-narrativo e le manifestazioni esteriori del parlante è *inverso* di quanto vale per i resoconti in senso storico. Se la sua espressione e le sue azioni di quella notte avessero indicato rabbia, questo si accorderebbe con il suo resoconto storico dell'essere arrabbiato e non

con il suo resoconto onirico. Si potrebbe dire che quando il suo enunciato è preso in senso onirico-narrativo, è un *requisito* che le manifestazioni esteriori siano discrepanti.

Un secondo modo in cui il senso storico di affermazioni psicologiche differisce da quello onirico-narrativo riguarda le *conseguenze*. Supponiamo che un uomo dica 'l'altra notte ho avuto mal di denti'. Se il suo è un resoconto storico sarebbe giusto mandarlo da un dentista, ma non se sta raccontando un sogno. Se dice 'ero arrabbiato con mio fratello perché agitava le braccia', potremmo volerlo rimproverare per il fatto di essere così facilmente provocabile, o incoraggiarlo a chiedere scusa a suo fratello per quel cattivo sentimento; ma queste reazioni alla sua affermazione sono appropriate solo se comprendiamo che il soggetto sta parlando in senso storico. Potremmo andare avanti con una lista di vari enunciati psicologici, menzionando quale conseguenza sia appropriato trarre (sia in parole che in azioni) quando questi enunciati sono usati in senso storico e non onirico-narrativo.

Un terzo punto di differenza tra i due usi di enunciati psicologici concerne la loro implicazione riguardo al rapporto fra gli eventi riportati e il tempo fisico. Se un uomo dice di essersi sentito indignato (o imbarazzato o fra-stornato) la notte precedente, e sta parlando nella modalità storica, potremmo chiedergli di fornire un contesto di eventi fisici. È accaduto quando stava parlando con Smith nella sala da pranzo, o mentre stava suonando il pianoforte? Potrebbe non ricordarlo. Ma avrebbe *senso* per noi richiedere e per lui provvedere informazioni di questo tipo, per dare un'esatta determinazione temporale a quegli eventi psicologici. Non sarebbe così se la sua affermazione appartenesse al resoconto di un sogno. Può dire 'è accaduto mentre ero addormentato', ma questo è ridondante. Il solo contesto che può fornire è quello di eventi nel suo *sogno*; ma questo non produce alcuna determinazione nel tempo fisico.

Gli enunciati psicologici al passato e in prima persona hanno 'grammatiche' nettamente differenti in queste due modalità di discorso. Ho accennato a differenti rapporti con le condizioni del parlante e il suo comportamento, con le conseguenze e con le determinazioni temporali. Non ci sono implicazioni reciproche tra le affermazioni in questi due usi. Russell non riesce a vedere le differenze tra l'uso storico e quello onirico-narrativo di enunciati psicologici quando mantiene che quando vediamo, udiamo e ricordiamo nei sogni, vediamo, udiamo e ricordiamo 'veramente' (si veda p. 32). 'Poi mi sono ricordato (...)', in senso onirico-narrativo, non comporta l'affermazione che faremmo se usassimo lo stesso enunciato in senso storico. E l'enunciato 'nel mio sogno ricordavo (...)' comporta 'ricordavo (...)

soltanto se quest'ultimo è compreso in senso onirico-narrativo – nel qual caso l'implicazione è banale e non degna di nota. Sembra che la stessa omissione vada attribuita alla prospettiva di Yost & Kalish, nella quale i contenuti visivi, uditivi e tattili dei sogni sono soltanto *contingentemente* non-veridici (si veda p. 37). Qualsiasi cosa nel comportamento di una persona confermi e si accordi con il suo successivo resoconto 'ho sentito uno schianto', se preso in senso storico, depone contro il suo aver *sognato* lo schianto. Accettare il suo resoconto in senso storico vuol dire rifiutarlo nel suo senso onirico-narrativo, e *viceversa*.

Forse dovrei dire che questa è la *tendenza principale* in questi due usi degli enunciati psicologici, sebbene si verifichino dei casi limite (come rileveremo subito) nei quali non si sa bene cosa dire. È inoltre necessario osservare una differenza tra 'ho sentito uno schianto', usato per riportare un'esperienza e 'devo aver sentito uno schianto', usato come spiegazione causale. Se facessi un sogno nel quale sentissi uno schianto, e al risveglio scopriessi che è caduto un vaso durante la notte, potrei fare la congettura 'devo aver sentito lo schianto' – intendendo che il rumore mi ha probabilmente fatto udire uno schianto nel sogno. Non c'è alcuna incompatibilità tra il resoconto onirico 'ho sentito uno schianto' e l'ipotesi causale 'devo aver sentito uno schianto'. Ma ce n'è una tra il resoconto onirico e 'ho sentito uno schianto', (non 'devo aver sentito uno schianto'), usato nel senso storico per riportare un'esperienza.

Il senso di soffocamento citato da Yost e Kalish è equivoco quando viene considerato come parte del contenuto di un sogno. Si suppone che gli asmatici *stiano* effettivamente soffocando e questo sarebbe difficilmente ipotizzabile se il loro respiro non fosse violentemente affannoso e se non mostrassero sofferenza fisica. Quindi non sono completamente addormentati, sebbene non siano svegli. Non sarebbe corretto dire, senza qualche precisazione, che *hanno sognato* di stare soffocando, quando visibilmente *stavano* soffocando davvero. La loro condizione cade in una dubbia zona di confine tra l'essere completamente addormentati e il non essere completamente addormentati. Si può descrivere la cosa soltanto per mezzo di una qualche formula di fortuna del tipo 'i loro sentimenti di soffocamento sono parzialmente sognati e parzialmente reali'. Siccome esiste un criterio nel comportamento presente per questo senso di soffocamento, quest'ultimo non appartiene al contenuto di un sogno nel senso puro di 'sogno', il cui unico criterio è la testimonianza della persona risvegliata.

Considerazioni simili si applicano, *mutatis mutandis*, all'esempio dell'incubo immaginato da Brown. Ci viene detto che il dormiente 'si agita nel letto, grida, e alla fine si sveglia con un senso di ansia diffuso che ri-

mane con lui tutto il giorno. Il soggetto lo descrive come una *continuazione* dell'ansia che ha provato nel suo incubo⁷ (Brown, p. 48, T.d.T.). Ma la continuità di sensazioni ed emozioni non è poi così enigmatica o interessante quando ciò che ci troviamo davanti è una transizione tra stati *simili* al sonno e stati di totale risveglio, dove il criterio di continuità è un comportamento più o meno simile nei due stati. La continuità presenta un problema quando la transizione è tra l'essere completamente addormentato e l'essere completamente sveglio, dove l'unico criterio di continuità è la testimonianza della persona risvegliata. È su questo problema di continuità che mi sono concentrato.



XVI

SOGNI E SCETTICISMO

Ora affronterò un problema filosofico tradizionalmente associato al tema dei sogni. Nel Capitolo 1 abbiamo menzionato che Descartes dichiarava di essere stato spesso *ingannato* dai sogni mentre dormiva, e asseriva che non ci sono ‘indizi concludenti’ per discernere se si è svegli o addormentati. Socrate chiede a Glaucone: ‘Sognare non vuole dire che uno, sia dormendo sia vegliando, crede che un oggetto somigliante a una cosa non è simile, ma identico a ciò cui somiglia?’ (Platone (1), tr. it. OC6, 476), ed è implicito che la risposta sia pienamente affermativa. Socrate pone a Teeteto la domanda: ‘qual prova si potrebbe dare a dimostrazione (...) quando uno, ad esempio, ora stesso, così sul momento, ci venisse a domandare se dormiamo (...) oppure se siamo svegli?’, e questi risponde: ‘Certamente, o Socrate, una prova dimostrativa è difficile darla; perché tutto (nella veglia e nel sonno), si succede perfettamente uguale, quasi fossero l’uno il contrapposto dell’altro’ (Platone (2), tr. it. OC2, 158b-158c). Nelle sue *Obiezioni alle Meditazioni*, Hobbes dice: ‘È abbastanza manifesto, dalle cose che sono state dette in questa meditazione, che non vi è nessun segno certo ed evidente, per mezzo del quale possiamo riconoscere e distinguere i nostri sogni dalla veglia e da una vera percezione dei sensi’ (Descartes, tr. it. OF2, pp. 159-60); e addirittura rimprovera Descartes per aver annoiato i suoi lettori con questa ben nota verità:

Ma, poiché Platone ha parlato di questa incertezza delle cose sensibili, e parecchi altri antichi filosofi prima e dopo di lui, e poiché è facile osservare la difficoltà che vi è di discernere la veglia dal sonno, avrei voluto che questo eccellente autore di nuove speculazioni si fosse astenuto dal pubblicare delle cose così vecchie (*Ibid.*, p. 162).

Russell ha dichiarato che ‘è ovviamente possibile che la cosiddetta vita di veglia sia soltanto un incubo insolitamente persistente e ricorrente’ (Russell (2), tr. it. *La conoscenza del mondo esterno*, p. 100). In uno scritto più tardo, egli riporta un sogno nel quale aveva visto una chiesa in rovina e prosegue osservando che il fatto di vedere una chiesa in rovina nel sogno era stato:

un'esperienza intrinsecamente indistinguibile da quella di vedere, da sveglio, una chiesa in rovina. Ne segue che l'esperienza che chiamo 'vedere una chiesa' non è prova conclusiva a dimostrare che vi sia una chiesa, poiché si può verificare quando non esiste un oggetto esterno simile a quello che io suppongo nel mio sogno. Si può dire che, sebbene quando sogno io possa *pensare* di essere sveglio, quando sono sveglio io *so* di essere sveglio. Ma non vedo come possiamo avere una qualunque certezza di questo genere; spesso io ho sognato di risvegliarmi; anzi, una volta, dopo che mi era stato dato l'etere, lo sognai circa un centinaio di volte durante un unico sogno. (...) Non credo, in questo momento, di star sognando, ma non lo posso dimostrare. Tuttavia, sono del tutto sicuro di avere in questo momento certe esperienze, siano esse quelle di un sogno o quelle della veglia (Russell (1), tr. it. *La conoscenza umana*, p. 180).

Il tema dei sogni ha giocato un ruolo di primo piano nella storia del problema filosofico dell'esistenza dei corpi (di un 'mondo esterno'). Il fatto che in apparenza i sogni siano, o possano essere, 'il contrapposto' delle esperienze della veglia sembra fornire una prova decisiva del fatto che noi non percepiamo 'direttamente' i corpi e che, come dice Hobbes, ci troviamo di fronte a un' 'incertezza delle cose sensibili'; ma oltretutto sembra stabilire la *possibilità* che i corpi non esistano affatto. I filosofi di orientamento idealistico o fenomenistico hanno fatto molto affidamento su queste conseguenze per supportare le loro tesi, mentre quelli con tendenza al realismo ne sono rimasti imbarazzati e perplessi. Il centro della difficoltà sta nella domanda 'come posso sapere in questo momento se sto sognando o se sono sveglio?'. La soluzione più nota che sia stata proposta ricorre a un principio di 'coerenza', 'consistenza' o 'corrispondenza'. **Descartes, Leibniz, Russell, Broad e Ayer si sono tutti affidati a questo principio, il cui significato vedremo fra un attimo.**

A quanto pare c'è una tendenza contemporanea a fraintendere Descartes, giacché sentiamo parlare molto del suo 'rammarico' che sia impossibile distinguere il sogno dalla veglia. Ma nella *Meditazione VI* egli dichiara che questo dubbio filosofico è 'iperbolico e ridicolo'; nella sua *Risposta* a Hobbes dice che le ragioni scettiche della *Meditazione I*, incluse quelle basate sui sogni, erano state proposte:

in parte per preparare gli spiriti dei lettori a considerare le cose intellettuali ed a distinguerle dalle corporee, al quale scopo esse mi sono sempre sembrate necessarissime; in parte per rispondervi nelle meditazioni seguenti; ed in parte anche per far vedere quanto sono ferme e sicure le verità che propongo in seguito, poiché non possono essere scosse da dubbi così generali e così straordinari (Descartes, tr. it. OF2, p. 162);

e nella sua *Risposta* a Gassendi Descartes esprime chiaramente che (almeno talvolta), quando siamo addormentati, ‘ci accorgiamo di sognare’ (*Ibid.*, p. 345). In realtà, secondo la prospettiva di Descartes, è teoricamente possibile per chiunque determinare se è addormentato oppure sveglio. È sufficiente comparare e collegare attentamente le proprie ‘percezioni’ e trarne delle prudenti inferenze. Parte del suo obiettivo nelle *Meditazioni* era confutare la credenza che sia ‘metafisicamente’ o ‘logicamente’ possibile che, anche quando le nostre percezioni rientrano perfettamente in un sistema coerente, possiamo comunque essere ingannati in un sogno. Se così fosse Dio sarebbe un ingannatore, il che è impossibile. Leibniz concordava con Descartes sul fatto che sia la coerenza delle percezioni (‘apparenze’, ‘fenomeni’) a determinare se appartengono alla realtà della veglia o ai sogni; ma Leibniz riteneva che possiamo saperlo solo con probabilità e non con ‘assoluta’ (‘metafisica’, ‘logica’) certezza:

Bisogna ammettere invero che gli indizi sinora portati della realtà dei fenomeni, anche congiunti insieme, non sono dimostrativi: se anche infatti hanno la massima probabilità o, come si suol dire, fanno nascere una certezza morale, tuttavia non danno quella metafisica, tale che porre il contrario implichi contraddizione. Pertanto nessun argomento può dimostrare assolutamente che vi siano i corpi, e nulla vieta che oggetto della nostra mente siano dei sogni ben ordinati, che siano giudicati veri da noi e, quanto all’uso per coerenza reciproca equivalgano al vero. Non ha grande forza l’argomento sollevato comunemente secondo cui Dio sarebbe allora ingannatore (...) (Leibniz, tr. it. SF1, pp. 249-50)¹.

Inoltre, nei *Nuovi saggi*, Leibniz dice che ‘non è impossibile infatti, parlando da un punto di vista metafisico, che vi sia un sogno coerente e durevole come la vita di un uomo’ (*Ibid.*, tr. it. SF2, p. 357).

In opposizione a questo c’è l’asserzione di Descartes nei suoi *Principi*:

tutte le cose di questo mondo sono tali, quali è stato qui dimostrato che possono essere. (...) Ed anche, che se ne ha una certezza più che morale. (...) Ed essa è fondata sopra un principio di metafisica certissimo, il quale è che [essendo] Dio (...) sovraneamente buono e la fonte di ogni verità, (...) è certo che la potenza o facoltà che egli ci ha dato per distinguere il vero dal falso non s’inganna, quando ne facciamo buon uso, e ci mostra evidentemente che una cosa è vera. Così questa certezza si estende a tutto quanto è dimostrato nella matema-

¹ Questi commenti sono tratti da un breve scritto di Leibniz intitolato ‘On the Method of Distinguishing Real from Imaginary Phenomena’ (‘Sul modo di distinguere i fenomeni reali da quelli immaginari’).

tica; (...) Essa si estende anche alla conoscenza che noi abbiamo che ci sono dei corpi nel mondo (...). Poi, in seguito, essa si estende a tutte le cose che possono essere dimostrate, riguardo a questi corpi, con i principi della matematica, o con altri egualmente evidenti e certi (Descartes, tr. it. OF3, P. IV, artt. 205 e 206).

La migliore affermazione del principio di coerenza, per quanto mi è noto, è quella fatta da Descartes alla fine delle *Meditazioni*:

Ed io debbo rigettare tutti i dubbi dei giorni passati come iperboliche e ridicole, e particolarmente quella incertezza così generale riguardante il sonno che non potevo distinguere dalla veglia; perché adesso vi trovo una notevolissima differenza, in quanto la nostra memoria non può mai legare e congiungere i nostri sogni gli uni agli altri e con tutto il seguito della nostra vita, come, invece, è solita congiungere le cose che ci accadono stando svegli. Ed in effetti se qualcuno, quando io veglio, m'apparisse d'un tratto e scomparisse subito, come fanno le immagini che vedo dormendo, di guisa che non potessi osservare né donde venisse né dove andasse, non senza ragione lo stimerei uno spettro o un fantasma formatosi nel mio cervello, e simile a quelli che vi si formano quando dormo, piuttosto che un vero uomo. Ma quando percepisco cose di cui conosco distintamente, e il luogo donde vengono, e quello dove sono, e il tempo in cui m'appariscono: cose di cui, senza alcuna interruzione, posso legare la sensazione con il resto della mia vita, io sono interamente certo di percepirle vegliando e non già nel sonno. E non debbo in nessun modo dubitare della verità di quelle cose, se, dopo aver fatto appello a tutti i miei sensi, alla mia memoria e al mio intelletto per esaminarle, da nessuno di essi mi è riportato nulla che ripugni con ciò che mi è riportato dagli altri (*Ibid.*, tr. it. OF2, pp. 82-3).

Leibniz, affrontando la questione di come possiamo dire quali 'fenomeni' ('apparenze') siano 'reali', dice 'che la verità delle cose sensibili non consiste che nel legame dei fenomeni, il quale deve avere una ragione, e che è questo a distinguerli dai sogni'; e ancora:

Cosicché io credo che il vero *criterio* riguardo agli oggetti dei sensi è il legame dei fenomeni, vale a dire la connessione di ciò che avviene in differenti luoghi e tempi, e nell'esperienza di differenti uomini, i quali sono essi stessi gli uni per gli altri dei fenomeni assai importanti sotto questo riguardo (Leibniz, tr. it. SF2, p. 356).

Un aspetto del 'legame dei fenomeni' che Leibniz enfatizza è il 'successo nella predizione':

Ma il supremo indizio della realtà dei fenomeni, che basta anche da solo, è il successo nel predire i fenomeni futuri da quelli passati e presenti (...). Se anzi

si dicesse che tutta questa vita non è che un sogno e il mondo osservabile non è che un fantasma, lo direi un sogno o un fantasma abbastanza reale, se usando bene la ragione non ne fossimo mai ingannati (*Ibid.*, tr. it. SF1, p. 249).

Il pensiero dell'ultimo enunciato sembra eccessivo, poiché Leibniz prosegue subito affermando che questo 'indizio' garantisce soltanto 'la massima probabilità' e non la 'certezza metafisica'.

Russell afferma il principio di coerenza in modo molto esplicito:

Gli oggetti del senso, anche quando avvengono nei sogni, sono senza dubbio gli oggetti più reali conosciuti da noi. Che cosa allora ce li fa chiamare irreali nei sogni? Semplicemente la natura insolita della loro connessione con gli oggetti del senso (Russell (2), tr. it. *La conoscenza del mondo esterno*, p. 92).

Soltanto l'incapacità dei nostri sogni a formare un tutto coerente con ogni altra cosa o con la vita sveglia ce li fa condannare. Nella vita sveglia si osservano certe costanze, mentre i sogni sembrano del tutto irregolari (*Ibid.*, p. 102).

Questo sembra implicare che una persona possa scoprire se sta sognando o se è sveglia ponendo attenzione alla natura del legame tra le sue 'percezioni' o 'oggetti del senso' presenti e altre percezioni presenti e passate, sebbene Russell concorderebbe con Leibniz sul fatto che lo si potrebbe concludere soltanto con probabilità e non con certezza assoluta, essendo entrambi in disaccordo con Descartes su questo punto. Tutti e tre concordano, tuttavia, sul fatto che sia per mezzo del prestare attenzione al *legame* 'dei fenomeni' che si può dire se si è svegli o se si sta sognando. Molti altri filosofi accetterebbero questa prospettiva.



XVII

IL PRINCIPIO DI COERENZA

C'è, *prima facie*, un'obiezione semplice ma devastante sull'uso del principio di coerenza per scoprire se si è svegli o se si sta sognando, ed è sorprendente che quest'obiezione non sia venuta in mente ai filosofi che accettano questo principio, oppure, se è venuta loro in mente, che essi non abbiano detto nulla su come affrontarla. Fare uso di questo principio consiste nell'osservare se determinati 'fenomeni' che ci si presentano siano correttamente connessi o meno con altri fenomeni passati, presenti e futuri. L'obiezione che dovrebbe venire in mente a chiunque è che una persona potrebbe *sognare* che i giusti legami reggano, *sognare* di *collegare* le sue percezioni presenti con 'l'intero corso della sua vita'. Il principio di coerenza ci dice che siamo svegli se possiamo fare questi legami e che siamo addormentati e dentro un sogno se non possiamo farlo: ma come ci dice se stiamo rilevando e facendo legami oppure sognando di farlo? Mi sembra chiaro che questo principio non è in grado di dircelo e che quindi è inutile. Sospetto che il principio sia stato accettato senza alcuna considerazione davvero seria sul suo funzionamento, perché i filosofi hanno supposto che *debba* essere possibile dire se si è svegli o addormentati (almeno con probabilità) e inoltre è sembrato loro che per questo scopo non ci *potesse* essere altro test che la coerenza. Senza riflettervi a fondo, hanno supposto che la coerenza funzioni come un test, perché deve funzionare.

Anche supponendo che ci sia un qualche modo di determinare se si è svegli o addormentati, il principio di coerenza è inutilizzabile. Ma ora voglio avanzare una critica di questo principio che è più in linea con il pensiero di questa monografia. Nei Capitoli 2, 3, 4 e 9 è stato dimostrato che l'enunciato 'io sono addormentato' non può avere un uso che sia omogeneo all'uso normale dell'enunciato 'egli è addormentato'. È stato mostrato che l'enunciato 'io sono addormentato', per quanto rispettabile in apparenza, è una forma di parole intrinsecamente assurda. È impossibile che ci sia un

criterio per dire che qualcuno *comprende* come usare quell'enunciato per formare un giudizio sul suo stato presente; e da ciò consegue che la nozione stessa del giudicare che si è addormentati è inintelligibile. Ora è facile vedere che lo stesso vale per l'enunciato 'io sto sognando'. Siamo interessati al sognare nel senso in cui implica l'essere addormentati¹. Se 'io sto sognando' potesse esprimere un giudizio, implicherebbe il giudizio 'io sono addormentato' e quindi l'assurdità del secondo dimostra l'assurdità del primo. È stato inoltre mostrato (Capitolo 9) che l'idea che qualcuno faccia un *qualunque* giudizio mentre dorme è inintelligibile, e questo risultato vale naturalmente per il presunto giudizio che uno sta sognando.

Di conseguenza la famosa domanda filosofica 'come faccio a dire se sono sveglio o se sto sognando?' si rivela essere del tutto priva di senso, dal momento che implica che sia possibile *giudicare* che si sta sognando, e questo giudizio è tanto inintelligibile quanto il giudizio che si è addormentati. Inoltre la domanda sembra presupporre che una persona possa *dire* di stare sognando, il che è un doppio nonsenso: infatti questo significherebbe che una persona ha formato un giudizio intrinsecamente inintelligibile da *addormentata*. La domanda di cui sopra viene sottoposta al principio di coerenza e i sostenitori del principio devono assumere che sia una domanda legittima. E così si sono impegnati in queste assurde implicazioni.

Ma coloro che tengono fede al principio di coerenza devono sostenere un peso ancora maggiore di nonsenso, se ciò è possibile. Nel Capitolo 10 è stato mostrato che la prova che formare un giudizio da addormentati è una nozione inintelligibile si applica, *mutatis mutandis*, a tutti gli altri atti mentali e a tutte le passività mentali, e di fatto a tutto ciò che vorremmo chiamare 'mentale', eccetto il sognare. Le asserzioni che qualcuno ha ragionato, concluso, creduto, testato, meditato, percepito, saputo o deciso qualcosa da addormentato sarebbero tutte senza significato, nel senso che niente potrebbe deporre a favore o contro la loro verità. Il principio di coerenza richiede tuttavia che alcune di queste asserzioni prive di significato siano vere. Descartes dice che quando *percepisce* qualcosa che può *connettere* con l'intero corso della sua vita (come la *ricorda*), allora è *sicuro* di essere sveglio e non addormentato. Per implicazione, se egli *percepisse* qualcosa e *cercasse* di connetterla con il resto della sua vita (come la *ricorda*) ma *vedesse* che non si accorda, allora Descartes sarebbe *sicuro* di essere *addormentato*! Descartes è quindi vincolato dal suo principio a sostenere che un numero di asserzioni prive di significato possa essere vero.

1 E non, per esempio, nel senso del termine nella canzone popolare 'I'm Dreaming of a White Christmas' ('Sto sognando un bianco Natale').

Come esempio recente dell'assurdità a cui conduce il principio di coerenza, consideriamo alcuni commenti di Ayer. Egli fa l'asserzione tipica che ciò che ci conduce a 'sancire che le nostre sensazioni oniriche siano illusorie' non è il fatto che esse siano 'intrinsecamente differenti' dalle sensazioni nella veglia, bensì il fatto che 'non si accordino all'ordine generale della nostra esperienza'. Questo è il modo in cui si scopre che si *stava* sognando, e Ayer chiede se un test di questo tipo possa mostrarmi che io *sto* sognando. La sua risposta è che non può esserci una 'dimostrazione conclusiva', perché:

Per quanti test favorevoli io possa fare, rimane sempre la possibilità che le mie esperienze successive siano consistentemente tali da farmi concludere che le percezioni che avevo dimostrato essere veridiche in maniera conclusiva non lo siano realmente, e che io stia sognando dopotutto (Ayer, pp. 42-3).

Ayer adotta la prospettiva di Leibniz, per la quale la probabilità è il meglio che si possa avere in questo caso:

Potrei trovare, tra i dati forniti dai miei sensi, i rapporti che mi giustificano nel raggrupparli per formare cose materiali; potrei applicare i metodi consentiti per assegnare a queste cose le loro 'caratteristiche reali'; potrei perfino fare esperienze come quelle che dovrei normalmente descrivere dicendo che stavo usando dei criteri di misura; e ciononostante potrei svegliarmi e constatare di aver sognato tutto il tempo (...) (Ivi, p. 273).

Ma il meglio è sufficiente:

Fintanto che la struttura generale dei miei dati sensibili è conforme alle aspettative che traggio dalla memoria della mia esperienza passata, rimango convinto che non sto vivendo in un sogno; e più si estende la serie delle predizioni riuscite, più diminuisce la probabilità che io mi stia sbagliando (Ivi, p. 274).

In questo passaggio viene sostenuto esplicitamente che un individuo addormentato può sollevare domande, fare test, applicare metodi, scoprire rapporti, fare predizioni, trarre conclusioni! E malgrado la sua locuzione 'nel corso di un sogno', è chiaro che Ayer non vuole dire semplicemente che un individuo può *sognare* di aver fatto quelle cose. Ayer vuole che questi enunciati siano compresi nel loro senso storico e non in senso onirico-narrativo. Quest'ultimo, tuttavia, è l'unico senso che questi enunciati potrebbero avere qui, dal momento che è premesso che l'uomo è addormentato. E come dice MacDonald: 'non ha alcun senso asserire che si potrebbe utilizzare una tecnica di conferma in un sogno. Poiché non si

farebbe altro che sognare tale utilizzo' (MacDonald, p. 205). Sognare che si fa una predizione non è predire, sognare che si fa un test non è testare, sognare che si trae una conclusione non è concludere. Il principio di coerenza trae la sua plausibilità dalla confusione sistematica tra l'uso storico e quello onirico-narrativo degli enunciati. Una volta avvertiti di questo, vediamo quanto sia insensato supporre che si possa avere un metodo per scoprire se si sta sognando, oppure che si possa percepire che si sta sognando². Allo stesso tempo riconosciamo che l'antico spauracchio dell'epistemologia, 'come faccio a dire se mi sto ingannando in un sogno?', è l'assurdo prodotto di una confusione: poiché una persona addormentata non può formare giudizi, e quindi nemmeno giudizi erronei. Il peggio che possa accadergli, in quest'ottica, è sognare di essere ingannato, il che non è poi così male.

Un uomo può essere ingannato da un sogno quando si risveglia dal sonno, non quando dorme. Quando ci svegliamo con una certa impressione e siamo in dubbio se essa appartenga a un sogno o alla realtà, possiamo in effetti considerare se questa impressione *si accorda* con ciò che ricordiamo o percepiamo in quel momento. La coerenza trova quindi un'applicazione ragionevole alla domanda 'stavo sognando?', ma proprio nessuna alla domanda 'sto sognando?'.

2 Qui possiamo considerare lo straordinario commento di Freud (che egli pensava di aver dedotto dalla sua teoria secondo la quale un sogno è la soddisfazione di un desiderio): 'Debbo concludere che, *per tutta la durata dello stato di sonno sappiamo di sognare, con la stessa certezza con cui sappiamo di dormire*' (Freud (2), tr. it. O3, p. 521).

XVIII

SO DI ESSERE SVEGLIO?

‘Ci sono modi accettati per distinguere la veglia dal sonno (altrimenti, come potremmo sapere come usare e mettere fra loro in opposizione queste parole?) (...)’ (Austin, tr. it., p. 86). Penso che Austin non stia dicendo questo perché conosce qualche ‘modo accettato’, ma perché suppone di poter *sapere* di essere sveglio e che perciò deve esserci per forza un modo per saperlo. La sua domanda, ‘altrimenti, come potremmo sapere come usare e mettere fra loro in opposizione queste parole?’ presuppone che possiamo davvero saperlo. Questo è in parte giusto e in parte sbagliato: sappiamo come usare le parole ‘io sono sveglio’ ma non le parole ‘io sto sognando’. Più precisamente, sappiamo che ‘io sto sognando’ è il presente [perifrasi gerundivale] alla prima persona singolare del verbo ‘sognare’, che sogno e veglia sono contrari logici, e quindi che ‘io sto sognando’ e ‘io sono sveglio’ sono contrari logici. In questo senso, sappiamo come usare l’enunciato ‘io sto sognando’. D’altra parte, le considerazioni fatte in precedenza ci fanno capire che dire (persino a se stessi) ‘io sto sognando’ non può mai essere un uso *corretto* del linguaggio. In questo senso, non sappiamo come usare quelle parole. Eppure sappiamo che talvolta è corretto dire ‘io sono sveglio’, e siamo inclini a supporre che debba esserci un qualche modo, quindi, di dire che si è svegli. Nel discutere l’impossibilità (o tale egli la riteneva) di dimostrare che stava tenendo le due mani alzate davanti a sé mentre si trovava di fronte al suo uditorio alla British Academy, Moore dice:

Per dare una simile prova, dovrei dimostrare per prima cosa, come Descartes mise giustamente in rilievo, che non sto sognando. Ma come posso dimostrare che non sto sognando? Io ho bensì, senza dubbio, delle ragioni conclusive per affermare che non sto sognando: ho conclusiva evidenza di essere desto; ma questo non vuol dire affatto che io sia in grado di darne una dimostrazione. Non saprei dirvi, infatti, che cosa sia questa mia evidenza [*all my evidence*]; eppure, avrei bisogno di chiarire almeno questo, per potervi dare una dimostrazione (Moore (2), tr. it., p. 158).

Moore è fortemente perplesso perché, malgrado tutti i suoi sforzi, non riesce a farsi venire in mente tutte le prove (o nemmeno *qualche* prova, come penso) del suo essere sveglio; e, ciononostante, è convinto di avere delle prove conclusive, è convinto di *sapere* di essere sveglio.

È possibile per un filosofo pensare di sapere che una proposizione *p* è vera, perché si rende conto che sarebbe assurdo affermare che *p* è falsa o persino che è *possibilmente* falsa – per quanto non gli sia del tutto chiara la natura di quest'assurdità. Potrebbe essere stato il caso di Moore. Moore si è reso conto che sarebbe stata una mostruosa assurdità dichiarare di non essere sveglio o di non esserlo possibilmente, e questo può averlo persuaso di *sapere* di essere sveglio. Avendo esaminato le ragioni di quest'assurdità, vediamo che questa conclusione non è conseguente. Infatti la nostra ricerca dimostra (se consideriamo 'non sveglio' come equivalente di 'addormentato') che niente depone a favore o *contro* la verità di 'io non sono sveglio', e perciò niente depone *a favore* della verità di 'io sono sveglio'. Se non si può osservare il *non* essere svegli o averne prove, non si può osservare l'*essere* svegli o averne prove. Non c'è da meravigliarsi che Moore non potesse mettere le mani su uno straccio di prova!

Penso che un individuo potrebbe fare un test di qualche genere per determinare se è *del tutto* sveglio. Supponiamo che il suo lavoro sia manovrare una macchina e che questa attività sia pericolosa se non è del tutto sveglio. Essendosi appena alzato dopo una notte di sonno, l'individuo tenta una semplice prova di destrezza, come tenere in bilico una tazza di caffè sul dorso della mano, e se non ci riesce dice 'non sono ancora completamente sveglio; sarà meglio che io aspetti un po' prima di far partire quel motore'. (Oppure potrebbe dire: 'non sono ancora sveglio', ma questo significherebbe 'sono mezzo addormentato' oppure 'non sono completamente sveglio'. Oppure potrebbe addirittura dire: 'sono ancora addormentato', ma chiunque comprenderebbe che intendeva 'non sono del tutto sveglio'). Un tale test può sembrare bizzarro, ma non ci vedo alcuna assurdità logica. Ciò che non avrebbe alcun senso è che l'individuo applichi a se stesso un test per scoprire di essere *addormentato*, non solo mezzo addormentato o non completamente sveglio.

È stato osservato precedentemente (Capitolo 5) che l'uso effettivo degli enunciati 'sto sognando?' e 'starò sicuramente sognando' è un modo di esprimere sorpresa di fronte a una manifestazione, e forse di domandarsi se le cose siano come sembrano oppure di suggerire che non lo sono. Penso che nella vita quotidiana questi enunciati non differiscano nel loro uso effettivo dall'uso degli enunciati 'i miei sensi mi stanno ingannando?' e 'dev'essere così'. Ci sono molti modi di scoprire se ci si trova di fronte a

una falsa apparenza: ci si può avvicinare, aspettare un po' e guardare di nuovo, chiedere a qualcuno se vede quello che vediamo noi, e così via. Può essere che almeno parte della particolare forza della domanda filosofica 'come faccio a dire se sto sognando in questo momento?' provenga dal fatto di confondere l'uso effettivo della domanda 'sto sognando?' con ciò che, nella nostra posizione filosofica, immaginiamo *debba* essere il suo uso. Di conseguenza, confondiamo la domanda talvolta ragionevole 'come faccio a dire se quella cosa lì è davvero come appare?' con la domanda sempre priva di senso 'come faccio a dire se sono sveglio?'. Ci sono modi per dire che si sta avendo un'allucinazione o una qualche illusione sensoriale, ma nessun modo per dire che si è svegli. I filosofi hanno comunemente trattato le domande 'sono allucinato?' e 'sono addormentato e in un sogno?' come se fossero quasi equivalenti, mentre di fatto la prima ha senso a determinate condizioni e l'ultima non ha mai senso.

Siccome ritengo che non abbia alcun senso supporre che un uomo abbia dubbi o domande su qualcosa mentre è addormentato, si potrebbe pensare che sia mia intenzione fornire un argomento dimostrativo attraverso il quale chiunque rimanga perplesso alla domanda 'sono sveglio o sto sognando?' possa determinare di essere sveglio. Non potrebbe infatti argomentare come segue? 'Sono perplesso riguardo al fatto di essere sveglio o di stare sognando mentre dormo. Ma non ha alcun senso supporre che io sia perplesso mentre dormo. Quindi sono sveglio'. Questa forma di ragionamento non rimoverebbe, tuttavia, la perplessità di un filosofo scettico ben determinato, dal momento che potrebbe dire a se stesso: 'riconosco che *se* sono perplesso sono sveglio; ma sono perplesso o sto semplicemente sognando di esserlo?'. Se gli venisse in mente l'obiezione: 'dal momento che sono in dubbio riguardo al fatto di essere realmente perplesso o di sognare semplicemente di esserlo, devo essere sveglio', egli potrebbe risponderci: 'non so se sono effettivamente in dubbio o se sto soltanto sognando di dubitare'. E così via *ad infinitum*. Niente può costringerlo ad affermare che è perplesso o in dubbio e quindi niente può costringerlo a trovare nel ragionamento suddetto una dimostrazione che egli è sveglio e non sta sognando³.

Tuttavia, il mio scopo non è proporre un ragionamento attraverso il quale qualcuno può arrivare a sapere di essere sveglio. Il mio contributo (se è

3 Sono grato a Geoffrey Warnock per questa osservazione. A quanto pare alcuni lettori del mio articolo 'Dreaming and Skepticism' (si veda la nota [del Capitolo 15] a p. 99), hanno pensato che fosse mia intenzione fornire un metodo per dimostrare a qualcuno che è sveglio. Bisogna ammettere che l'articolo non è del tutto chiaro su questo punto.

tale) a questo celebre problema dello scetticismo è stato cercare di mostrare che l'enunciato 'non sono sveglio' è rigorosamente privo di senso e non esprime una possibilità che si possa pensare. Vale a dire che quando l'enunciato 'io sono sveglio' è usato per fare un'affermazione, non esiste un'altra possibile affermazione che sia la sua negazione. Non ci sono due cose tra le quali decidere: che sono sveglio e che non sono sveglio. Non c'è niente da decidere, nessuna scelta da fare, niente da scoprire. Non posso passare dal non sapere se sono sveglio o se sto sognando al sapere che sono sveglio. Dire 'io non so se sono sveglio o se sto sognando' equivarrebbe a implicare che 'io sto sognando' ha senso ed esprime una possibilità. Quindi l'enunciato 'io non so se sono sveglio o se sto sognando' non può essere una descrizione appropriata della mia condizione, giacché è un nonsenso. Non può esserci una cosa come il mio non sapere se sono sveglio o se sto sognando e quindi non può esserci *transizione* da quella presunta lacuna al sapere che sono sveglio. Può esserci una transizione dal credere che l'enunciato 'io sto sognando' abbia senso al sapere che non ne ha, ed è questa transizione che ho cercato di mettere in atto. Se qualcuno ha voglia di dire che apprendere che l'enunciato 'io sto sognando' è un nonsenso equivale ad apprendere che si è svegli, è libero di farlo, anche se sarebbe una cosa estremamente fuorviante da dire. Certo non è lecito dire che sappiamo di essere svegli *attraverso l'osservazione*, e dal momento che il fatto di essere svegli, quando lo siamo, è un fatto contingente, parrebbe che, se mai sapessimo qualcosa sulla nostra condizione in generale, lo dovremmo sapere tramite osservazione. Non possiamo sapere tramite osservazione che siamo svegli, perché, se potessimo saperlo, avrebbe senso parlare di sapere tramite osservazione che non siamo svegli. È ancora più inappropriato parlare di sapere che si è svegli che non di sapere che si prova dolore, poiché 'io provo dolore' almeno avrebbe una negazione ragionevole. Mi sembra che 'io so che sono sveglio' sia ridondante, se non significa niente più che 'io sono sveglio', o che significhi 'l'enunciato "non sono sveglio" non ha senso'.

La tentazione di sostenere che si sa di essere svegli tramite osservazione è molto forte. Si è propensi a pensare alla questione più o meno in questo modo: 'se qualcuno, volendo sapere se sono addormentato oppure sveglio, mi sussurra "sei sveglio?", io posso rispondere "sì, sono sveglio"'. Nel dare quella risposta io applico correttamente la parola "sveglio" al mio stato in quel momento. Come potrei farlo, se non potessi *fare attenzione* a quello stato? Penso che l'immagine in gioco in questo caso sia abbastanza chiara. Ci sono vari stati in cui possiamo trovarci, e ognuno ha un nome. 'Sveglio' è il nome di uno di questi, 'avere paura' lo è di un altro, 'assonnato' di un altro ancora, e così via. Quando applico 'sveglio' a me stesso, *scelgo*

uno stato tra gli altri stati che hanno nomi differenti. Per poterlo scegliere devo fare attenzione a esso, devo *vederlo*.

Penso che sbagliamo a supporre che, quando rispondo ‘io sono sveglio’, *io stia applicando correttamente la parola ‘sveglio’ al mio stato di quel momento* – sebbene l’uso suoni ineccepibile. Infatti, cosa significherebbe applicare *non correttamente* quella parola al mio stato del momento? Quando diciamo ‘io sono sveglio’, non stiamo *distinguendo* tra due stati. Non si tratta di scegliere qualcosa. Quando diciamo ‘io sono sveglio’, non stiamo riportando o descrivendo la nostra condizione. Stiamo *mostrando* a qualcuno che siamo svegli. Ci sono innumerevoli altri modi di farlo (uno di questi sarebbe esclamare ‘non sono sveglio’); ma il modo convenzionalmente corretto di farlo a parole è dire ‘io sono sveglio’.

La domanda e annosa fonte di perplessità ‘come faccio a dire se sono sveglio o se sto sognando?’ mi sembra ricavare la sua forza da due errori. Uno è quello di supporre che sogno e veglia possano essere ‘l’uno il contrapposto dell’altro’, e questo è un errore che deriva dal confondere il senso storico e quello onirico-narrativo degli enunciati psicologici in prima persona singolare al passato. L’altro errore è quello di pensare che si *debba* essere in grado di sapere, di *vedere*, che si è svegli. Così siamo portati a uno stato di paralisi, come presi nella morsa della contraddizione. Pensiamo che lo dobbiamo *sapere*, eppure realizziamo che non possiamo saperlo. Ho cercato di esporre entrambi gli errori.



APPENDICE

SOGNI E PSICHIATRIA

Alcuni lettori di questa monografia potrebbero pensare che le mie prospettive siano in conflitto con la concezione della natura e della significanza del sognare comunemente difesa dagli psicoanalisti, e che questa sia di per sé una confutazione. Tendo a concordare sul fatto che, quando Freud rifletteva sulla posizione dei sogni nella teoria generale della psicoanalisi, egli li concepiva in un modo che è in disaccordo con alcune delle mie conclusioni. ‘Il sogno è la reazione della vita psichica nel sonno a questa esperienza diurna’ (Freud (1), tr. it. O8, p. 300). Il sogno è ‘la vita della psiche durante il sonno’, e ‘il sogno (...) reagisce agli stimoli che agiscono durante lo stato di sonno’ (*Ibid.*, pp. 263 e 265).

Abbiamo ricavato (...) La funzione del sogno quale custode del sonno; la sua origine da due tendenze in conflitto, una delle quali, l’esigenza di dormire, rimane costante, l’altra aspira a soddisfare uno stimolo psichico; (...) i suoi due caratteri principali: appagamento di desiderio ed esperienza allucinatoria (*Ibid.*, p. 304).

A prima vista, Freud sembra supporre un numero di cose che io ho rifiutato in quanto insensate, p. e. che da addormentati si possa avere un’allucinazione o ‘aspirare a soddisfare uno stimolo psichico’. Se ho ragione, allora buona parte della teoria dei sogni di Freud ha bisogno di essere riscritta.

D’altra parte credo che non ci sia nessun conflitto con la sua teoria della *pratica* della psicoanalisi per come la comprendo. Ho messo in evidenza che raccontare un sogno è il criterio che stabilisce che il sogno ha avuto luogo e quale sia il suo contenuto. Il sognare non va concepito come qualcosa di logicamente indipendente dai resoconti onirici. Ora, Freud aveva scoperto che poteva ottenere importanti informazioni sui suoi pazienti estendendo la tecnica dell’associazione libera ai loro resoconti onirici. Nell’espone il suo metodo per l’interpretazione dei sogni, fa questo interessante commento:

Allo svantaggio dell'incertezza nel ricordare i sogni si può rimediare: basta stabilire che come sogno debba valere precisamente ciò che il sognatore racconta, a prescindere da tutto ciò che egli può aver dimenticato o modificato nel ricordo (*Ibid.*, p. 261).

Ciò che sta dicendo, a tutti gli effetti, è che se si cerca di concepire il sogno come un processo o avvenimento del tutto indipendente dal resoconto onirico, a cui quest'ultimo può corrispondere o meno, allora la pratica psicoanalitica non ha nulla a che fare con questa concezione. Lo psichiatra americano Harry Stack Sullivan osserva:

In altri termini, agli effetti della mia teoria non si può mai, in nessuna circostanza, trattare direttamente con i sogni. È una cosa semplicemente impossibile. In psichiatria, come del resto in molti altri aspetti della vita, si tratta invece con i ricordi relativi ai sogni; quanto poi questi ricordi siano completi e rassomiglianti ai sogni effettivi è un problema insolubile giacché, che io sappia, è impossibile dimostrare che esiste una corrispondenza perfetta fra il sogno ed il suo ricordo (Sullivan, tr. it., p. 372).

C'è qui un forte sentore di ginepraio filosofico riguardo alla 'corrispondenza perfetta'. Ma ciò che è prezioso per il nostro argomento in questi commenti è l'implicazione che la psichiatria non si occupa di questo 'problema insolubile', e che nella terapia di tutti i giorni si accontenta di usare il ricordo di un sogno come il criterio che stabilisce che il sogno ha avuto luogo e quale sia il suo contenuto.

BIBLIOGRAFIA

- AQUINAS, *Summa Theologica, Basic Writings of Aquinas*, Vol. I (Random House, 1945).
- ARISTOTLE, *De Somniis, The Works of Aristotle*, Vol. III (Oxford, 1931).
- AUSTIN, J. L., 'Other Minds', *Logic and Language*, 2nd series, ed. A. N. Flew (Blackwell, 1953).
- AYER, A. J., *The Foundations of Empirical Knowledge* (Macmillan, 1940).
- BROWN, R., 'Sound Sleep and Sound Scepticism', *Aust. J. Philos.*, May, 1957, pp. 47-53.
- DEMENT, W., e KLEITMAN, N., 'The Relation of Eye Movements During Sleep to Dream Activity: An Objective Method for the Study of Dreaming', *J. Exper. Psychol.*, Vol. 53, 1957, pp. 339-346.
- DESCARTES, R., (1) *Descartes: Philosophical Writings*, eds. E. Anscombe e P. Geach (Nelson, 1954).
- DESCARTES, R., (2) *The Philosophical Works of Descartes*, eds. E. Haldane e G. Ross, 2 voll. (Cambridge, 1934).
- FREUD, S., (1) *A General Introduction to Psychoanalysis* (Garden City, 1943).
- FREUD, S., (2) *The Interpretation of Dreams* (Allen and Unwin, 1954).
- HADFIELD, J. A., *Dreams and Nightmares* (Pelican, 1954).
- HOBBS, T., *Leviathan* (Blackwell).
- KANT, I., *An Inquiry into the Distinctness of the Principles of Theology and Morals*, in *Immanuel Kant, Critique of Practical Reason and Other Writings*, ed. L. W. Beck (Chicago, 1949).
- KLEITMAN, N., *Sleep and Wakefulness* (Chicago, 1939).
- LEIBNIZ, G. W., *New Essays*, ed. A. C. Langley (Open Court, 1949).
- MACDONALD, M., 'Sleeping and Waking', *Mind*, April, 1953, pp. 202-215.
- MANSER, A. L., e THOMAS, L. E., *Symposium: 'Dreams'*, *Proc. Aristot. Soc.*, Suppl. Vol. 30, 1956.
- MOORE, G. E., (1) *Some Main Problems of Philosophy* (Allen and Unwin, 1953).
- MOORE, G. E., (2) 'Proof of an External World', *Proc. Brit. Acad.*, Vol. 25, pp. 3-30.
- PLATO, (1) *Republic*, in *The Republic of Plato*, ed. F. M. Cornford (Oxford, 1945).
- PLATO, (2) *Theaetetus*, in *Plato's Theory of Knowledge*, ed. F. M. Cornford (Kegan Paul, 1935).
- RAMSEY, G., 'Studies of Dreaming', *Psychol. Bull.*, Vol. 50, 1953.
- RUSSELL, B., (1) *Human Knowledge* (Allen and Unwin, 1948).

- RUSSELL, B., (2) *Our Knowledge of the External World* (Allen and Unwin, 1914).
SULLIVAN, H. S., *The Interpersonal Theory of Psychiatry* (Norton, 1953).
WITTGENSTEIN, L., *Philosophical Investigations* (Blackwell, Oxford: Macmillan, New York, 1953).
YOST, R. M. JR. e KALISH, D., 'Miss MacDonald on Sleeping and Waking', *Philos. Q.*, April, 1955, pp. 109-124.

TRADUZIONI ITALIANE UTILIZZATE

- ARISTOTELE, *Opere biologiche* (OB), 3 voll., a c. di D. Lanza e M. Vegetti, UTET, Torino 1971 [dal vol. 3 (*Brevi Opere di Psicologia e Fisiologia. Parva Naturalia*) *I sogni*, pp. 1159-1174].
- AUSTIN, J. L., *Saggi filosofici*, a c. di P. Leonardi, Guerini e Associati, Milano 1990.
- DESCARTES, R., *Opere filosofiche* (OF), 4 voll., a c. di E. Garin, Laterza, Roma-Bari 1986 [dal vol. 1 *Discorso sul metodo*, 1991(2), pp. 289-342; vol. 2 *Meditazioni metafisiche. Obbiezioni e risposte*, 1992(3); vol. 3, *I principi della filosofia*, 1995(2)].
- FREUD, S., *Opere* (O), 12 voll., a c. di C. L. Musatti, Boringhieri, Torino 1976 [vol. 3 *L'interpretazione dei sogni*, 1966, e dal vol. 8 *Introduzione alla psicoanalisi*, 1976, pp. 189-611].
- HADFIELD, J. A., *Sogni e incubi in psicologia*, present. di A. Marzi, tr. di L. Draghi, Giunti-Barbèra, Firenze 1962.
- HOBBS, T., *Leviatano*, a c. di R. Santi, Bompiani, Milano 2001.
- KANT, I., *Scritti precritici*, a c. di A. Pupi, Laterza, Bari 1982 [*Indagine sulla distinzione dei principi della teologia naturale e della morale*, pp. 215-248].
La Sacra Bibbia, Versione CEI 2008.
- LEIBNIZ, G. W., *Scritti filosofici* (SF), 2 voll., a c. di M. Mugnai ed E. Pasini, UTET, Torino 2000 [dal vol. 1 *Sul modo di distinguere i fenomeni reali da quelli immaginari*, pp. 248-251, e vol. 2 *Nuovi saggi sull'intelletto umano*].
- MOORE, G. E., *Saggi filosofici*, tr. it. di M. A. Bonfantini, Lampugnani Nigri, Milano 1970 [*La prova dell'esistenza del mondo esterno*, pp. 133-159].
- PLATONE, *Opere complete* (OC), 9 voll., a c. di G. Giannantoni, Laterza, Roma-Bari 1971 [dal vol. 2 *Teeteto*, 1991(5), pp. 73-171, e dal vol. 6 *La Repubblica*, 1991(8), pp. 11-345].
- RUSSELL, B., *La conoscenza del mondo esterno*, tr. it. di M. C. Ciprandi, Longanesi, Milano 1966.
- RUSSELL, B., *La conoscenza umana. Le sue possibilità e i suoi limiti*, tr. it. di C. Pellizzi, Longanesi, Milano 1963-1975(3).
- SULLIVAN, H. S., *Teoria interpersonale della psichiatria*, tr. it. di E. D. Mezzacapa, Feltrinelli, Milano 1962.
- TOMMASO D'AQUINO, *La Somma Teologica*, 35 voll., a c. di T. S. Centi, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1984 [dal vol. 6].
- WITTGENSTEIN, L., *Ricerche filosofiche*, a c. di M. Trinchero, Einaudi, Torino 1967 (1983 Paperbacks).



INDICE DEI NOMI

- Adorno, F., 17
 Albertini Calabi, R., 12
 Anscombe, G. E. M., 9, 14
 Aristotele, 16, 17, 32, 35, 55, 56, 71
 Austin, J. L., 117
 Ayer, A. J., 7, 9, 15, 108, 115
 Barrett, D., 14
 Berkeley, G., 17
 Bonfantini, M. A., 18
 Brown, R., 99, 104, 105
 Bourdin, P., 32
 Bouwsma, O. K., 10
 Broad, C. D., 108
 Calvo, P., 14
 Chappell, V. C., 7
 Chomsky, N., 12
 Coccia, E., 11
 Conant, J., 16
 Cordeschi, R., 8
 Cozzo, C., 20
 Crary, A., 15, 16, 18
 De Monticelli, R., 14
 Dement, W., 23, 24, 25, 85, 88, 90, 91
 Dennett, D. D., 8, 13, 14
 Descartes, R., 16, 17, 18, 31, 32, 33, 71, 84, 107, 108, 109, 110, 111, 114, 117
 Diamond, C., 16
 Dilman, I., 8
 Dreisbach, C., 14, 17
 Drury, M. O'C., 11
 Dunlop, C., 7
 Egidi, R., 20
 Freud, S., 16, 32, 116, 123
 Gassendi, P., 109
 Glock, H.-G., 19
 Hacker, P. M. S., 9, 12
 Hadfield, J. A., 16, 33
 Hanfling, O., 15
 Heidegger, M., 13
 Hobbes, T., 17, 31, 71, 107, 108
 Holland, R. F., 7
 James, W., 50
 Kalish, D., 33, 37, 72, 77, 95, 99, 104
 Kant, I., 16, 32
 Keynes, J. M., 77
 Kleitman, N., 23, 24, 25, 57, 85, 88, 90, 91
 Kramer, M., 7
 Landesman, C., 8
 Leibniz, G. W., 17, 108, 109, 110, 111, 115
 Lepore, E., 12
 MacDonald, M., 115, 116
 Mannison, D. S., 8
 Manser, A. R., 77
 Mazzarelli, C., 17
 McNamara, P., 14

- Metzinger, T., 14
 Moore, G. E., 10, 16, 17, 18, 32, 117, 118
 Morick, H., 11
 Nietzsche, F., 13
 Nyman, H., 13
 Oddera, B., 10
 Pears, D. F., 7
 PedraVal Magrini, M. V., 10
 Pichler, A., 13
 Piovesan, R., 9
 Platone, 17, 107
 Putnam, H., 8, 9, 10, 13, 15, 25
 Ramsey, G., 89, 91, 99
 Read, R., 15
 Reale, G., 17
 Revonsuo, A., 14
 Rhees, R., 11
 Russell, B., 16, 32, 72, 103, 107, 108, 111
 Schroeder, S., 15
 Schulte, J., 9
 Searle, J., 12
 Siegler, F. A., 8
 Sullivan, H. S., 124
 Stroud, B., 16
 Sutton, J., 14
 Symons, J., 14
 Tilgher, A., 16
 Tommaso d'Aquino, 37
 Trincherò, M., 9
 Tripodi, P., 12, 15, 18, 22
 van Gulick, R., 12
 Warnock, G., 119
 Williamson, T., 19
 Winch, P., 11
 Windt, J. M., 14
 Wittgenstein, L., 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 18, 19, 20, 22, 23, 24, 25, 38, 40, 43, 75, 76, 88, 95, 96
 von Wright, G. H., 10, 11, 12, 13, 16
 Yost, R. M. Jr., 33, 37, 72, 77, 95, 99, 104

FILOSOFIE ANALITICHE/ LINGUAGGIO

Collana diretta da Luigi Perissinotto

1. Wittgenstein Ludwig, *Lettere a C. K. Ogden. Sulla traduzione del Tractatus logico-philosophicus*, 2009
2. Wittgenstein Ludwig, *Lezioni di filosofia 1930-1933. Annotate e commentate da George E. Moore*, 2009
3. Perissinotto Luigi (a cura di), *Un filosofo senza trampoli. Saggi sulla filosofia di Ludwig Wittgenstein*, 2010
4. Fortuna Sara, *Il giallo di Wittgenstein. Etica e linguaggio tra filosofia e detective story*, 2010
5. Marco Bastianelli, *Linguaggio e mito in Paul Ernst. Indagine su una fonte di Wittgenstein*, 2010
6. Luciano Bazzocchi, *L'albero del Tractatus. Genesi, forma e raffigurazione dell'opera mirabile di Wittgenstein*
7. Cecilia Rofena, *Wittgenstein e l'errore di Frazer. Etica morfologica ed estetica antropologica*

Finito di stampare
dicembre 2013
da Digital Team - Fano (PU)