

**MIMESIS** BIBLIOTECA



**LUDWIG  
WITTGENSTEIN**

---

LEZIONI DI  
PSICOLOGIA  
FILOSOFICA

DAGLI APPUNTI (1946-47)  
DI PETER T. GEACH

**MIMESIS**

Titolo originale: *Wittgenstein's Lectures on Philosophical Psychology 1946-47*

Edizione italiana a cura di Luigi Perissinotto.  
Traduzione italiana di Tiziana Fracassi.

MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)  
[www.mimesisedizioni.it](http://www.mimesisedizioni.it)  
[mimesis@mimesisedizioni.it](mailto:mimesis@mimesisedizioni.it)

Collana: *Biblioteca*, n. 4  
Isbn: 9788857554082

© 2019 – MIM EDIZIONI SRL  
Via Monfalcone, 17/19 – 20099  
Sesto San Giovanni (MI)

L'editore ha effettuato, senza successo, tutte le ricerche necessarie al fine di identificare gli aventi titolo rispetto ai diritti dell'opera. Pertanto resta disponibile ad assolvere le proprie obbligazioni.

## INDICE

- 7 AVVERTENZA DEL CURATORE ITALIANO
- 9 INTRODUZIONE  
*di Luigi Perissinotto*
- 27 PREFERAZIONE DELL'EDITORE INGLESE
- 31 PREFERAZIONE  
*di Peter T. Geach*
- 37 LEZIONI DI PSICOLOGIA FILOSOFICA  
DAGLI APPUNTI (1946-47) DI PETER T. GEACH



## AVVERTENZA DEL CURATORE ITALIANO

Il presente volume contiene la traduzione italiana degli appunti presi da Peter T. Geach durante il corso di Wittgenstein sulla psicologia filosofica tenuto a Cambridge nell'anno accademico 1946-47. Il volume da cui questo gruppo di appunti è tratto, *Wittgenstein's Lectures on Philosophical Psychology 1946-47*, pubblicato a cura dello stesso Geach, contiene, oltre agli appunti di Geach (pp. 1-116), altri due gruppi di appunti, uno dovuto a Kanti Shah (pp. 117-232) e l'altro a A. Camo Jackson (pp. 233-348). Qui si è scelto di pubblicare il primo gruppo di appunti, anche se l'intenzione è quella di tradurre e di rendere disponibili al lettore italiano anche gli altri due gruppi. Per questa ragione, sono state qui tradotte integralmente la prefazione dell'editore inglese e quella di Geach, anche se entrambe fanno più volte riferimento all'intero volume.

La traduzione degli appunti di Geach è stata tutt'altro che agevole. Bisognava cercare di rendere leggibile il testo senza nascondere che si tratta di appunti, poco rifiniti, talora incompleti o, addirittura, lasciati in sospeso e senza cedere alla tentazione di completarli o di esplicitarne il contenuto. Su molti punti controversi le scelte della traduttrice, Tiziana Fracassi, sono state concordate con il curatore. Si è anche provveduto a verificare la congruenza delle scelte terminologiche con quelle dei traduttori italiani di Wittgenstein, in particolare dei traduttori delle opere di filosofia della psicologia.

Il primo abbozzo di traduzione è dovuto a Roberto Manzocco, che qui ringrazio. Un ringraziamento particolare va anche a Elena Marigo, della casa editrice Mimesis, per l'attento e intelligente lavoro editoriale, e a Elena Valeri per aver letto la traduzione e per tutti i suoi preziosi suggerimenti.





## INTRODUZIONE

Luigi Perissinotto

1. Il testo che qui viene tradotto *non* è un testo di Wittgenstein. Non lo è semplicemente perché Wittgenstein non lo ha né concepito né scritto né letto o approvato. Del resto, non è per nulla improbabile che egli avrebbe reagito con fastidio, se non con sprezzo, alla sua divulgazione. Tuttavia, senza Wittgenstein questo testo non ci sarebbe, ovviamente, mai stato. Esso raccoglie, infatti, gli appunti presi da Peter T. Geach durante il corso sulla psicologia filosofica tenuto da Wittgenstein a Cambridge nell'anno accademico 1946-47, ossia durante quello che fu l'ultimo corso di Wittgenstein prima delle sue definitive dimissioni dall'Università e dall'insegnamento universitario. Almeno sotto questo aspetto esso può essere affiancato e paragonato ad altri testi che condividono la stessa genesi e che hanno le medesime caratteristiche o caratteristiche molto simili<sup>1</sup>. In effetti, l'insegnamento di Wittgenstein a

<sup>1</sup> Nel corso degli anni sono stati pubblicati diversi volumi che raccolgono gli appunti presi durante le lezioni di Wittgenstein: G.E. Moore, *Wittgenstein's Lectures in 1930-33*, in Id., *Philosophical Papers*, George Allen & Unwin, London 1959, pp. 252-324 [tr. it. di M.A. Bonfantini rivista da L. Perissinotto e M. Pontarollo: L. Wittgenstein, *Lezioni di filosofia 1930-1933. Annotate e commentate da George E. Moore*, Mimesis, Milano-Udine 2009; gli appunti originali rielaborati da Moore sono ora pubblicati in *Wittgenstein. Lectures, Cambridge 1930-1933. From the Notes of G.E. Moore*, a cura di D.G. Stern, B. Rogers, G. Citron, Cambridge University Press, Cambridge 2016]; *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*, a cura di C. Barrett, Blackwell, Oxford 1966 [tr. it. di M. Ranchetti in *Lezioni e conversazioni sull'etica, l'estetica, la psicologia e la credenza religiosa*, Adelphi, Milano 1967]; *Wittgenstein's Lectures on the Foundations of Mathematics. Cambridge 1939. From the Notes of*

Cambridge lasciò in molti suoi allievi, ma anche in colleghi come George E. Moore, un segno così forte e duraturo che non stupisce che nel corso dei decenni non pochi di costoro abbiano sentito il bisogno e il desiderio di conservarne il ricordo e di trasmetterne i contenuti così come li avevano annotati e compresi.

La prima conseguenza da trarne, o la prima essenziale avvertenza, è che questo testo, così come gli altri ricordati in nota, non può costituire, per quanto riguarda la comprensione del pensiero di Wittgenstein, una fonte primaria da porre sullo stesso piano dei manoscritti e dattiloscritti che Wittgenstein ha personalmente redatto e rielaborato. Per esempio, esso non può certamente essere paragonato ai manoscritti 130-135<sup>2</sup>, che risalgono allo stesso periodo del corso seguito da Geach, o al dattiloscritto 229, composto sulla base di quei manoscritti nel tardo autunno 1947 e in seguito pubblicato dagli esecutori letterari come primo volume dei *Remarks on the Philosophy of Psychology*<sup>3</sup>. Insomma, se è legittimo ricorrere

R.G. Bosanquet, Norman Malcolm, Rush Rhees, and Yorick Smythies, a cura di C. Diamond, Harvester, Hassocks (Sussex) 1976 [tr. it. di E. Picardi, *Lezioni di Wittgenstein sui fondamenti della matematica. Cambridge 1939*, Boringhieri, Torino 1982]; *Wittgenstein's Lectures. Cambridge 1932-1935. From the Notes of Alice Ambrose and Margaret MacDonald*, a cura di A. Ambrose, Blackwell, Oxford 1979; *Wittgenstein's Lectures. Cambridge 1930-1932. From the Notes of John King and Desmond Lee*, a cura di D. Lee, Blackwell, Oxford 1980 [tr. it. di A.G. Gargani, *Lezioni 1930-1932*, Adelphi, Milano 1995]; *The Language of Sense Data and Private Experience. Notes taken by Rush Rhees of Wittgenstein's Lectures, 1936*, in L. Wittgenstein, *Philosophical Occasions 1912-1951*, a cura di J.C. Klagge, A. Nordmann, Hackett, Indianapolis-Cambridge 1993, pp. 290-367 [tr. it. di T. Fracassi e L. Perissinotto, *Il linguaggio dei dati di senso e l'esperienza privata*, in L. Wittgenstein, *Esperienza privata e dati di senso*, Einaudi, Torino 2007, pp. 91-175]; *Wittgenstein's Lectures on Freedom of the Will. Notes by Yorick Smythies*, in L. Wittgenstein, *Philosophical Occasions*, cit., pp. 429-444 [tr. it. di A. Voltolini, *Lezioni sulla libertà del volere*, in L. Wittgenstein, *Causa ed effetto seguito da Lezioni sulla libertà del volere*, Einaudi, Torino 2006, pp. 55-78]; *Wittgenstein's Whewell's Court Lectures. Cambridge, 1938-1941. From the Notes of Yorick Smythies*, a cura di V.A. Munz, B. Ritter, Wiley Blackwell, Oxford 2017.

<sup>2</sup> Il catalogo dei manoscritti e dattiloscritti di Wittgenstein con la numerazione ora in uso si deve a Georg Henrik von Wright. Vedi G.H. von Wright, *The Wittgenstein Papers*, in appendice a L. Wittgenstein, *Philosophical Occasions*, cit., pp. 480-506; ai curatori del volume appena citato si deve un *Addendum to "The Wittgenstein Papers"* con alcune correzioni e integrazioni al catalogo di von Wright (ivi, pp. 507-510).

<sup>3</sup> Per queste e altre informazioni si veda la premessa dei curatori, G.E.M. Anscombe e G.H. von Wright a L. Wittgenstein, *Remarks on the Philosophy of Psychology*, vol. I, Blackwell, Oxford 1980 [tr. it. di R. De Monticelli, *Osservazioni sulla filosofia della psicologia*, Adelphi, Milano 1990, pp. 3-4]. Mentre il vol. I dell'edizione inglese corrisponde al dattiloscritto 229, il vol. II (curato da G.H. von Wright e H. Nyman) corrisponde al dattiloscritto 232, composto agli inizi dell'autunno 1948.

a questi o ad altri appunti per chiarire o cercare di capire meglio questa o quell'annotazione di Wittgenstein, non lo è altrettanto dare loro un'autorità che, come lo stesso Geach riconosce apertamente nella sua prefazione, non possono evidentemente avere o rivendicare. Infatti, come chiunque di noi avrà sicuramente sperimentato, ciò che si appunta durante una lezione o una conferenza dipende da molti fattori e circostanze; per esempio, da quello che crediamo di aver capito, da quello che annotiamo senza esser certi di aver capito, dalle interferenze dovute ai nostri interessi momentanei o duraturi, da quello che già sappiamo del tema così come da quello che non sappiamo o che crediamo solo di sapere, dagli inevitabili momenti di distrazione, dai comuni e fastidiosi disturbi ambientali. Nei casi migliori o più favorevoli la voce che ci arriva attraverso gli appunti è ancora quella originaria, ma filtrata e, più o meno, alterata da chi l'ha ascoltata e riportata.

Tuttavia, vi sono diverse ragioni che giustificano la pubblicazione degli appunti dalle lezioni di Wittgenstein e che rendono la loro lettura filosoficamente utile e interessante. Qui di seguito ne indicherò almeno tre. Il primo motivo è che l'insegnamento è stato, per Wittgenstein, una parte essenziale della sua ricerca filosofica. Come molte testimonianze ci lasciano intendere, Wittgenstein pensava davanti ai suoi allievi e, le volte che gli riusciva, con i suoi allievi. Le sue lezioni, insomma, non erano semplicemente un mezzo per comunicare un pensiero già formato e concluso. Di qui l'impegno che esse esigevano da chi vi assisteva<sup>4</sup>, ma anche il grande sforzo che richiedevano allo stesso Wittgenstein<sup>5</sup>. Gli ap-

<sup>4</sup> Interessanti, da questo punto vista, i ricordi di Norman Malcolm, un allievo e amico di Wittgenstein che assistette anche al corso del 1946-47, durante il quale intervenne, come gli appunti di Geach testimoniano, con una certa regolarità: "Wittgenstein incuteva terrore durante le lezioni. Era molto impaziente e si irritava con facilità. Pretendeva a ogni costo che se qualcuno aveva da fare obiezioni le facesse. [...] Il timore che incuteva contribuiva a mantenere al culmine l'attenzione: risultato prezioso, in quanto i problemi erano di una difficoltà estrema e il metodo con cui Wittgenstein li esaminava enormemente difficile a capirsi. Ero sempre conscio dello sforzo mentale che mi occorreva per seguirlo e due ore di quella tensione superavano le mie capacità" (N. Malcolm, *Ludwig Wittgenstein. A Memoir*, Oxford University Press, Oxford 1984<sup>3</sup>, p. 26 [tr. it. di B. Oddera, *Ludwig Wittgenstein*, Bompiani, Milano 1974<sup>3</sup>, p. 44]).

<sup>5</sup> "Le lezioni lo spossavano invariabilmente e lo disgustavano anche. Provava una sorta di ripugnanza per ciò che aveva detto e per se stesso. Spesso si precipitava in un cinematografo subito dopo la fine della lezione [...]. Voleva sempre sedersi in primissima fila, in modo che lo schermo occupasse tutto il suo campo visivo e la sua mente si

punti rimasti sono il solo modo che abbiamo per farci una qualche idea di come Wittgenstein insegnava e, insegnando, pensava e, in alcuni casi, del modo in cui reagiva alle osservazioni e obiezioni dei suoi studenti<sup>6</sup>. Forse più che nei manoscritti<sup>7</sup>, nelle lezioni si può riconoscere qualcosa di aurorale o, per così dire, di “sperimentale”. È forse per questo che, nonostante le loro inevitabili oscurità, risultano più utili e suggestivi gli appunti più “caotici”, come quelli di Geach, che quelli che i loro estensori hanno maggiormente rifinito e ordinato<sup>8</sup>. Come è stato, infatti, osservato, le lezioni di Wittgenstein appaiono negli appunti di Geach “del tutto anarchiche”, mentre gli appunti di Shah e Jackson ce le presentano come “un corso nel senso convenzionale del termine”, nel quale sono esposte idee che si potrebbero “riassumere in maniera del tutto coerente”<sup>9</sup>.

Come già ricordato, questi e altri appunti si devono ad allievi e, in alcuni casi, ad amici<sup>10</sup> di Wittgenstein, alcuni dei quali sarebbero diventati a loro volta, com'è, per l'appunto, il caso di Geach,

liberasse dal ricordo della lezione e dalle sensazioni di disgusto. Una volta mi bisbigliò: “È come fare una doccia!” (N. Malcolm, *Ludwig Wittgenstein*, cit., p. 26 [tr. it., p. 45]).

<sup>6</sup> Come si vedrà, Geach ha appuntato anche diversi interventi, spesso sollecitati dallo stesso Wittgenstein, da parte degli studenti che seguivano il corso. Si tratta di solito di osservazioni o richieste di chiarimento, raramente di obiezioni. Più combattivi appaiono gli studenti, in particolare Alan Turing, presenti al corso sui fondamenti della matematica tenuto a Cambridge nel 1939 e di cui sono stati pubblicati qualche anno fa gli appunti presi da alcuni dei presenti (vedi *Lezioni di Wittgenstein sui fondamenti della matematica*, cit.).

<sup>7</sup> Il lavoro di Wittgenstein iniziava con la stesura di manoscritti; la fase successiva era costituita dalla dettatura di parti scelte del materiale manoscritto; dai dattiloscritti così composti potevano originarsi, sulla base di ulteriori selezioni, nuovi dattiloscritti. Ovviamente, alcuni manoscritti sono rimasti alla fase di prima stesura così come diversi dattiloscritti non diedero origine a nuovi dattiloscritti.

<sup>8</sup> Come abbiamo ricordato nell'avvertenza, oltre a quelli di Geach, del corso del 1946-47 ci sono rimasti anche gli appunti di Shah e Jackson. I tre resoconti sono assai diversi, tanto che, come è stato osservato, “verrebbe da domandarsi se gli autori abbiano seguito le stesse lezioni” (F. Kerr, “*Work on Oneself*”. *Wittgenstein's Philosophical Psychology*, The Institute for the Psychological Sciences Press, Arlington [Virginia] 2008, p. 8). In particolare, sia Shah che Jackson “scrivendo ogni sera per esteso quello che ricordavano delle lezioni [...] le resero più ordinate o sistematiche di quanto sembra che esse fossero” (ivi, p. 9).

<sup>9</sup> *Ibidem*.

<sup>10</sup> Del resto, come ricorda ancora Malcolm, “[l]a presenza di determinate persone alle lezioni era importante per lui. Amava discutere la filosofia ‘con amici’; e contava molto il fatto che vi fossero alcune ‘facce simpatiche” (N. Malcolm, *Ludwig Wittgenstein*, cit., p. 27 [tr. it., p. 46]).

## Introduzione

filosofi e docenti di filosofia. Potremmo dire che negli appunti di costoro vi è qualcosa del pensiero di Wittgenstein, ma riflesso in quello specchio che ciascuno di questi allievi e amici (o, nel caso di Moore, colleghi) era o, in maniera più o meno consapevole, cercava di essere. Vedere come Wittgenstein si rifletteva in questi specchi può essere un modo di riconoscere movenze e tratti del suo pensiero che potrebbero rimanere altrimenti invisibili<sup>11</sup>. Ciò che da un certo punto di vista può essere considerato un limite può insomma risultare, da una differente prospettiva, un pregio. Può essere questo un secondo motivo per leggere con attenzione questi testi quasi-wittgensteiniani, soprattutto un testo come quello qui presentato che riguarda un ambito di temi e questioni, quello della filosofia della psicologia, che è oggi al centro di grande interesse, anche in rapporto agli sviluppi che la psicologia, le scienze cognitive e le neuroscienze hanno avuto negli ultimi decenni.

Il terzo motivo è il più ovvio e facile da ammettere. Nell'interpretazione di un filosofo tutto il materiale a disposizione va considerato e attentamente vagliato, dai testi da lui stesso pubblicati, a materiali diversi ed eterogenei come manoscritti, lettere, testimonianze dei contemporanei ecc. La cosa importante è che non si dimentichino le differenze che indubbiamente vi sono tra i testi pubblicati in vita dallo stesso autore e con il suo avallo e altri materiali preparatori, collaterali o solo indirettamente legati ai testi, diciamo così, "ufficiali"<sup>12</sup>. Secondo questo criterio, il *Tractatus logico-philosophicus*<sup>13</sup>, che Wittgenstein considerò compiuto e pronto per la pubblicazione già nell'estate del 1918, conta di più

<sup>11</sup> Alcuni esempi sono ovvi. Per esempio, come il lettore potrà constatare, negli appunti di Geach compare un interessante scambio tra Geach e Wittgenstein su un passo della *Summa Theologiae* di Tommaso d'Aquino che, senza l'interesse di Geach per Tommaso, non avremmo mai potuto leggere.

<sup>12</sup> Il problema si è posto per molti filosofi. Per esempio, tra gli studiosi di Hegel vi sono quelli che hanno sostenuto che ogni interpretazione del pensiero di Hegel dovrebbe basarsi in maniera quasi esclusiva sulle due opere che Hegel concepì e pubblicò come tali, ossia *La fenomenologia dello spirito* e *La scienza della logica*, e non, per esempio, su quelle che sono state composte con materiali provenienti dai suoi corsi universitari.

<sup>13</sup> L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Kegan Paul, London 1922 [tr. it. di A.G. Conte in Id., *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, Einaudi, Torino 1983, pp. 3-82].

dei parzialmente coevi *Quaderni 1914-1916*<sup>14</sup>, i quali contengono annotazioni “private” e in quanto tali non destinate alla pubblicazione<sup>15</sup>, anche se ciò, com’è ovvio, non esclude né impedisce che qualcuno possa trovare nei materiali collaterali o “privati” più motivi di interesse filosofico di quanti non ne riesca a trovare nei testi principali o “ufficiali”<sup>16</sup>. Del resto, può anche capitare, come non così di rado capita, che di un artista si apprezzino esteticamente di più i bozzetti preparatori o le opere lasciate incompiute che le sue opere finite o concluse<sup>17</sup>.

2. “Psicologia filosofica” è il titolo del corso di Wittgenstein seguito e appuntato da Geach, mentre “filosofia della psicologia” è la dizione scelta dai curatori<sup>18</sup> per indicare il contenuto di quei manoscritti e dattiloscritti composti da Wittgenstein nell’ultimo quinquennio della sua vita, che per temi e andamento corrispondono al corso del 1946-47. Ma che cosa intendeva Wittgenstein con queste espressioni? E quale rapporto egli riteneva che vi fosse tra la scienza della psicologia, o la psicologia come scienza, e la filosofia della psicologia o la psicologia filosofica<sup>19</sup>? A queste due domande ne andrebbe aggiunta una terza. Viene, infatti, da domandarsi se questa attenzione per la filosofia della psicologia<sup>20</sup> costituisca

<sup>14</sup> Id., *Notebooks 1914-1916*, a cura di G.E.M. Anscombe, G.H. von Wright, Blackwell, Oxford 1979<sup>2</sup> [tr. it. di A.G. Conte in Id., *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, cit., pp. 87-195].

<sup>15</sup> Va qui ricordato che diverse annotazioni dei *Quaderni 1914-1916* divennero, talora senza o con minime modifiche, proposizioni del *Tractatus*. Ciò non cancella però la differenza di status tra il secondo e i primi.

<sup>16</sup> Per esempio, qualcuno potrebbe trovare più interessanti e filosoficamente promettenti alcuni passaggi dei *Quaderni 1914-1916* che contengono proposte o ipotesi che Wittgenstein rigettò o accantonò al momento della stesura definitiva del *Tractatus*.

<sup>17</sup> Questa predilezione per l’incompiuto, l’inconcluso o il non-finito è, del resto, una delle note più caratteristiche e diffuse del gusto estetico contemporaneo.

<sup>18</sup> “Filosofia della psicologia” è un’espressione usata, a quanto sembra, da Wittgenstein stesso. Secondo gli appunti di Jackson, per esempio, Wittgenstein avrebbe iniziato il suo corso precisando che le sue lezioni erano “sulla filosofia della psicologia” (*Wittgenstein’s Lectures on Philosophical Psychology*, cit., p. 235).

<sup>19</sup> D’ora in avanti userò in maniera intercambiabile le due espressioni “psicologia filosofica” e “filosofia della psicologia”.

<sup>20</sup> Va qui ricordato che l’espressione “filosofia della psicologia” compare nel *Tractatus* nel secondo capoverso della prop. 4.1121, dove si legge che “[I]a gnoseologia è la filosofia della psicologia”. Come è stato osservato, nella concezione di Wittgenstein di quegli anni “[I]a gnoseologia studia i processi mediante cui entità

un cambiamento rispetto a quell'atteggiamento di diffidenza nei confronti della psicologia che, in quanto logico e filosofo, egli aveva manifestato al tempo del *Tractatus*. Com'è ampiamente noto, nella sua prima grande opera Wittgenstein si era infatti rifiutato, alla pari di Frege e sulle sue orme, di assegnare un qualsiasi ruolo filosofico alla psicologia e aveva considerato deleteria e fonte solo di confusione ogni sovrapposizione tra logica e psicologia. Per il *Tractatus* la psicologia è, come la fisica o la biologia, una scienza naturale, e, proprio per questo, essa non risulta essere "più affine alla filosofia di una qualsiasi altra scienza naturale"<sup>21</sup>. Insomma, filosofia e psicologia sono, per così dire, categorialmente differenti<sup>22</sup>: se, infatti, la filosofia non è, a differenza della psicologia, "una delle scienze naturali", non è perché essa sia una scienza di un qualche altro tipo o genere, ma perché non è affatto una scienza, bensì "un'attività" che ha come scopo e risultato "il chiarificarsi (*das Klarwerden*) di proposizioni"<sup>23</sup>.

linguistiche acquisiscono significati e, di conseguenza, ruoli simbolici. Questo processo non riguarda la logica, la quale studia questi ruoli simbolici in se stessi" (M. Potter, *Wittgenstein's Notes on Logic*, Oxford University Press, Oxford 2009, p. 99). Confondere il primo tipo di studio con il secondo, ossia confondere la psicologia (e la linguistica) con la logica significa, secondo il *Tractatus*, irretirsi "in inessenziali [dal punto di vista logico o della filosofia della logica] ricerche psicologiche" (prop. 4.1121, terzo capoverso). Come vedremo, l'espressione "filosofia della psicologia" è usata in tutt'altro senso nel corso del 1946-47 e nei testi dei medesimi anni.

<sup>21</sup> L. Wittgenstein, *Tractatus*, cit., prop. 4.1121. Nel *Tractatus* si dichiara anche l'irrilevanza per la filosofia dell'Io, se con "Io" si intende "l'anima umana della quale tratta la psicologia" (prop. 5.641) e si proclama che "l'anima – il soggetto ecc. – come è concepita nella superficiale psicologia odierna è un assurdo (*Unding*)" (prop. 5.5421). Con quest'ultima espressione Wittgenstein si sta riferendo non tanto alla psicologia sperimentale, quanto piuttosto al modo in cui Russell, Moore e altri (gli esponenti di quella che qui Wittgenstein chiama "gnoseologia moderna") avevano concepito "certe forme proposizionali della psicologia, come 'A crede che p' o 'A pensa che p'", ossia come forme che starebbero a indicare "che la proposizione p sta in una specie di relazione con un oggetto A [l'anima o il soggetto]".

<sup>22</sup> Come si legge nel *Tractatus*, "[l]a parola 'filosofia' deve significare qualcosa che sta sopra o sotto, non già presso, le scienze naturali" (prop. 4.111). Merita che si noti che questa osservazione risale al settembre del 1913 e che compare nelle *Notes on Logic*, il testo più antico di Wittgenstein che, a parte alcune lettere, ci è rimasto (Id., *Notes on Logic*, in Id., *Notebooks 1914-1916*, cit., p. 106 [tr. it. in Id., *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, cit., p. 202]).

<sup>23</sup> Id., *Tractatus*, cit., prop. 4.112: "La filosofia è non una dottrina, ma un'attività. [...] Il risultato della filosofia sono non 'proposizioni filosofiche', ma il chiarificarsi di proposizioni".



Nel seguito di questa introduzione cercherò di abbozzare una risposta alle domande sopra formulate, tenendo conto sia degli appunti del corso 1946-47 sia dei coevi scritti wittgensteiniani nell'intento di abbozzare uno sfondo che possa fare da guida al lettore. Prima però è necessario dire qualcosa sull'estensore di questi appunti, ossia su Peter Thomas Geach, e sui rapporti che egli intrattene con Wittgenstein.

3. Geach (1916-2013) fu un filosofo inglese che è spesso citato, assieme alla moglie, Elisabeth Anscombe, tra gli allievi di Wittgenstein. In realtà, mentre la moglie, che Wittgenstein designò tra i suoi esecutori letterari, fu un'allieva nel senso più pieno del termine, l'influsso di Wittgenstein su Geach fu sicuramente significativo, ma non fu l'unico né fu sempre il più forte o il più determinante. Con Wittgenstein un ruolo decisivo nel pensiero di Geach fu svolto, per esempio, da Frege, del quale, tra l'altro, egli tradusse in inglese, assieme a Max Black, alcuni degli scritti più importanti<sup>24</sup>. In effetti, com'è stato osservato, Geach fu forse "più influenzato da Frege che da Wittgenstein" e, in ogni caso, "si sforzò sempre di minimizzare le differenze filosofiche tra i due pensatori"<sup>25</sup>. Per esempio, in quello che resta uno dei suoi testi più noti, *Mental Acts*, Geach cerca di dar ragione della posizione di Wittgenstein sugli atti mentali basandosi sulla distinzione di Frege tra senso (*Sinn*) e riferimento (*Bedeutung*):

Nello stabilire la posizione di Wittgenstein è utile seguire la distinzione di Frege tra senso e riferimento; ciò che Wittgenstein voleva negare non era il riferimento privato delle espressioni psicologiche – per esempio che la parola "dolore" stia per un genere di esperienza che può essere del tutto "privata" – ma la possibilità di dar loro un senso privato – per esempio di dare un senso alla parola "dolore" semplicemente prestando attenzione alle proprie esperienze dolorose, un atto che sarebbe privato e inverificabile.<sup>26</sup>

<sup>24</sup> Vedi P.T. Geach, M. Black (a cura di), *Translations from the Philosophical Writings of Gottlob Frege*, Blackwell, Oxford 1952.

<sup>25</sup> A. Kenny, *Peter Thomas Geach*, [www.thebritishacademy.ac.uk/sites/default/files/09%20Geach%201820.pdf](http://www.thebritishacademy.ac.uk/sites/default/files/09%20Geach%201820.pdf), p. 189.

<sup>26</sup> P.T. Geach, *Mental Acts. Their Content and Their Objects*, Routledge & Kegan Paul, London 1957, pp. 3-4. Qui Geach traduce *Bedeutung* con *reference* che, a nostra volta, abbiamo tradotto con riferimento. Si noti che la traduzione di *Bedeutung* che si è imposta in italiano è significato.



Ma, accanto a Wittgenstein e a Frege<sup>27</sup>, altri pensatori fecero parte di quello che Kenny ha chiamato il “pantheon filosofico di Geach”<sup>28</sup>. Tra questi un ruolo particolare spetta ad Aristotele, ma soprattutto a Tommaso d’Aquino. In effetti, Geach contribuì a diffondere l’interesse per il pensiero tomista nell’ambito della filosofia analitica, tanto che egli è oggi considerato uno dei fondatori e ispiratori di quello che da alcuni, senza perplessità da parte di altri, viene chiamato “tomismo analitico”<sup>29</sup>. Tra i suoi contemporanei Geach fu molto influenzato da W.V.O. Quine<sup>30</sup>. In effetti, Quine e Wittgenstein furono da Geach considerati “i due amici filosofici dai quali aveva imparato di più”<sup>31</sup>. Il rapporto con Quine è legato soprattutto all’interesse per la logica e la filosofia della logica<sup>32</sup> che fu una costante del pensiero di Geach, come mostrano due delle sue opere più significative: *Reference and Generality*<sup>33</sup> e *Logic Matters*<sup>34</sup>.

<sup>27</sup> Va anche ricordato che, sulle orme di Frege, Geach ribadì che le proposizioni (le quali consistono nell’attaccare un predicato a un soggetto) vanno distinte dalle asserzioni; per esempio, le proposizioni subordinate, proposizioni come “se piove” in “se piove, allora esco con l’ombrello”, non sono asserite, ma solo assunte. Su questa base Geach elaborò un argomento contro le teorie non cognitiviste dell’etica (emotivismo, prescrittivism, espressivismo) che è noto come “problema Frege-Geach” e che è al centro di molti dibattiti in campo metaetico (vedi M. Schroeder, *Frege-Geach Problem*, in “Routledge Encyclopedia of Philosophy”, Routledge, London-New York 2012).

<sup>28</sup> A. Kenny, *Peter Thomas Geach*, cit., p. 189.

<sup>29</sup> Vedi, al riguardo, G. Ventimiglia, “*To be* o “*esse*”? *La questione dell’essere nel tomismo analitico*, in “Rivista di Estetica”, n. 49, 2012, pp. 23-54. Qui Ventimiglia discute anche le perplessità sollevate da più parti riguardo all’impiego dell’etichetta “tomismo analitico”.

<sup>30</sup> Va anche ricordato l’interesse di Geach che non venne mai meno per la filosofia di J.E. McTaggart, uno dei rappresentanti dell’idealismo inglese, maestro, tra l’altro, di B. Russell e di G.E. Moore. Al pensiero di McTaggart è in parte dedicato un volumetto pubblicato nel 1979: P.T. Geach, *Truth, Love and Immortality. An Introduction to McTaggart’s Philosophy*, Hutchinson, London 1979. Vedi anche Id., *Cambridge Philosophers III: McTaggart*, in “Philosophy”, 70, n. 274, 1995, pp. 567-579.

<sup>31</sup> A. Kenny, *Peter Thomas Geach*, cit., p. 189.

<sup>32</sup> Geach fu molto attratto anche dalla storia della logica, in particolare da quella medievale.

<sup>33</sup> P.T. Geach, *Reference and Generality. An Examination of Some Medieval and Modern Theories*, Cornell University Press, Ithaca (NY) 1962. Secondo Kenny, questo sarebbe da considerare il “*magnum opus*” di Geach (A. Kenny, *Peter Thomas Geach*, cit., p. 196).

<sup>34</sup> P.T. Geach, *Logic Matters*, Blackwell, Oxford 1972.

Almeno due altre cose meritano qui di essere notate. La prima è che, se si esclude l'ammirazione per T. Hobbes, Geach si sentì sempre estraneo e ostile sia alla tradizione empirista inglese (a J. Locke, in particolare) sia a gran parte della filosofia inglese a lui contemporanea (da A.J. Ayer a J.L. Austin). La seconda è che un passaggio importante nella vita di Geach fu la sua conversione, avvenuta nel 1938, al cattolicesimo. Come la moglie, Geach fu da allora un cattolico convinto e un pugnace, anche se talora critico, difensore del cattolicesimo. Connesse al suo cattolicesimo sono anche alcune opere filosofiche in cui vengono discussi molti temi e argomenti di carattere religioso (la reincarnazione, la sopravvivenza dopo la morte e l'immortalità, la preghiera, le virtù cardinali e teologiche, il problema del male, la provvidenza ecc.)<sup>35</sup>.

4. Nel secondo paragrafo ci siamo domandati che cosa fosse, per Wittgenstein, la filosofia della psicologia e che rapporto essa intrattenesse con la scienza psicologica. Secondo quanto riportato da Jackson, Wittgenstein avrebbe cercato di abbozzare una risposta a questi due interrogativi proprio all'inizio del suo corso. E lo avrebbe fatto considerando la perplessità che un corso come quello che stava inaugurando avrebbe potuto suscitare. In effetti, come lo stesso Wittgenstein riconosce, potrebbe apparire strano che si tengano lezioni sulla filosofia della psicologia e che si discutano "argomenti che provengono da (e occorrono in) una determinata scienza" senza praticare quella scienza e senza avere "nessuna specifica informazione sul genere di cose che, praticandola, si possono scoprire"<sup>36</sup>. Quello che ci si potrebbe, insomma, domandare è che diritto abbia un filosofo di parlare di psicologia, allo stesso modo in cui all'inizio di un corso di filosofia della matematica ci si potrebbe domandare "[c]he diritto abbia un filosofo di parlare di matematica"<sup>37</sup>. Alla domanda sulla matematica Wittgenstein, nel suo corso del 1939 sui fondamenti della matematica, aveva risposto precisando, per un verso, che egli non si proponeva di fare matematica<sup>38</sup> e che con-

<sup>35</sup> Si vedano, in particolare, *God and the Soul*, St. Augustine's Press, South Bend (Indiana) 1969<sup>2</sup>, *Providence and Evil*, Cambridge University Press, London-New York 1977 e *The Virtues*, Cambridge University Press, London-New York-Cambridge 1977.

<sup>36</sup> *Wittgenstein's Lectures on Philosophical Psychology*, cit., p. 235.

<sup>37</sup> *Lezioni di Wittgenstein sui fondamenti della matematica*, cit., p. 13.

<sup>38</sup> "Il mio compito non è quello di fare calcoli" (*ibidem*).

siderava “importante non interferire con i matematici” e, per un altro, che come filosofo gli era possibile parlare di matematica perché si sarebbe occupato “soltanto di certi rompicapi (*puzzles*) che nascono dalle parole del nostro comune linguaggio quotidiano, da parole come ‘dimostrazione’, ‘numero’, ‘serie’, ‘ordine’ ecc.”<sup>39</sup>. Alla domanda sulla psicologia Wittgenstein risponde quasi allo stesso modo: egli non si propone di fare psicologia né intende interferire con gli psicologi in quanto quello di cui vuole occuparsi sono solamente certe “domande o rompicapi (*puzzles*) che si impongono a noi naturalmente quando osserviamo ciò che gli psicologi possono dire e ciò che i non-psicologi (e noi) diciamo”<sup>40</sup>.

Certo, tra il caso della matematica e quello della psicologia vi sembrano essere almeno due ovvie, ma significative, differenze. La prima è che le parole della psicologia<sup>41</sup> sono, per così dire, più profondamente incorporate nella nostra vita<sup>42</sup> di quelle della matematica<sup>43</sup>, riferendosi esse “a una grande quantità di importanti modi e tipi di comportamento umano, a fenomeni della vita umana”<sup>44</sup>. La seconda è che, proprio per questo, il rischio che, ben più che la matematica, la scienza della psicologia può correre è quello di volerci far credere che, in assenza delle sue spiegazioni e dei suoi esperimenti, gli uomini non sappiano ancora, o non sappiano pienamente, ciò che sono, per esempio, il soffrire o il pensare o lo sperare. Per esempio, per un lungo tempo la psicologia ha ritenuto che solo l’introspezione potesse dirci in che cosa consiste il pensare. La reazione di Wittgenstein, che compare proprio all’inizio del suo corso, è che non può “*di certo*” essere così, perché “se dico

<sup>39</sup> Ivi, p. 14. Così prosegue Wittgenstein: “Conosco il nostro linguaggio di tutti i giorni: ecco una ragione per cui io posso parlare di questi termini”.

<sup>40</sup> *Wittgenstein’s Lectures on Philosophical Psychology*, cit., p. 235.

<sup>41</sup> Wittgenstein distingue tre famiglie di concetti psicologici: (1) sensazioni o impressioni (per esempio, sensazioni di pressione, temperatura, sapore, dolore ecc.); (2) emozioni o stati d’animo (collera, gioia, paura ecc.); (3) un certo tipo che include i concetti di comprendere, intendere, pensare, credere ecc. (vedi L. Wittgenstein, *Osservazioni sulla filosofia della psicologia*, cit., II, §63 e §148).

<sup>42</sup> “[L]a speranza, il credere ecc. sono incorporati nella vita umana, in tutte le situazioni e reazioni di cui è costituita la vita umana” (ivi, II, §16).

<sup>43</sup> Anche se occorre precisare che tra quelle parole della matematica da cui nascono i rompicapi di cui si interessa il filosofo vi sono parole come “regola”, “contraddizione”, “giusto” o “sbagliato” che sono collegate, come le parole della psicologia, “a una grande quantità di importanti modi e tipi di comportamento umano” (ivi, II, §77).

<sup>44</sup> *Ibidem*.

[...] a qualcuno di osservarsi mentre pensa, costui deve già sapere che cosa sia pensare”<sup>45</sup>. Dello stesso tenore sono le considerazioni che, nel seguito di questo stesso corso, egli riserva alla cosiddetta “teoria di James-Lange”, secondo cui le emozioni sono sensazioni corporee diffuse. Secondo Wittgenstein, infatti, la reazione filosofica a questa presunta teoria deve consistere nel porre “le giuste domande”, ossia le domande che possono aiutarci a ricordare<sup>46</sup>, per esempio, “che un uomo non dice ‘Sono depresso’ osservando sensazioni corporee”, e a riconoscere “che gli esseri umani *non sanno* che la depressione è costituita da sensazioni corporee”<sup>47</sup>.

Com’è immaginabile, qualcuno potrebbe qui obiettare che queste osservazioni di Wittgenstein sono datate e sorpassate perché l’introspezione è stata da molto tempo accantonata dalla psicologia. Tuttavia, la considerazione di Wittgenstein resta valida anche se, invece di riferirci all’ormai antiquato metodo introspettivo, ci affidiamo, per esempio, alla fisiologia. Anche in questo caso, infatti, potremmo dire che per cercare una spiegazione fisiologica di un’emozione, per esempio della tristezza<sup>48</sup>, si deve già sapere che

<sup>45</sup> *Infra*, p. 39. Vedi, al riguardo, L. Wittgenstein, *Philosophical investigations*, a cura di G.E.M. Anscombe e R. Rhees, Blackwell, Oxford 1953, I, §316 [tr. it. di R. Piovesan, M. Trinchero, *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino 1967]: “Per venire in chiaro del significato della parola ‘pensare’, osserviamo noi stessi mentre pensiamo: Quello che osserviamo sarà ciò che la parola ‘pensare’ significa. – Ma questo concetto non si usa affatto così. (Sarebbe come se, senza avere alcuna conoscenza del gioco degli scacchi, volessi ricavare il significato della parola ‘scacchi’ da un’attenta osservazione dell’ultima mossa di una partita a scacchi)”.

<sup>46</sup> Secondo il resoconto di Geach in questo contesto Wittgenstein avrebbe fatto il nome di Platone. L’idea che la filosofia consista nel porre domande che ci aiutano a ricordare rinvia a uno dei paragrafi più famosi delle *Ricerche filosofiche*, il §127: “Il lavoro del filosofo consiste nel mettere insieme ricordi, per uno scopo determinato” (ivi, I, §127).

<sup>47</sup> *Infra*, p. 96. L’intero passo merita qui di essere citato: “A qualcuno viene insegnato a dire ‘Ho dolore’ quando dà segnali di dolore, ma impara ‘Sono depresso’ in un modo completamente diverso. Il primo si accompagna al farsi male e all’indicare con la mano il punto dolente. ‘Sono depresso’ non è connesso a incidenti, per esempio a una caduta, né all’indicare una parte del corpo. / Non potete scoprire *ora* che la depressione è uno strano insieme di sensazioni corporee. È importante che gli esseri umani *non sanno* che la depressione è costituita da sensazioni corporee” (*infra*, p. 96).

<sup>48</sup> Vedi L. Wittgenstein, *Osservazioni sulla filosofia della psicologia*, I, §802 in cui Wittgenstein considera la possibilità che si scopra che la secrezione delle ghiandole di una persona che è triste sia diversa da quella prodotta dalle ghiandole di una persona che non lo è e che “questa secrezione sia una causa, o una delle cause, della tristezza”. Non per questo, egli sembra suggerire, saremmo obbligati a concludere “che la tristezza è una *sensazione* prodotta da questa secrezione”.

cosa sia essere tristi<sup>49</sup>, che cosa differenzi l'essere tristi dall'essere malinconici o disperati, come sia un volto triste o che cosa ci spinga a chiamare "triste" una melodia ecc. Quello che la fisiologia può insegnarci, per via sperimentale, è quale sia l'eventuale causa (fisiologica) della tristezza, ma non che cosa sia la tristezza. Per esempio, non è di certo alla fisiologia che si può ricorrere per cercar di capire che cos'era per Hermann Hesse<sup>50</sup> quel "sentimento di tristezza senza disperazione" che, a suo dire, gli era ispirato dalla "precarietà delle cose". Tra l'altro, secondo Wittgenstein, sarebbe anche fuorviante sostenere che la precarietà delle cose è ciò che causa in Hesse il sentimento di tristezza senza disperazione. Certo, molte emozioni, tra cui la tristezza, sono "dotate di una direzione [...] Paura *di* qualcosa; gioia *per* qualcosa", ma "[q]uesto qualcosa non è la causa, bensì l'oggetto dell'emozione"<sup>51</sup>; ne è, insomma, la ragione, non la causa<sup>52</sup>.

Che questa distinzione tra causa e ragione sia per Wittgenstein importante lo dimostra anche la critica che egli rivolge a una delle tesi di James più note e citate. Come Wittgenstein ricorda ai suoi allievi, James aveva, infatti, sostenuto "che si è tristi perché si piange", volendo con questo non tanto dire "che si è tristi perché si sente un problema agli occhi", quanto piuttosto che si è tristi "perché si sente l'azione dell'intero corpo"<sup>53</sup>. Ma di che cosa sta parlando esattamente James qui? Di causa o di ragione? Quello che Wittgenstein ritiene necessario ribadire è che "tutto questo, sebbene possa essere causa di tristezza, non è la ragione della mia tristezza. C'è bisogno di esperimenti per scoprire quali processi fisiologici causino la tristezza, ma non per scoprire che piango perché sto soffrendo"<sup>54</sup>. Nello stesso spirito, Wittgenstein si era poco prima domandato se le emozioni possano esistere senza le sensazioni. La cosa che sembra indubbia è "che le emozioni influenzano

<sup>49</sup> Qui "sapere che cosa sia essere tristi" non significa saper dare una definizione di tristezza; del resto, come moltissime altre parole, per esempio la parola "pensare", "tristezza" non è una parola che abbiamo imparato tramite una definizione (vedi *infra*, p. 39).

<sup>50</sup> L'esempio è mio, non di Wittgenstein.

<sup>51</sup> L. Wittgenstein, *Osservazioni sulla filosofia della psicologia*, cit., II, §148.

<sup>52</sup> "Chi domanda se il piacere è una sensazione, probabilmente non distingue tra ragione e causa, perché altrimenti noterebbe che si prova piacere *per qualcosa*, il che non vuol dire che questo qualcosa causi in noi una sensazione" (ivi, I, §800).

<sup>53</sup> *Infra*, p. 128.

<sup>54</sup> *Infra*, pp. 128-129.

le reazioni dell'intero corpo", tant'è che potremmo indagare sugli effetti, per esempio, della depressione sulla pressione sanguigna; questo però non vuol certamente dire che "depressione" significhi "cambiamento della pressione sanguigna"<sup>55</sup>. Le emozioni, insomma, non sono i sintomi corporei, al punto che potremmo immaginare che si diano dei casi in cui i sintomi corporei ci distraggono dalle emozioni. Il passo che si conclude con questa suggestione merita sicuramente di essere riportato per intero:

Supponiamo che sia spaventato a morte dalla malattia di qualcuno e dica: "Questa paura è terribile"; ciò che è quasi insopportabile *non* sono il fastidio allo stomaco e il senso di costrizione nel petto e così via. Ho sopportato scombussolamenti corporei peggiori di questi. Si potrebbero addirittura trattare i sintomi corporei come qualcosa che ci distrae dalle emozioni.<sup>56</sup>

5. Ma se non lo posso imparare dall'introspezione né dalla fisiologia, "[c]ome ho fatto a imparare che cosa vuol dire [per esempio] 'pensare'?" la risposta di Wittgenstein è che "posso averlo imparato solo vivendo con gli uomini"<sup>57</sup> e imparando la loro lingua. Come egli più volte ribadisce, è, infatti, dal linguaggio quotidiano che noi prendiamo il concetto di pensare<sup>58</sup>; "pensare", come del resto tutti gli altri termini psicologici, è, insomma, "una parola del linguaggio quotidiano"<sup>59</sup>. Ciò significa che "[i] concetti della psicologia sono davvero concetti della vita quotidiana" e non, come forse si può essere indotti a pensare, "concetti creati *ex novo* dalla scienza per i propri scopi, come, invece, quelli della fisica e della chimica"<sup>60</sup>. Tra l'altro, è appunto per questo, ossia perché i concetti e i termini psicologici non sono concetti scientifici, che il loro impiego risulta "ingarbugliato", ossia "non [...] così chiaro, e così facile da afferrare con un colpo d'occhio, come quello, per esempio, dei termini della meccanica"<sup>61</sup>; ed è sempre per questo che non dobbiamo aspettarci che essi abbiano "un im-

<sup>55</sup> *Infra*, p. 128.

<sup>56</sup> *Ibidem*.

<sup>57</sup> L. Wittgenstein, *Osservazioni sulla filosofia della psicologia*, cit., II, §29.

<sup>58</sup> *Ivi*, II, §20.

<sup>59</sup> *Ivi*, II, §194.

<sup>60</sup> *Ivi*, II, §62.

<sup>61</sup> *Ivi*, II, §20.

piego unitario”<sup>62</sup>. Come Wittgenstein osserva con una certa ironia, “[i] concetti psicologici hanno con quelli delle scienze rigorose la stessa relazione che i concetti della medicina scientifica hanno con quelli delle vecchie signore che si dedicano alla cura dei malati”<sup>63</sup>.

Quanto appena detto serve, tra le altre cose, a farci capire perché Wittgenstein non abbia mai pensato che il comportamentismo possa essere un’alternativa a una psicologia basata sull’introspezione. Il comportamentismo è criticato da Wittgenstein per almeno due ragioni. Innanzitutto, egli ci fa notare che il comportamentista è come qualcuno che vede la vita, propria e degli altri, “come in un film”; come qualcuno, insomma, che può “soltanto osservare questa vita, senza mai prendervi parte”. Costui capirebbe la vita umana, ma la “capirebbe [...] un po’ come noi capiamo quella dei pesci o addirittura quella delle piante. Del piacere e della pena ecc. provate dai pesci, noi non possiamo parlare”<sup>64</sup>. Wittgenstein ci tiene comunque a precisare che quello che sta affermando non è che non si possa mai arrivare a capire ciò che non si vive “in prima persona”, “come se dicessimo: non si può imparare a vogare finché ci si limita a guardare un altro vogare”<sup>65</sup>; quello che ci sta piuttosto invitando a non dimenticare è che quella vita che cerchiamo di capire è anche la nostra e che è proprio per questo che la possiamo capire<sup>66</sup>.

La seconda ragione è che il comportamentista confonde due cose. Una cosa, infatti, è guardare all’uomo “in termini puramente comportamentistici”<sup>67</sup> scegliendo di parlare, per esempio, di dolore o di collera solo in presenza di un determinato comportamen-

<sup>62</sup> Ivi, II, §194.

<sup>63</sup> Ivi, II, §62.

<sup>64</sup> Ivi, II, §29.

<sup>65</sup> Ivi, II, §30; cfr. anche ivi, II, §33: “[L]’uomo pensa, desidera, si rallegra, è in collera ecc. Pensa che qui si tratti soltanto di certe forme di comportamento in certe occasioni. Ci si potrebbe immaginare che chi parla così dell’uomo abbia dapprima osservato questi modi di comportarsi in altre creature e che quindi dica che anche nell’uomo si possano osservare questi fenomeni. Sarebbe dunque come se noi dicessimo questo di una specie animale”.

<sup>66</sup> Questo non significa che non possiamo in alcun modo capire “quelle manifestazioni della vita [le manifestazioni della vita dei pesci o di quella delle piante per esempio] che ci sono estranee”, né significa che capiamo sempre e interamente quelle manifestazioni che estranee, invece, non ci sono. Come osserva, infatti, Wittgenstein, “qui, naturalmente, ci sono dei gradi” (ivi, II, §30).

<sup>67</sup> Ivi, II, §33.



to<sup>68</sup>; un'altra è pretendere di aver scoperto che il dolore o la collera<sup>69</sup> altro non sono che una certa forma di comportamento<sup>70</sup>. Nel primo caso siamo invitati a modificare la nostra lingua e a escludervi un'espressione come, per esempio, "soffrire in silenzio"<sup>71</sup>; nel secondo siamo spinti ad ammettere che quando parlavamo di "soffrire in silenzio" non sapevamo propriamente di che cosa stessimo parlando o addirittura che in un'espressione all'apparenza così innocua come "soffrire in silenzio" si nascondeva un vero e proprio impegno teorico a favore del dualismo di mente e corpo.

6. Secondo Wittgenstein, come abbiamo sopra ricordato, i concetti psicologici non sono, come quelli della fisica e della chimica, concetti scientifici, ma sono piuttosto concetti della vita quotidiana, più simili ai concetti delle vecchie signore che assistono gli ammalati che a quelli della scienza medica. Ovviamente, Wittgenstein poteva ben prevedere quello che avrebbero potuto obiettarci coloro che, negli stessi anni in cui egli scriveva queste cose, aspiravano a intendere e a praticare la psicologia come una scienza: se la psicologia poteva ancora apparire così, era perché essa non era ancora pervenuta a quella maturità che da tempo avevano raggiunto la fisica o la chimica, anche se ormai gli psicologi si stavano svestendo dei neri grembiali delle vecchie signore per indossare i più consoni bianchi camici dei medici. Qualcuno che ragionava così era sicuramente, come ci è più volte ricordato da Wittgenstein, W. Köhler<sup>72</sup>, il quale riteneva che la "confusione" che ancora vi era in psicologia dovesse essere "spiegata con il fatto che essa è una 'scienza giovane'"<sup>73</sup>. Come molti altri, insomma, Köhler pensava che il metodo sperimentale ci mettesse a

<sup>68</sup> Potremmo con Wittgenstein immaginare una tribù che dica di qualcuno che soffre solo se costui grida e si lamenta o solo se sono visibili sul suo corpo ferite, piaghe o contusioni. Nel primo caso nella lingua di questa tribù non vi sarebbe posto per un'espressione come "soffrire in silenzio"; nel secondo per il concetto di sofferenza psichica.

<sup>69</sup> L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, cit., I, §244.

<sup>70</sup> Vedi *ibidem* e *Osservazioni sulla filosofia della psicologia*, cit., II, §§32-33.

<sup>71</sup> In questo caso potremmo solo domandare: "Perché mai?" o "A che giova?".

<sup>72</sup> Vedi W. Köhler, *Gestalt Psychology. An Introduction to New Concepts in Modern Psychology*, Liveright, New York 1947; tr. it. di G.A. De Toni, *La psicologia della Gestalt*, Feltrinelli, Milano 1998; il secondo capitolo porta come titolo *Psychology as a Young Science (La psicologia è una scienza giovane)*.

<sup>73</sup> L. Wittgenstein, *Osservazioni sulla filosofia della psicologia*, cit., I, §1039; vedi anche Id., *Ricerche filosofiche*, cit., II, sez. xiv.



disposizione “i mezzi per risolvere i problemi che ci assillano”<sup>74</sup> e imputava la loro mancata risoluzione alla “circostanza che esso [il metodo sperimentale] è ancora agli inizi”<sup>75</sup>. In questo modo, però, si corre il rischio di far assomigliare lo psicologo a qualcuno che voglia “stabilire per mezzo di esperimenti chimici che cosa sia materia e che cosa sia spirito”<sup>76</sup>. Quello che si dovrebbe piuttosto riconoscere è che in psicologia “continua a esserci qualcosa di problematico, come pure esperimenti che vengono visti come soluzione dei problemi, anche se falliscono completamente il bersaglio di ciò che ci inquieta”<sup>77</sup>. Confidare a tutto campo, come sembra fare Köhler, nel metodo sperimentale significa assumere che la confusione in psicologia nasca essenzialmente da una mancanza di dati sperimentali e, conseguentemente, che vi possa essere una risposta sperimentale a una confusione concettuale. Per esempio, significa assumere che il pensiero continuerà a essere per noi “un processo enigmatico” finché, avendo progettato, fatto e valutato tutti gli esperimenti necessari, non arriveremo a saperne molto di più. Sulla base di questa convinzione – ironizza Wittgenstein – “ci si mette a fare esperimenti”, ma lo si fa “[s]enza essersi, evidentemente, resi conto di *dove* risieda per noi l’enigmaticità del pensiero”<sup>78</sup>. Insomma, a differenza di quanto credeva Köhler, la confusione che si ha nella psicologia<sup>79</sup> è, prima di tutto, una “confusione concettuale”<sup>80</sup>, per cui cercare di farvi fronte con degli esperimenti significa mancare del tutto il bersaglio. Ciò che Wittgenstein non smette di criticare non è insomma la psicologia in quanto scienza sperimentale, bensì la psicologia che pretende di trovare negli esperimenti e nel metodo sperimentale la risposta a un problema che è “di natura concettuale”<sup>81</sup>.

<sup>74</sup> *Ibidem*.

<sup>75</sup> Id., *Osservazioni sulla filosofia della psicologia*, cit., I, §1039.

<sup>76</sup> *Ibidem*.

<sup>77</sup> *Ibidem*; vedi anche Id., *Ricerche filosofiche*, cit., II, sez. xiv: “L’esistenza di metodi sperimentali ci fa credere di possedere i mezzi per risolvere i problemi che ci assillano; per quanto problema e metodi non abbiano nulla da spartire”.

<sup>78</sup> Id., *Osservazioni sulla filosofia della psicologia*, cit., I, §1093.

<sup>79</sup> Che il pensiero ci appaia un “processo enigmatico” è, secondo Wittgenstein, un effetto di questa confusione concettuale e non l’indizio che in psicologia occorra sperimentare meglio e di più.

<sup>80</sup> *Ivi*, I, §1039.

<sup>81</sup> *Ivi*, I, §949.



## PREFAZIONE DELL'EDITORE INGLESE

Nel 1946-47 Ludwig Wittgenstein tenne quelle che sarebbero state le sue ultime lezioni a Cambridge, prima di lasciare la cattedra per dedicarsi alla stesura delle *Ricerche filosofiche*. A queste lezioni assistettero tre studenti – Peter Geach, Kanti Shah e A.C. Jackson – che sarebbero diventati professori universitari di filosofia. Tutti e tre presero appunti delle lezioni che, fortunatamente, furono conservati, guadagnando una sorta di reputazione “sotterranea” tra gli studiosi di Wittgenstein.

Harvester Press venne a conoscenza degli appunti agli inizi degli anni settanta, quando le fu suggerito di pubblicarli assieme sotto forma di libro. La casa editrice aveva pubblicato da poco le *Wittgenstein's Lectures on the Foundations of Mathematics*, curate dalla professoressa Cora Diamond, e la cura di un volume con le lezioni di Wittgenstein sulla filosofia della psicologia era chiaramente una proposta attraente.

Così iniziarono le lunghe trattative da cui è derivato il presente volume.

La proposta originale, sebbene chiara nella sua concezione, si dimostrò più difficile da realizzare di quanto il suo ideatore aveva immaginato. Per prima cosa, c'era il problema pratico costituito dal fatto che i tre studiosi all'epoca vivevano in tre diversi continenti – Peter Geach in Inghilterra, A.C. Jackson in Australia e Kanti Shah in India. Non solo ogni autore doveva acconsentire alla pubblicazione dei propri appunti, ma tutti e tre avrebbero dovuto accordarsi sul contenuto e sul formato per via epistolare.

Il corposo schedario dell'editore testimonia quanto a lungo si protrasse questa trattativa.

Poi ci fu la difficoltà di decifrare e reinterpretare gli appunti che, nel caso di uno degli autori, erano in parte rimasti in “telegrafese” per circa trent'anni. In questo caso la lettura degli appunti degli altri due aiutò a risolvere i problemi di trascrizione.

Ma, cosa più importante, bisognava superare l'iniziale riluttanza degli autori a pubblicare i propri appunti. Gli appunti non erano mai stati pensati per la pubblicazione e si potevano realmente considerare personali e impressionistici. Tutti e tre concordarono quindi sul fatto che le note non dovessero essere presentate come un resoconto letterale del pensiero espresso da Wittgenstein nelle sue lezioni.

Un suggerimento iniziale, quello di nominare un curatore che fondesse i tre insiemi di appunti in un tutto ordinato cronologicamente, avrebbe potuto inavvertitamente confermare l'impressione che gli appunti fossero un resoconto autorevole del pensiero di Wittgenstein. Fortunatamente i tre autori furono categorici sul fatto che i loro appunti avrebbero dovuto essere presentati fianco a fianco, e sottoposti solo a minime revisioni a beneficio della chiarezza. Il risultato permette un'eccezionale comprensione dell'abilità di Wittgenstein come insegnante e, allo stesso tempo, fa riflettere su come una stessa lezione abbia potuto esercitare un impatto piuttosto differente a seconda del punto di vista del singolo studente.

I tre insiemi di appunti sono quindi un resoconto di prima mano del pensiero di Wittgenstein e una testimonianza personale da tre diversi punti di vista.

Le annotazioni del professor Geach rappresentano in maniera più dettagliata degli altri ciò che realmente accadeva durante le lezioni e ci permettono di vedere come Wittgenstein interagiva con gli studenti. La forma dialogica ci mostra il modo in cui sviluppava le proprie idee per chiarire ogni fraintendimento o difficoltà che i suoi studenti avessero potuto incontrare.

Il professor Shah, come dice lui stesso, prese appunti “in classe piuttosto furtivamente e con una personale stenografia”; questi riflettono perciò maggiormente l'impatto immediato delle lezioni su questo studente. Dopo il suo ritorno in India Shah indicò in questo modo il significato duraturo di queste lezioni:

*Prefazione dell'editore inglese*

Con il passare del tempo sono giunto a capire che, nel contesto indiano, ciò che contava non era scegliere tra Shankara o Samkhya, ma tra Shanka e Kant o tra Bhartrhari e Wittgenstein. È in un quadro in cui il pensiero indiano classico e il pensiero occidentale moderno si presentano e si oppongono tra loro che può aver luogo un dibattito filosofico significativo.

Il professor Jackson era solito trascrivere i propri appunti a memoria, la sera del giorno in cui la lezione si era tenuta – una pratica che si riflette nel formato diaristico della sua sezione. Come egli mette in evidenza, “l’attribuzione al dottor Wittgenstein di enunciati letterali mira a trasmettere il modo in cui un ascoltatore ha compreso l’opinione espressa”.

La decisione di pubblicare le note separatamente dà origine inevitabilmente a un certo numero di ripetizioni. Ciò che è forse però più interessante è il diverso modo in cui i tre studenti presentano lo stesso materiale, un modo che rivela ciò che ciascuno considerava più importante. Queste tre prospettive simultanee avranno sicuramente un valore immenso per tutti coloro che studiano Wittgenstein, offrendo una via d’accesso rara e privilegiata al suo stile didattico, alla difficoltà dei problemi filosofici discussi e al suo modo di affrontarli.

Infine, dobbiamo ringraziare i professori Geach, Jackson e Shah per aver acconsentito a pubblicare i loro appunti. Vale la pena di ripetere che questi sono appunti personali e non furono concepiti originariamente per essere pubblicati. Siamo loro molto grati per averli generosamente resi accessibili e per essersi impegnati per dieci anni a decifrarli, trascriverli e curarli per la pubblicazione.

Uno speciale ringraziamento va al professor Geach, che ha attentamente coordinato questo lungo processo e che in questo modo ha fatto sì che non fosse messa da parte la proposta originaria di pubblicare gli appunti separatamente. La sua *Prefazione* qui di seguito chiarisce il contesto in cui si tennero le lezioni e fa luce sulle relazioni personali che Wittgenstein stabilì con i suoi studenti nel periodo in cui vennero presi questi appunti.

Giugno 1988



## PREFAZIONE

*Peter T. Geach*

Incontrai per la prima volta Wittgenstein quando giunsi a Cambridge nel 1945, dopo la guerra. Mia moglie, Elizabeth Anscombe, aveva una casa a Cambridge e seguiva le lezioni e i seminari di Wittgenstein. Entrambi avevamo letto da tempo il *Tractatus* con grande eccitazione; non restammo delusi quando incontrammo il suo autore. In quel periodo non seguivo le lezioni di Wittgenstein, ma lo vedevo spesso agli incontri del Moral Science Club e alcune volte mi invitò a passeggiare con lui. Durante una passeggiata mi disse, con mia sorpresa, che aveva conosciuto mio padre; mio padre non mi aveva mai menzionato Wittgenstein. Entrambi si erano occupati di filosofia con Bertrand Russell nei giorni gloriosi della filosofia di Cambridge, prima della Prima guerra mondiale.

Wittgenstein persuase Elizabeth ad accettare la nomina a segretaria del Moral Science Club, ruolo che svolse nel 1945-46. Era un periodo difficile per noi. Le mie speranze di andare in Polonia per contribuire alla ricostruzione erano andate deluse. In Inghilterra poi non ero riuscito a ottenere il tipo d'incarico che avrei voluto trovare se non avessi potuto andare in Polonia. La borsa di studio di Elizabeth al Newnham College era scaduta e solo nel trimestre autunnale del 1946 ella ottenne un assegno di ricerca al Somerville College di Oxford. Eravamo molto poveri. Wittgenstein si dimostrò un vero amico. Tentò di convincere il Newnham a fare qualcosa per la carriera di Elizabeth; in verità, sebbene normalmente non indossasse la cravatta, arrivò a indossarne una per un colloquio con il Preside del College – del tutto inutilmente. In seguito, pagò le spese

di una clinica ostetrica privata a Elizabeth per la nascita del nostro secondo figlio, John Richard, nel dicembre del 1946. Si rifiutò di considerare ciò come qualcosa di diverso da un regalo: una tipica manifestazione della sua generosità, testimoniata da altri amici.

Elizabeth non lasciò che la sua gravidanza interferisse con la frequenza agli incontri del Moral Science Club e alle lezioni di Wittgenstein. Ricordo che Wittgenstein venne, poco prima della nascita di nostro figlio, a discutere il programma del Club del trimestre successivo. Rimaneva ancora uno spazio da riempire nella scaletta: "Potremmo invitare N.N.", disse Wittgenstein, nominando un collega di Cambridge, "ma diciamo la verità, vecchio mio, questo è raschiare il fondo del barile" (N.N. accettò l'invito). L'ho sentito chiamare Elizabeth "vecchio mio" in diverse occasioni, e non era l'unico modo con cui la trattava come un maschio onorario. Ogni anno all'inizio del suo ciclo di lezioni Wittgenstein si ritrovava con un gran numero di ascoltatori, soprattutto donne; questa folla si sarebbe poi ristretta a uno zoccolo duro di partecipanti regolari alla terza o alla quarta lezione. Ciò si verificò in particolare durante uno degli anni di frequenza di Elizabeth e, notando questo calo, Wittgenstein si guardò intorno con malinconica soddisfazione e osservò: "Grazie a Dio ci siamo liberati delle donne!". Il suo atteggiamento contrario alle donne, che non includeva Elizabeth, mi divertiva, ma mi allarmava anche abbastanza; sapevo che ad almeno una donna che era stata sua allieva aveva fatto capire in modo brutalmente chiaro che non era più ben vista e perciò temevo le conseguenze su Elizabeth nel caso fosse stata respinta.

Prima di assistere alle sue lezioni avevo fatto qualche passeggiata con Wittgenstein. Ciò continuò a succedere di quando in quando mentre era Professore a Cambridge. Le passeggiate erano per me molto benefiche, ma mi costavano molta fatica. Wittgenstein non si impegnava in conversazioni banali e non tollerava osservazioni casuali e irriflessive; ci potevano essere silenzi che non osavo rompere. La concentrazione mentale che richiedeva era spossante. Parlò diverse volte dei suoi rapporti con Frege: ho pubblicato ciò che ricordo nelle prefazioni al mio saggio su Frege in *Three Philosophers*<sup>1</sup> e alla traduzione delle *Logical In-*

<sup>1</sup> G.E.M. Anscombe, P.T. Geach, *Three Philosophers. Aristotle, Aquinas, Frege*, Cornell University Press, Ithaca (NY) 1961 [N.d.T.].



## Prefazione

*vestigations*<sup>2</sup> di Frege. Scoprii che Wittgenstein non sapeva nulla del pensiero di McTaggart e fui in grado di dirgli qualcosa al riguardo; la nostra conversazione può spiegare un'osservazione nel suo *Nachlass* sul fatto che McTaggart avrebbe avuto bisogno di *coraggio* per abbandonare il modo di pensare che gli era proprio. Wittgenstein notò con sfavore la mia tendenza a introdurre oscure allusioni nella nostra conversazione: più tardi, quando ero in procinto di seguire le sue lezioni, espresse la speranza (al suo amico Yorick Smythies) che non continuassi a portare "Babilonia e la Siria" nella discussione<sup>3</sup>.

Il ciclo di lezioni che frequentai nel 1946-47 fu l'ultimo corso che Wittgenstein tenne prima del pensionamento. Non potei frequentare nel 1945-46 perché mi occupavo del bambino mentre Elizabeth andava a lezione. Wittgenstein insegnava senza appunti: ma palesemente non senza preparazione. Dall'uditorio si aspettava molta attenzione e cooperazione. Visto che, dopo la prima lezione di un corso, il modo in cui si sviluppava la discussione dipendeva da ciò che era emerso nell'incontro precedente, era evidente che non stesse seguendo un programma predefinito. Wittgenstein si mostrava paziente con le difficoltà genuine degli studenti e spesso dalle osservazioni di un ascoltatore riusciva a ricavare molto di più di ciò che ci si potesse aspettare. Tuttavia poteva essere spietato con ciò che riteneva frutto di avventatezza; in un'occasione reagì con molta violenza al suggerimento che la conoscenza fosse "più intensa" della credenza.

Oltre alle lezioni regolari, c'erano incontri informali (il sabato pomeriggio, a quanto ricordo) in cui, per così dire, discutevamo *quaestiones quodlibetales*. Una volta discutemmo dei "fenomeni psi". Wittgenstein ordinò a qualcuno: "Devi volere che la scatola di fiammiferi si sposti verso la tua mano!". Costui fissò intensamente la scatola di fiammiferi e ovviamente questa non si mosse. Quindi Wittgenstein ordinò: "Ora devi volere che la tua mano si sposti verso la scatola di fiammiferi!". Costui fissò intensamente la propria mano come aspettandosi che qualcosa la spingesse verso la scatola di fiammiferi, ma naturalmente nemmeno la mano si mosse; poi all'improvviso egli *mosse* la propria mano verso la scatola. Quando

<sup>2</sup> G. Frege, *Logical Investigations*, a cura di P.T. Geach, tr. ingl. di P. Geach e R.H. Stoothoff, Blackwell, Oxford 1977 [N.d.T.].

<sup>3</sup> Modo di dire che indica un atteggiamento allusivo [N.d.T.].

si affronta il tema della telecinesi se ne parla come se si trattasse della volontà di agire sui corpi esterni come si fa normalmente sui propri arti; sono certo che la morale non dichiarata di questo episodio fosse quella di mostrare come *questo* discorso del “volere” sia scollegato dal discorso ordinario sui movimenti volontari. Wittgenstein si rifiutò sempre di considerare la ricerca psichica una questione seria; una volta disse: “Carnap e io abbiamo avuto una discussione su questo; è stata la nostra ultima discussione”.

Il primo trimestre del 1947 fu l'ultimo trimestre di Wittgenstein come Professore. Nel resto della sua vita lavorò molto intensamente alle *Philosophical Investigations*. Abbandonare una cattedra allo scopo di scrivere un libro era un atto inconcepibile per alcuni docenti di Cambridge. Ricordo che dissi a uno scettico che il libro esisteva davvero e che a casa nostra c'era un grande dattiloscritto; mi guardò con una specie di pietosa incredulità. Alla fine del 1949 Wittgenstein andò a Vienna e vi rimase per alcuni mesi e il suo soggiorno coincise parzialmente con una visita di Elizabeth ad alcuni amici viennesi di Wittgenstein; Elizabeth aveva già preso l'impegno di tradurre le *Ricerche* e in vista di questo compito voleva acquisire una buona conoscenza del tedesco viennese. Quando Wittgenstein morì, la Parte I delle *Investigations* era completa e avevamo già rivisto il manoscritto di quella che sarebbe stata stampata come Parte II; Wittgenstein aveva intenzione di rivedere le pagine finali della Parte I per incorporarvi il nuovo materiale, ma morì prima di poterlo fare.

L'8 febbraio del 1951 Wittgenstein tornò a Cambridge per l'ultima volta. Detestava l'idea di morire in un ospedale inglese, ma aveva reagito in modo ancor più violento alla prospettiva di subire un intervento negli Stati Uniti e di morire in ospedale laggiù! Due suoi amici, il dottor Edward Bevan e la signora Bevan, generosamente gli garantirono la loro ospitalità fino alla fine.

In quelle ultime settimane della sua vita vedemmo Wittgenstein diverse volte; sembrava molto fragile, ma stava ancora in piedi ed era mentalmente lucido. Mi diede molto aiuto e sostegno per il progetto a cui lavoravamo allora io e Max Black, cioè la traduzione di alcuni lavori di Frege; mi indicò dove trovare certi articoli di Frege nella Cambridge University Library e mi diede consigli su alcuni punti della traduzione. Nel nostro ultimo incontro, mentre discutevamo sull'articolo di Frege *Concetto e oggetto*, prese tra le

## Prefazione

mani il volume che conteneva l'articolo, lesse per un po' in silenzio e poi disse: "Come invidio Frege! Vorrei aver saputo scrivere così".

Il volume in questione era una raccolta di scritti di Frege con una copertina rigida che apparteneva a Bertrand Russell. Wittgenstein sapeva che Russell aveva preservato in questa forma alcuni saggi non facili da trovare altrove. Su consiglio di Wittgenstein scrissi a Russell, menzionando la fonte della mia informazione; generosamente Russell mi spedì subito il volume. Fino alla fine della vita entrambi provarono reverenza per Frege; per quanto riguarda Russell, ciò emerge chiaramente dagli scritti dei suoi ultimi anni. Quanto a Wittgenstein, in certi ambienti prevale una visione opposta; qualcuno ha addirittura messo in giro un aneddoto secondo cui Wittgenstein avrebbe affermato di averlo, durante un loro incontro, "messo al tappeto"! In modo meno teatrale alcuni autori hanno letto un velato attacco a Frege in alcuni passaggi delle *Philosophical Investigations* che apparentemente criticavano la visione "agostiniana" del linguaggio. Ciò che ho sentito su Frege dalle labbra stesse di Wittgenstein mi dà la certezza che questa interpretazione fosse malevola e l'aneddoto spurio. Quando Elizabeth gli disse che avrei tenuto un corso su Frege alla Moral Science Faculty di Cambridge ne fu lieto, perché pensava che la mia analisi di Frege sarebbe stata "seria". Molto tempo dopo la sua morte, von Wright pubblicò parte della corrispondenza di Wittgenstein nella "Cambridge Review"; così fui lieto di scoprire che von Wright aveva fatto a Wittgenstein un resoconto positivo delle mie lezioni su Frege: "Frege era proprio pane per i suoi denti", commentò Wittgenstein<sup>4</sup>.

Dopo la mia ultima discussione con Wittgenstein su Frege (avvenuta, credo, a casa mia), lo incrociai brevemente ancora solo una volta, mentre era in procinto di fare una passeggiata con Elizabeth. Alcuni giorni dopo iniziò a stare molto male; rendendosi conto che stava per morire, fece chiamare diversi amici. Quando arrivò al suo capezzale Elizabeth, non riusciva più a parlare, ma mostrò di rendersi conto che lei era lì. Aveva avuto diverse conversazioni con Padre Conrad Pepler O.P., che venne e gli diede l'assoluzione condizionale. Dopo averne discusso un po', i suoi amici concordarono sul fatto che dovesse avere un funerale catto-

<sup>4</sup> Cfr. "Cambridge Review", 28 febbraio 1983, p. 61.

lico. Fino all'ultimo giorno prima del malore finale, scrisse le note sulla certezza, poi pubblicate in un libro.

A un certo punto durante la sua docenza, Wittgenstein venne a sapere che Moore non sarebbe più venuto agli incontri del Moral Science Club perché sua moglie temeva che discussioni animate avrebbero potuto provocargli un infarto. “Quale morte migliore per un uomo?”, disse Wittgenstein, “un uomo dovrebbe morire combattendo”. Era lo stesso sentimento espresso da Tadeusz Kotarbiński in una quartina di *Wesołe Smutki*:

Come si dovrebbe morire? Basti questa risposta:  
Non come una candela, affievolendosi lentamente,  
Ma all'improvviso, come una luce elettrica,  
brillando fino all'ultimo momento.

Il *Nachlass* di Wittgenstein consisteva di manoscritti e di dattiloscritti frutto di un laborioso processo di selezione, revisione e risistemazione; moltissimo venne scartato e distrutto prima della sua morte. La grandissima parte di questo materiale era in tedesco; per quanto il suo inglese parlato fosse fluente e idiomático, Wittgenstein si era reso conto che scrivere in inglese ostacolava i suoi pensieri. Sarebbe assurdo affermare che gli appunti delle lezioni qui pubblicati siano paragonabili al *Nachlass* in quanto espressione della sua mente.

I tre autori degli appunti delle lezioni di Wittgenstein del 1946-47 siamo io, Kanti Shah e A.C. Jackson. Come curatore ho usato una mano molto leggera; ho completato parole ed enunciati abbreviati e corretto banali errori di trascrizione e sono responsabile della suddivisione in paragrafi e della punteggiatura, incluso l'inserimento delle virgolette. Così come si presentano, i tre resoconti rappresentano la lezione *bona fide* che tre giovani uomini poterono trarre dalle vive parole di un grande filosofo. La loro genuinità sarebbe stata danneggiata da una revisione più pesante e distrutta completamente da qualunque tentativo di armonizzazione o sintesi.

LEZIONI DI PSICOLOGIA FILOSOFICA  
DAGLI APPUNTI (1946-47)  
DI PETER T. GEACH  
*Ludwig Wittgenstein*



Ci sono laboratori di psicologia: ma in essi si osserva il comportamento, non i fenomeni psicologici. Si può osservare (o far osservare da altri) il proprio comportamento.

“Che cos’è pensare? Vediamo” – che cosa *guardiamo*? – Se vogliamo stabilire che cosa sia la digestione sappiamo che cosa guardare. Non si vuole una risposta del tipo “Io penso in lingua inglese – o scrivendo”, cioè una risposta che introduca *aspetti particolari*.

Che cos’è il dolore? Si è tentati di assumere come campione un dolore presente (“Quanto tempo ci mette questa iniezione a fermare il dolore?”). Osservare il dolore è come udire o come ascoltare? (Si può ascoltare quando non c’è nessun suono.)

“Alle 10 del mattino sono pieno di brio – Qualche volta penso in modo bilingue” – queste sono osservazioni sul pensiero. Tuttavia ciò che vogliamo non è un’osservazione, ma una definizione.

Supponiamo che si dica che è indefinibile. Ma in quale sistema? La definizione è *un modo* di spiegare l’uso di una parola. Se questo modo è precluso, dobbiamo comunque spiegarne *in qualche modo* l’uso. Tutti quanti abbiamo imparato la parola “pensare” (o il suo equivalente nella nostra lingua) – e *non* tramite una definizione.

Perché vogliamo di più? – Ma consideriamo il calcolo differenziale. È *stato introdotto* quando si pensava che riguardasse gli infinitesimali. Vogliamo comprendere “Io penso”. Ora comprendiamo  $dy/dx$  in un senso che non è quello in cui lo comprendeva Leibniz.

*Di certo*, l’introspezione non ci dirà in che cosa consista il pensare; se dico infatti a qualcuno di osservarsi mentre pensa, costui deve già sapere che cosa sia pensare.

Senza considerare che ogni eventuale resoconto sarebbe solo un resoconto *personale* – una questione di idiosincrasia.

Si tende a dire che pensare sia una cosa straordinaria. Perché? Non è una cosa rara.

È come quando uno scienziato dice che il ferro è straordinario dal punto di vista della struttura elettronica? No. Non abbiamo notato nel pensiero nessun aspetto simile. Vogliamo analizzarlo – osservarne il meccanismo.

### *Sulla definizione*

Definizione verbale/definizione ostensiva

La definizione ostensiva è passibile di fraintendimento. Come so che “questo è blu” riguarda un *colore*? Non si può insegnare a un bambino “blu” dicendo “questo è blu”.

Lo scopo è quello di imparare una tecnica. Si può acquisire una tecnica a partire da tecniche conosciute – tramite definizione verbale. Se dico “questo è blu Cambridge”, voi lo imparate, ma vi è molto di presupposto.

Perciò non sapete quale caratteristica cercare in *voi stessi*.

*Non* avete imparato i termini psicologici tramite definizione ostensiva. Considerate le parole “tutto”, “nessuno”, “forse”. Ciò non significa che non vi possano essere insegnate tramite definizione ostensiva. “Uno”, “due”, “tre” sollevando le dita. “Rabbia” indicando un uomo arrabbiato. Il fraintendimento è sempre possibile – non ci sono miracoli.

Supponete che qualcuno dica: “Potete mostrare dita, non numeri; segni di un’emozione, non un’emozione”.

*Malcolm*: Se ci viene mostrato un colore chiamato “John”, possiamo riconoscere John; ma la rabbia può avere i sintomi più disparati.

*Geach*: Per la stessa ragione non si può definire un gatto ostensivamente; eppure si può.

*Wittgenstein*: Comunque, che cos’è “la stessa sfumatura”? – Comparazione? – Incapacità di vedere un confine? Non serve a nulla dare un pugno sul tavolo e dire “*lo stesso*”.

Si potrebbe dire che ciò dipende dal concetto di sfumatura. Ma perché è così chiaro questo concetto?



Supponete di avere “parole di colore-forma”, per esempio “bu” che significa “cerchio blu”. *Di fatto* siamo in grado di variare forma e colore l’una indipendentemente dall’altro. (Questo è il tipo di fatto che non troviamo in alcun libro di testo.)

Immaginate un mondo in cui solo le foglie marce siano rosse – si considererebbe il rosso una tonalità di verde?

Bianco e nero – sono colori? Nelle bandiere lo *sono*. (Il grigio “non è un colore” nemmeno nelle bandiere.)

Il dottor Malcolm potrebbe difendersi dicendo: la definizione ostensiva *par excellence* è la definizione di un colore. Anche se fosse così, questo concetto potrebbe essere modificato in molti modi.

Gli usi di “lo stesso” e “l’identico” formano una famiglia. In quali circostanze un membro viene ammesso nella famiglia?

“La stessa lunghezza”: due lunghezze simultanee uguali, due lunghezze successive uguali.

Questo (l’uguaglianza misurata) è ancora una volta una famiglia.

Se sul lato di una stanza le cose si dilatano senza che vi siano differenze sensibili (per esempio di temperatura), diremmo che in realtà la lunghezza è uguale da un lato e dall’altro e che *sembra solamente* differente.

I nostri concetti non sono gli unici concetti; si potrebbe dire: tutti i popoli civilizzati formano questo tipo di concetti.

Se qualcuno impara “rabbia” da un solo esempio, diciamo che “ha visto la cosa essenziale”, che “ha congetturato (*guessed*) la cosa essenziale”. Qui la cosa essenziale è sulla superficie come nel caso del colore? Ciò che ha imparato/congetturato è l’uso di una parola. Dire che ha congetturato può significare:

A. Ora egli usa “rabbia” come noi.

B. C’è stata una congettura.

Supponete che dica “bu” e Malcolm *faccia la congettura*: Wittgenstein intende un colore. Ma un bambino a cui viene mostrato un quadrato blu e impara “blu” *come il nome di un colore* non ha *fatto la congettura* che “blu” è il nome di un colore.

Che cosa significa *vedere* la cosa essenziale? [Wittgenstein alza una pera e dice “questo è un picciolo”.] Vedere la cosa essenziale significa: non guardare la pera.

Ma come si guarda la forma e non il colore o la dimensione? Sono cose molto differenti. Ma allora che cosa significa nel caso della rabbia dire “ha visto la cosa essenziale”?

Che cosa accade quando pensiamo? Quando la pressione di un gas aumenta, le molecole si muovono più velocemente. Quando pensiamo – ? Ma niente del genere funziona.

Lo stesso per le emozioni. Ci sono *teorie* delle emozioni; per esempio la teoria di James-Lange. La parola “teoria” è già fuorviante. *Si pone una domanda che suona come se fosse richiesta in risposta una teoria.*


Sicuramente ciò che ci lascia perplessi non è una parola, ma la natura del fenomeno. Investigare la natura di un fenomeno significa *guardare più da vicino.*

Perché dovremmo essere sconcertati dall'uso di una parola? Certamente possiamo usare la parola “pensare”, ma non possiamo *descriverne* l'uso. Ma perché questo dovrebbe infastidirci?


Vedi il rompicapo “Che cos'è *uno*?”, “Che cos'è un numero?”. Si è detto: un numero è un mucchio, un aggregato. È un errore; è facile incorrervi nel caso della definizione ostensiva. Quando ci rendiamo conto che così non funziona, il cinque ci appare immateriale. “X è immateriale” è la correzione di un errore. Questo per quanto riguarda la confusione tra numero e numerale. Se diciamo: “cerchio” non significa  $\Delta$ , non ci aspettiamo che “cerchio” sia il nome di un colore. Il numero cinque e il numerale cinque sono come un funzionario delle ferrovie e un incidente ferroviario.

Come hanno potuto i matematici prendere una tale cantonata? Descrivevano male l'uso delle parole “numero” e “cinque”. Malcolm direbbe: avevano una rappresentazione o un'immagine sbagliata del numero. È come pensare di avere l'immagine di un leone quando in realtà è una tigre? Come sono arrivati all'immagine sbagliata?

*Malcolm:* Volevano un'immagine, mentre non avrebbero dovuto.

*Wittgenstein:* Ma  è un'immagine *sbagliata* del cinque? O quello che è sbagliato è farsi un'immagine quale che sia? L'immagine è solo un simbolo. Potrei mostrare i numeri usando le mie dita. Sul *simbolo* non possono essersi sbagliati.

*Malcolm:* E se avessero frainteso l'uso?

*Wittgenstein:* Supponete che dica di avere  mele [Wittgenstein alza la mano]. Intendo cinque; voi pensate che intenda mele color rosa carne.

Ludwig Wittgenstein

*Malcolm*: Nella pratica l'errore filosofico non porta a risultati sbagliati.

*Wittgenstein*: Non porta a un uso sbagliato della parola, bensì a una descrizione sbagliata.

Perché "descrizione sbagliata" dell'uso ci ripugna, mentre "immagine sbagliata" ci attrae?

Sant'Agostino sul tempo. "Se non me lo domandi, lo so; se me lo domandi, non lo so." Conosceva la tecnica, ma non come descriverla.

Se si parla di "immagine", posso dire che essi descrivono male l'uso dell'*immagine*. E, dopo tutto, l'immagine è un *simbolo* che ha un uso. Perché dire che hanno l'immagine sbagliata e non che fanno l'uso sbagliato dell'immagine? Perché preferire "uso sbagliato dell'*immagine*" a "uso sbagliato della parola"?

Abbiamo la parola cinque. 😊 🖐️ ●●●♥♥♥ CINQUE

Se qualcuno pensa che CINQUE significhi 😊, diciamo che ha frainteso l'*immagine*; che ha pensato che "cinque" significhi "faccia".

Ma se si collega CINQUE con ●●●, questa è l'*immagine* giusta. Dove sta l'errore?

*Malcolm*: Potrebbe essere l'immagine di qualcos'altro.

*Wittgenstein*: Non si tratta di un errore di identità. Non è come scambiare un cane per un gatto.

Se disegnassi un'immagine e voi diceste "Il dottor Malcolm"; io risponderai "No, è la *tristezza*". Non va bene dire che sta per un'altra *cosa*. È un altro tipo di immagine. O meglio: l'immagine è usata secondo una tecnica differente. "Immagine di tipo diverso" fa pensare alla proiezione di Mercatore *in opposizione al* mappamondo.

"I numeri sono immateriali"? Non si può prendere in mano un numero? "I numeri sono materiali" è un *nonsense*. È del concetto che volete dunque parlare?

Qualcuno dice: "Non potrei mai immaginare un punto". Ma supponiamo che tre colori (rosso, verde e blu) si incontrino in un vero punto privo di estensione. Egli cercava di immaginare un punto inesteso. Si avvicinava al problema dal lato sbagliato.

La differenza tra un leopardo e una tigre è forse sottile e importante da un punto di vista pratico. "Che cos'è cinque?" non è importante da un punto di vista pratico.

“L’aroma del caffè è indescrivibile.” Nessuna descrizione? – Ma *come* dovrebbe essere una descrizione? “Nessuna parola può darvi l’idea.” Ma, potrei domandarvi, come sappiamo che *avete* capito?

*Geach*: Il cieco e “Rosso è il suono di una tromba”.

*Wittgenstein*: Potrei spiegare la parola *italiana* “rosso” a uno straniero dicendo “suono di una tromba” o suonando una tromba. La *cecità* è irrilevante.

Isadora Duncan danzava Schopenhauer.

E se qualcuno riconoscesse un aroma a partire da un mio disegno? Ho per questo descritto l’aroma? Che cosa manca? “Si trova nella sfera sbagliata”?

*Geach*: Potrebbe essere diverso da persona a persona.

*Wittgenstein*: Se dico: “Portatemi un fiore più vicino al rosso che al giallo”, non si tratta di una sfera diversa?

Ma allora “rosso” e “giallo” si *apprendono*.

Supponete che dica che l’aroma deve avere un punto e una massa.

Supponete che conosca il caffè e il cacao; non sarebbe assurdo dire: qualcosa tra l’aroma del caffè e l’aroma del cacao.

“Se solo potessi analizzarlo...” Ma non si ha la minima idea di come analizzarlo.

\*

Pensare è un’attività. – Che tipo di attività?

*Parlare*. Pensare è parlare.

Si può parlare senza pensare, per esempio se ripeto parole cinesi.

Se potete parlare pensando o senza pensare, pensare sarebbe un accompagnamento (il motivo musicale).

In che modo il pensiero accompagna il parlare? Pensiamo ogni parola? Un politico francese ha detto: “In francese le parole seguono l’ordine in cui vengono pensate”. Un tedesco, per esempio, deve pensare il verbo prima di dirlo.

Perché è insoddisfacente parlare di usi sbagliati di parole come “pensiero”, “emozione”? Come può essere questo un problema importante? Se qualcuno che sta imparando l’italiano pensa che “pensare” significhi “sentire” – ciò non è importante. Costui è male informato su una convenzione.

I problemi filosofici sorgono quando qualcuno utilizza “pensare” in modo grammaticalmente corretto in italiano, ma lo *descrive* in modo errato. Perché una persona dovrebbe *descrivere male*?

La descrizione dell’uso di una parola è data allorché la *definiamo* – quando mostriamo un campione (di un colore, per esempio). Ma un bambino “coglie” le espressioni psicologiche. Non gli viene mai data alcuna spiegazione. Vedi la parola “forse”. Se un bambino domanda “Che cos’è ‘forse?’”, non glielo spieghiamo; il bambino lo coglie. Se ci chiedono di descriverne l’uso, restiamo perplessi. Ogni spiegazione che ci viene in mente è sempre sbagliata.

Se rappresento qualcuno che parla, che scrive, che medita, l’immagine va bene, ma come la usiamo?

La domanda sorge anche per il mappamondo: come si passa da esso ai fatti geografici?

Ma le immagini di stati psicologici sono fuorvianti.

“Pensare è un’attività.” Non del corpo, dunque della mente. Come parlare appartiene al corpo, così pensare appartiene alla “mente”. Questo è fuorviante – ma non quando un medico dice che la vostra mente è troppo attiva.

Se tentate di applicare una spiegazione, sprofondate in una massa di eccezioni.

Il pensiero come un accompagnamento del parlare o dello scrivere (“Non parlare senza pensare”, “Pensa prima di parlare”). Posso dire: “Mi domando se domani farà bello” e poi non dirlo, ma pensarlo? Potrei dirlo a me stesso. Ma questo non è pensare?

Dico: “Il pensare non è la stessa cosa che il parlare, nemmeno a se stessi”. Ma il rapporto è come quello tra “oggi” e “21 ottobre”. Si riferiscono alla stessa cosa. “Non hanno lo stesso significato.” – Posso dire che “oggi” ha un significato diverso oggi e ieri? (vedi anche “Io” e “Wittgenstein”).

È un errore domandare a che cosa si riferisca una parola. È ridicolo dire che il numerale cinque e la parola cinque si riferiscono a cose diverse.

In una cassetta degli attrezzi ci sono: un martello, uno scalpello, un cacciavite, chiodi, viti, un barattolo di colla. Ma sono essi “simili”? Dire: “Pensare non è parlare” significa: *A.* “Pensare” e “parlare” sono connessi. *B.* Non sono la stessa cosa – e non si assomigliano (cfr. martello e chiodi).

La connessione non consiste in questo: che il pensare è un'attività che accompagna il parlare.

Se dico "Parlatemi mentre osservate voi stessi", non trovate assolutamente nulla. Dite che ci *deve* essere qualcosa – ma c'è solo il "deve".

Il pensiero accompagna ogni parola ecc.? – Così non va. "Il pensiero ha luogo prima che parliate." Voi pensate che il mazzo di carte sia sul tavolo prima di cominciare a parlarne. Così dice James. Ma come lo sa? È una generalizzazione induttiva? Quante persone ha esaminato? Se è un'ipotesi, non è ciò che James vuole. Egli vuole dire qualcosa che è *essenziale* per il pensiero.

Si tratta di questo, ossia che innanzitutto si dice rapidamente l'enunciato a se stessi? Non sempre. A lezione non lo faccio.

Perché qualcuno dovrebbe voler dire una cosa come questa? Per liberarsi delle difficoltà relative ai fenomeni di accompagnamento.

*Malcolm*: Altrimenti come saprebbe che cosa sta per dire? Se gli domandate "Che cosa stavi per dire?", egli è in grado di rispondere.

*Wittgenstein*: Questo ci farà impantanare.

Cerchiamo di sistemare le cose. Egli ha una buona memoria, non è un bugiardo e dice che cosa aveva intenzione di dire. Questo intendeva. Sapeva dunque che cosa intendeva dire. Quando avete questa intenzione, e poi parlate, sapete che avete detto *quello che* volevate dire.

Non si tratta della conoscenza di una relazione causale come quella che c'è tra un lampo di luce e il premere un pulsante.

Qual è la connessione tra l'evento mentale "intenzione di giocare a scacchi" alle 6 e il giocare a scacchi alle 7? – "Una relazione causale. L'intenzione causa l'azione." Ma potrebbe darsi che la stessa intenzione si realizzi oggi giocando a scacchi e un'intenzione analoga si realizzi domani mangiando una mela? Che ciò non accada è solo una generalizzazione induttiva?

"Ci dovrebbe essere una relazione proiettiva."

Supponiamo che l'intenzione sia *scritta* nella mente. Quindi, se leggesi l'enunciato nella sua mente, saprei che cosa intendeva. Ma come conosciamo il principio di proiezione?

*Hijab*: Se vediamo un pedone nella sua mente, come ne inferiamo che sta per giocare a scacchi<sup>1</sup>?

<sup>1</sup> Le seguenti osservazioni suggeriscono che forse sia stato omesso "alle 7".

Ludwig Wittgenstein

*Wittgenstein*: Perché tutto questo è troppo grossolano?

*X*<sup>2</sup>: Potrebbe esserci un orologio.

*Y*: Potrebbe esserci un enunciato scritto.

*Z*: Ma ciò potrebbe significare: Non giocate a scacchi alle 7.

*Wittgenstein*: Perché l'aggiunta di indicazioni non è d'aiuto? Aggiungete un orologio; aggiungete la parola "Fate", non "Evitate".

*X*: Ma c'è comunque bisogno di una regola.

*Wittgenstein*: Potremmo sempre chiedere un'ulteriore istruzione su come usare l'istruzione.

Forse *X* ha bisogno di una sola istruzione; *Y* di due istruzioni (1 + l'istruzione su come usare 1); *Z* ha bisogno di tre istruzioni (1 + 2 + l'istruzione su come usare 2) – un numero finito di istruzioni potrebbe essere sufficiente. Ma non esiste qualcosa come "tutte le istruzioni".

Un segnale stradale dice "Per Coton" e voi lo seguite. Come sapete come seguirlo? Perché non dovrebbe esserci una regola secondo cui si deve procedere ad angolo retto verso sinistra? O all'indietro dal braccio alla mano<sup>3</sup>?

Un segnale stradale è una regola. Come viene spiegata la regola? *A*. Potete essere addestrati; *B*. tramite la spiegazione: "Procedi dalla mano al braccio". – Potremmo scrivere sul segnale, per esempio  $\Rightarrow$  oppure "Procedi parallelamente al cartello"?

Ma lo stesso tipo di problema sorge per quanto riguarda la spiegazione.

Capisce i segnali stradali in inglese? (*A*) Mettilo di fronte al segnale. (*B*) Chiedi una spiegazione.

Se l'intenzione fosse scritta nel cervello, mi sarebbe possibile leggerla. Ma non sarebbe come leggere uno sguardo omicida?

Che cosa c'era di giusto nella teoria della proiezione? L'espressione dell'intenzione è una proiezione tramite, per esempio, le convenzioni della lingua inglese. Ha senso dire: l'espressione dell'intenzione è una proiezione dell'intenzione? L'espressione dell'intenzione non si apprende come una traduzione.

<sup>2</sup> Non ricordo chi fossero *X*, *Y* e *Z* intervenuti a questo punto.

<sup>3</sup> Vedi l'osservazione seguente dove "dalla mano al braccio" indica chiaramente il modo ordinario di procedere secondo le indicazioni di un cartello. Forse questa espressione era una peculiarità dell'inglese di Wittgenstein.



Il dottor Malcolm dice: “Vado al cinema”. Sta traducendo correttamente? Come facciamo a scoprirlo? Sebbene io non possa dirlo, forse egli può.

Siamo sempre tentati di pensare che vediamo ciò che facciamo: “So che cos’è pensare perché lo vedo”; “Posso dire a me stesso: questo è pensare”; ma ciò è del tutto privo di senso.

*Geach*: Non c’è posto per la correzione.

*Wittgenstein*: Una lingua potrebbe cambiare la sua applicazione giorno dopo giorno: “sedia” significa “sedia” – “penna” – “libro” – “sedia”. – Come faccio a sapere che ciò non vale anche per “pensare”?

“Che cosa stavo per dire?” Questo solleva un problema difficile. Non difficile nel modo in cui lo sono un problema matematico o uno fisico. Né perché il soggetto sia oscuro. Il concetto riguarda un campo che mi induce in confusione.

“Sto per ammalarmi.” – “Vado a trovare il mio amico.” La prima è una previsione basata sull’esperienza, la seconda non lo è. “Stavo per dire” non è come “Stavo per ammalarmi”. Si tende a dire: L’intenzione esiste nella mente, l’azione no.

Come deve essere qualcosa per essere l’intenzione di fare questo e quest’altro?

“Ho intenzione di dargli 5 sterline” non è un’affermazione causale. (Ma c’è una traccia di verità anche in questo.)

“L’intenzione è un’immagine della cosa intesa”. Ma con quale modalità di proiezione? Anche se qualcosa fosse scritto, per esempio nel vostro cervello, o possedesse la varietà di espressione dell’intenzione... E voi in ogni caso non ve ne rendete conto.

L’espressione d’intenzione è un’immagine della *cosa intesa*. Esiste una siffatta relazione tra un’espressione e l’intenzione espressa? Ritorniamo al vecchio problema del pensiero e dell’espressione. (Alcuni hanno detto che le parole sono immagini dei pensieri.)

Se dico “Stanotte farà freddo”, il pensiero reale si trova in me – non posso darvi che una traduzione. Ho l’affermazione – vi do una fotografia.

Per esempio, penso tra me e me in tedesco e traduco in inglese. Quest’ultima è la descrizione dell’enunciato tedesco.

Il pensiero è un linguaggio privato comunicabile solo tramite un’altra tecnica, come il parlare o le immagini?



Se un uomo normale parla, do per scontato che qualcosa accada dietro le parole. Ciò che accade non lo possiamo sapere – ma non possiamo sapere nulla? Ci deve essere qualcosa di cui le parole sono una proiezione. Se vi dico che cosa ho pensato in tedesco, vi dico qualcosa.

“Ho detto a me stesso in tedesco...”

“Ho detto a me stesso in una lingua straniera...” Questo non vi dice niente; supponete che *quell'*enunciato sia espresso battendo le mani. Oppure che cinque minuti di silenzio significhino – “Sono ammalato; fai venire il medico”. Si potrebbe dire: Se l'enunciato *A* consiste di un silenzio di cinque minuti, allora lo stesso vale per l'enunciato *B*.

Qual è il criterio per stabilire che qualcuno sta esprimendo il proprio pensiero? Qualcuno dice “Intendo dare a Wittgenstein 5 sterline” dopo aver paragonato le parole ai suoi pensieri!

Dopo tutto si dice: “Ho un pensiero ma non so come esprimerlo”. Ci possono essere casi in cui nessun altro può dire ciò che io voglio dire. Nessun altro potrebbe dire quali modifiche siano necessarie. È questo “paragonare le parole ai propri pensieri”?

Posso prendere in parola qualcuno che mi dice di aver paragonato le parole al proprio pensiero? – Ma la parola “paragonare” ha un qualche senso?

Supponete che io disegni qualcosa prima di parlare e poi dica: “Questo è l'enunciato corretto – l'ho paragonato al mio disegno”. – Ma che senso ha dire che qualcuno è *affidabile* quando dice di aver fatto un paragone?

“Mi sembra di aver moltiplicato correttamente” non significa “Ho moltiplicato correttamente”. Ma in apparenza, se mi sembra di aver paragonato, l'ho fatto. Un orario può essere letto in modo affidabile o inaffidabile e ciò può essere controllato. Supponete che, ogni volta che paragonate linguaggio e pensiero, un demone vi fuorviasse. Che cosa significherebbe questo?

*Malcolm*: Se non si cessa di contraddirsi, ciò potrebbe essere preso come un criterio che il pensiero non è stato espresso correttamente.

*Wittgenstein*: Che prove ci sono? Oppure si tratta di una definizione?

Supponiamo che voi tutti abbiate fatto aritmetica solamente in questa stanza. E che poi andiate nella stanza accanto. Ciò non po-

trebbe rendere legittimo  $2 \times 2 = 5$ ? Qui la questione è che cosa significhi fare lo stesso in circostanze diverse. Immaginate di tornare dalla stanza accanto affermando  $20 \times 20 = 600$ ; io dico che è sbagliato e voi rispondete: “Ma non era *qui*”. Io ribatto: “Questo non conta”.

Se l’insegnante di matematica dice “Procedete allo stesso modo”, c’è un unico modo di farlo? Supponiamo che qualcuno, dopo il 100, dica  $100 + 2 = 112$ . Se procede così, posso solo sperarlo a Fulbourn<sup>4</sup>.

Non vi è stato insegnato a paragonare il pensiero e la parola. Non avete effettuato la comparazione *in un'altra stanza* e poi siete usciti e mi avete dato la vostra parola d'onore che li avete paragonati correttamente.

Che cosa significa parlare a se stessi? O moltiplicare a mente (*in one's head*)? È sicuro che ci debba essere qualcosa che sia una rappresentazione del discorso? Per esempio movimenti sub-vocalici della laringe. Ma non posso con questo spiegare il parlare a me stesso.

Su questo non posso fidarmi della parola di nessuno.

Se il dottor Malcolm dice di immaginare parole molto simili al loro suono reale, che cosa significa “simile”? Verrebbe da dire che le une sono la copia sbiadita dell'altro. Ciò non è assurdo; ma che cos'è l'essere sbiadito?

*Geach*: Una campana il cui suono va scemando, così che non si sa se lo stiamo immaginando o sentendo.

*Wittgenstein*: No, ciò non è rilevante.

Nei fumetti, un palloncino con dentro parole significa un discorso; una *nuvola* con parole significa pensiero. L'ho capito senza bisogno di spiegazioni. Nei film muti lo schermo diventava *blu* per indicare un sogno. Nessuno si sarebbe sognato di usare il *rosso*. Tutti capivano. Un uomo potrebbe allora imparare che un'“immagine” è un'“impressione sbiadita”? (Qual è la ragione di ciò? Che la mia immagine è di breve durata, per esempio. Ma la spiegazione è una lunga storia.)

Come ho imparato a parlare a me stesso? I miei genitori mi hanno insegnato a parlare ad alta voce, ma non a parlare a me stesso. – In che modo posso sapere se qualcuno sa parlare tra sé in un inglese fluente?

<sup>4</sup> Un grande ospedale psichiatrico vicino a Cambridge.

X: Si sente che “parlare a se stessi” è la *giusta* espressione.

Wittgenstein: Ma “giusto” non è la parola adatta.

Y: Si *può* comunque controllare la giustezza delle moltiplicazioni fatte a mente.

Wittgenstein: Vi addestro *tramite un metronomo* a moltiplicare tre-per-tre. Di modo che, se faccio una moltiplicazione sulla carta e voi la fate a mente, il metronomo ci sincronizza. (Potrebbe essere semplicemente un conteggio.)

Sapete che cosa avete detto a voi stessi, ma non che cosa sia “dire a se stessi”.

“Ha detto a se stesso 340.” In “Ha detto in russo 340” potrei sostituire 340 con la parola russa. Ma in “Ha detto a se stesso 340” dopo “detto” non posso fare alcuna sostituzione. Sembra esserci uno spazio vuoto. Lo spazio vuoto significa che non sappiamo/non possiamo dirlo?

“Non può dirlo, ma sa che cosa significa dire *a se stesso* 340.” Potreste chiamarla conoscenza diretta (*by acquaintance*) in contrapposizione alla conoscenza per descrizione. – L’idea di uno spazio vuoto deriva dalla comparazione di giochi linguistici diversi.

“Nel tennis non si può fare goal” significa che nel tennis non c’è qualcosa come il goal.

Se disegnassi un cerchio sul muro, potrei dire che le mosche evitano il cerchio. Ma potrei parlare del piano meno il cerchio come di uno spazio intero.

Così arriviamo alla parola “non potere”.

(i) Se qualcuno dice 340 in russo, *posso* dire che cos’è successo.

(ii) Se qualcuno dice 340 nella propria mente, *non lo posso* dire.

Nel caso (i) c’è un cerchio che viene escluso. Nel caso (ii) non c’è alcun cerchio: abbiamo un piano intero che può essere proiettato su un piano meno un cerchio.

Che cosa succede quando parlo tra me e me? “Deve essere una rappresentazione di un discorso ad alta voce.” Anche se qualcuno la può pensare diversamente, ciò non è difendibile.

Parlare a me stesso è come sussurrare – incolore? – Ma la persona più attendibile è qui inaffidabile.

Considerate un uomo che faccia un calcolo a mente. Si è tentati di affermare che vi è una corrispondenza 1:1; un processo specifico per ogni cifra. Supponete che, mentre moltiplico, faccia degli scarabocchi su un foglio di carta. Vi dico il risultato e, se voi mi

fermate, so a che punto mi trovo. Ma gli scarabocchi non hanno bisogno di assomigliare al calcolo. Se appartenessi a una tribù i cui numeri mutassero di valore con le ore e avessero un valore posizionale, potrei moltiplicare  $3197 \times 1276$  come si moltiplica  $11111 \times 1111$ .

Come ha saputo l'insegnante che l'avete calcolato a mente? Voi ottenete un risultato giusto o sbagliato, ma sapete dove avete sbagliato; se interrotti, sapete dove siete arrivati.

“Supponiamo che si tratti di una moltiplicazione reale.”

“Non possiamo provarlo ma ci crediamo.”

X: Se moltiplico immagino un foglio di carta.

*Wittgenstein*: Ma immaginare è come vedere? Una rappresentazione (*image*) è una specie di immagine (*picture*)?

*Geach*: Come fa un bambino a scambiare un poliziotto immaginario per uno reale?

*Wittgenstein*: Un bambino scambia me per un poliziotto – una statua di cera per un poliziotto... Dire che scambia un poliziotto reale per uno immaginario significa muoversi in circolo. – Supponete che io scriva *nell'aria*. Non è questo a metà strada tra una rappresentazione mentale e un'immagine?

Che cos'è il resoconto di un evento? A tutti noi è stato insegnato a relazionare e a descrivere. Ci è stato insegnato, per esempio, a descrivere il colore e la posizione spaziale. A un certo punto abbiamo iniziato a “riferire su” ciò che abbiamo immaginato. Questo non ci è stato insegnato; avendo imparato a descrivere cose, abbiamo iniziato a “riferire” fantasie. “Come diavolo abbiamo fatto?” Non ha importanza.

Io dico: “Ditelo ad alta voce” – “sussurratelo” – “fatelo a mente”. Come so che lo fa? Se ne sta seduto per un po' e se ne esce con il risultato.

“Ma vi posso *dire* che cosa ho fatto.”

Se gli uomini calcolassero *solo* sulla carta o parlando, che cosa significherebbe “a mente”? Direbbero che i seleniti o i marziani parlano *come se avessero* calcolato anche se non hanno *realmente* calcolato. Perché “calcolare a mente” non è come “darvi mentalmente 5 sterline”?

*Hijab*: Se un uomo arriva in una località campestre difficile da raggiungere, presumibilmente si orienterà correttamente – grazie alla segnaletica stradale.

Ludwig Wittgenstein

*Wittgenstein*: Se domandate com'è la rappresentazione di un 3, diciamo – è come un 3, solo immaginato.

Come avete imparato da bambini “immaginare” o “a mente”? La cosa essenziale è che il *resoconto* è lo stesso, ma *usato* in un modo diverso.

“Ha moltiplicato prima a mente, poi sulla carta.” Come se fosse: prima ad alta voce, poi sulla carta. Siamo fuorviati dalla familiarità dell'espressione “moltiplicare da qualche parte” e dalla familiarità del fenomeno. Immaginate un'altra tribù di cui non comprendessimo la lingua a parte i numerali. L'insegnante dice  $26 \times 39$  e dopo un po' il bambino dà la risposta. Se non avessimo mai fatto calcoli aritmetici a mente, perché diremmo che essi fanno i calcoli nelle loro teste/menti?

*Malcolm*: Potremmo dire che moltiplicano senza calcolare.

*Wittgenstein*: L'antropologo A dice: “Devono calcolare da qualche parte” – e cerca un foglio di carta nascosto. Gli domando: “Questo viene fatto tramite gli stessi simboli o con altri simboli? Usano gli stessi segni e il sistema decimale?”. Potrebbe solo rispondere con onestà: “Non lo so”.

L'antropologo B dice: “Se non sapete di che simboli si tratta, deve allora trattarsi di simboli nascosti? Devono per forza di cose calcolare? O sospettate che vi sia un calcolo sulla carta, o qualcosa di altrettanto specifico, o non ci è di alcun aiuto parlare di ‘calcolo’”.

Qualcuno dice che “Calcolano a mente” *per definizione*. Ma solo a certe condizioni. (Devono aver imparato a calcolare.)

“I calcolatori prodigio” fanno calcoli con numeri molto grandi. Se chiedete loro come fanno, non lo sanno.

Se molte persone facessero questo – ? Immaginate che si giocasse a tennis senza la palla!

Ciò che ho detto suona come rozzo comportamentismo.

*Geach*: Suppongo che lei voglia dire: gli eventi mentali sono descritti mediante termini ordinari usati in un modo particolare. Ma qual è questo modo particolare?

*Wittgenstein*: Supponete che calcolare consista nello scrivere somme su carta da parati ornamentale. Che cosa diventa il calcolare a mente? Potrebbe essere un “controllo” del calcolo “reale”. Questo è un uso *differente, anche se collegato*.

*Geach*: Che differenza vi è tra vedere e udire un calcolo immaginario?

*Wittgenstein*: È come “sentire una presenza” quando non c’è nessuno. Una tribù potrebbe “evocare i morti” perché calcolino al loro posto. Questo non sarebbe misterioso, se fosse comune e utile.

Che cosa succederebbe se solo uno di noi avesse sognato? Al mattino il sognatore racconterebbe una storia. Potremmo dire: “Tu non c’eri”. Egli risponderebbe: “C’ero e non c’ero; è strano”. (La storia è raccontata *al passato*.) Ora supponete che qualcuno affermi che anche noi sogniamo! (Notate che il fatto che parliamo nel sonno non è risolutivo.)

Supponete che a un uomo venga versata dell’acqua sul naso e racconti una lunga storia. Diciamo che ha sognato molto in fretta. Ma *quando* lo ha fatto?

Supponete che qualcuno dica: Gli esseri umani non sognano, si limitano a raccontare sogni.

Come si può provare che un uomo menta relativamente a un suo sogno? – Se un apparato di registrazione non mostra nulla, *dico*: non sognano, se lo immaginano solo. Una tribù potrebbe dire: “Le persone che parlano nel sonno sognano veramente. Gli altri non sognano veramente”. Ciò potrebbe essere legato a una memoria cattiva e incline all’invenzione.

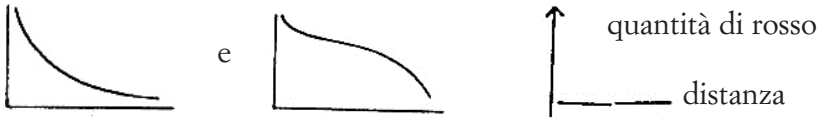
La domanda “Che cosa succede quando – ?” è una falsa pista allorché si riferisce ai fenomeni psichici. Qualunque risposta si sgretola.

Si potrebbe dire che i termini psicologici hanno un significato specifico che non può essere descritto? Per ora tutto quel che so è che *esso* non viene descritto. Se qualcuno dice: “Ho Jack in quella scatola”, non dice nulla.

“Il colore rosso è indescrivibile”: non è vero. “Potete spiegarlo solo mostrando qualcosa di rosso.” E se colpire qualcuno in testa gli facesse capire il rosso? – Se qualcuno avesse una ruota dei colori in cui la parte rossa fosse esclusa, potrei (forse) spiegargli il rosso indicando *la parte mancante*. Egli potrebbe allora arrivare a usare “rosso” come facciamo noi.

Supponete che abbia una striscia di colore rosso-arancione-giallo. Potrei domandare se il colore cambi uniformemente o no. Alcune strisce sono senz’altro *non* uniformi. Ma sebbene sembri che curve come:

Ludwig Wittgenstein



abbiano senso, non ha senso domandare quale sia l'equazione della curva.

Come dovremmo immaginare qualcuno in grado di dire dove cade il centro della linea? – Divido una linea in 64 parti; egli deve mettere il colore di mezzo nel mezzo. Questo *non* significa il colore che si ottiene facendo girare una ruota dei colori metà rossa e metà gialla. Non voglio nessuna verifica. L'importante è che egli sia coerente.

Supponete che un'intera tribù faccia questo (al fine, forse, di dare un nome ai colori).

Siete tentati di dire: "Wittgenstein, questa non è che la descrizione di un comportamento".

*Geach*: Direbbero che l'intervallo tra il colore 6 e il colore 1 equivale a quello tra il colore 57 e il colore 51?

*Wittgenstein*: Forse. Il loro modo di trattare il colore sarebbe più o meno quantitativo.

Supponete che una tribù sappia riconoscere 100 o 101 tratti o che sappia riconoscere un poligono di 100 lati. In entrambi i casi potete dire: Si può descrivere il comportamento, non l'esperienza?

Che tipo di esperienza *possiamo* descrivere? Se dico che ho visto una striscia rossa-bianca-blu-rossa-blu-bianca, questa è una descrizione. Allo stesso modo potrebbe essere descritta anche la disposizione di macchie di colore sul muro. Non ho bisogno di indicare, ma solo di usare parole.

Per spiegare come "crema" è usato dai pittori, dovrei mostrarvelo. Potrei dire: bianco e un po' di giallo e un pizzico d'arancione – ma a partire da ciò non potreste *dipingere* del crema. Ma potrei spiegarlo alla tribù che ha dato il nome ai colori a partire dai numeri. Dovrei dire che "crema" non *ci* può essere spiegato? Questo "non potere" è logico o psicologico?

*Malcolm*: Verrebbe da dire che non possiamo immaginare l'esperienza di quella tribù.

*Geach*: Non potremmo allenarci a distinguere i colori mediante dei numeri?



*Wittgenstein*: Si potrebbe descrivere questo allenamento; ma il dottor Malcolm potrebbe dire che a un certo punto c'è un salto. Vedi la "trasformazione della quantità in qualità" del materialista dialettico.

Non posso nemmeno immaginare che cosa voglia dire avere l'orecchio assoluto – anche se potrei allenarmi ad *averlo*.

"Potete immaginarlo?" – "Potete *farlo*?"

Le persone mentalmente deboli spesso non sanno padroneggiare la tecnica della parola "Io". Edward chiamava *se stesso* "Edward" e sua madre "Io". Non poteva immaginare che cosa io intendo con "Io" – non era in grado di *usare* la parola "Io".

Possiamo quindi stimare il tempo: (A) Tramite la luce ecc. (Non voglio parlare di questo.) (B) Possiamo stimarlo e basta – senza avvalerci di alcun mezzo.

Come stimiamo (*guess*) il tempo?

X<sup>5</sup>: Ho preso il tè alle 4:30 precise; da allora sono passati 20 minuti. – Lo so automaticamente.

*Wittgenstein*: Come ha stimato i 20 minuti?

X: In base all'esperienza.

*Wittgenstein*: Potrebbe dire che le sue stime diventano più accurate con l'esperienza. Nella memoria non ci riferiamo a un'esperienza effettiva.

Non sto chiedendo la *causa* dell'accuratezza. Per esempio, ho fumato tre sigarette e ciò ha agito sul mio subconscio facendogli produrre il risultato corretto. Ma la *causa* non è un *metodo*.

Se qualcuno vuole una descrizione del metodo: "Focalizzate l'attenzione sul tempo" – che cosa diavolo vuol dire?

*Malcolm*: Si vuole dire che, se A fornisce una stima corretta e dettagliata del tempo e l'azzecca, mentre B non l'azzecca, ci deve essere qualche differenza tra ciò che succede in loro *a parte* la differenza tra giusto e sbagliato.

*Wittgenstein*: "Non potete spiegare rosso."

A. Di fatto non trovate una spiegazione.

B. "Il suono di una tromba." Si potrebbe essere arrivati a riconoscere il rosso in questo modo. Ma ciò non è una spiegazione perché non c'è un *sistema*. È il *giallo* un *flauto*?

Così un colpo in testa non è una spiegazione del rosso anche se, *de facto*, fa sì che qualcuno comprenda.

<sup>5</sup> Non ricordo chi fosse costui.



Descrivo uno schema fatto di quadrati numerati rossi, bianchi e blu e dico: “1 rosso 2 blu 3 bianco ecc.”. Supponete che qualcuno di voi abbia una buona memoria, costui sarà in grado di riprodurre lo schema e allora direte che ha capito. La mia spiegazione è stata un lungo rumore.

Immaginate un uomo che non ha imparato l'inglese, ma che disegna una determinata cosa quando produco un suono. Capisce o no? Tre casi. A ha imparato l'inglese e sa riprodurre la cosa. B non sa l'inglese ma la sa riprodurre. C disegna lo schema se dico Woowoo. (In ciascuno dei casi ci potrebbe essere una spiegazione causale, anche se ciò è irrilevante.)

Nel caso B si potrebbe dire: egli ha capito l'inglese *solo per un istante*? L'idea è che nei casi A e B sia capitato lo stesso, benché A e B non abbiano la stessa storia passata.

*Malcolm*: Perché B è meno straordinario di C?

*Wittgenstein*: Almeno B dispone di qualcosa di articolato su cui lavorare. Non so a che lingua appartenga Woowoo.

Comprendere non è un processo che accompagna l'udire. Comprendiamo un enunciato solo in un sistema. Se un colpo in testa fa sì che uno capisca, questa non è una spiegazione. La spiegazione (di una parola) è *la forma* dell'uso/degli usi che ha la parola.

*Malcolm*: Anche nel caso della tribù, siamo riluttanti a dire che “L'arancione è 3/4 rosso e 1/4 giallo” sia una spiegazione.

*Wittgenstein*: C'è chi ha detto che, se conosco la postura del mio corpo, la devo conoscere a partire da sensazioni. Non sento nulla nel mio gomito a parte la mia manica – non c'è un passaggio da questo alla conoscenza della posizione. Ma che dire delle terminazioni nervose nelle articolazioni? Questa è solo fisiologia. Se distruggete le terminazioni nervose, non ne so più nulla, ma ciò non si può inferire dalla descrizione di sensazioni cinestesiche. *La conosco*.

A molti sembra inevitabile ipostatizzare una sensazione. Come se voi diceste: “Devi *sentire la tensione* per valutarla”.

“Non possiamo avere le loro stesse sensazioni.” Qual è il criterio affinché si possa dire che due membri di una tribù hanno le stesse sensazioni?

Spesso mi sono detto: “Il rosso *si dà* in un modo particolare. Posso immaginare il blu o guardare il nero: il colore *giusto* dà una sensazione diversa”.

Che cos'è l'esperienza della lettura – è come se le parole si desero in modo diverso? C'è un'esperienza del “clic”?

“Il rosso è qualcosa di semplice. Solo ciò che è complesso può essere spiegato.” Posso spiegare, per esempio, l'Union Jack, ma non il rosso (in questo modo). Non è impossibile far comprendere a qualcuno il rosso senza un oggetto rosso. Per esempio colpendolo in testa. Ma questa non è una spiegazione. La spiegazione è come il profilo di una chiave: essa apre una serratura in quanto possiede una forma peculiare e la apre in un modo particolare.

Proprio come non tutto quello che fa venire da me un uomo è l'ordine “Vieni da me”. L'ordine è come il profilo di una chiave: ha una funzione particolare, se funziona. Diciamo che la chiocchia chiama i pulcini. Ma se uno scienziato scoprisse il meccanismo che fa sì che i pulcini accorrono, quell'espressione cesserebbe di sembrare appropriata. Ma anche se in un uomo si trovasse un tale meccanismo, ciò non trasformerebbe le parole in ordini.

Parlo del concetto di linguaggio.

“Il rosso è semplice.” Supponete che qualcuno dica che il rosso è complesso. All'inizio non capiremmo. Se dico che un libro è complesso, posso dire di che cosa è composto. Se dite che il rosso (libro) è complesso, presumo che vogliate dire che ci sono delle strisce nere. Se dite che questo colore è complesso, presumo che vogliate dire che esso contiene del rosso, del giallo e del bianco. Se dico che tutte le mie stanze hanno colori complessi, si deve intendere che nessuna di esse è bianca, nera o (puremente) rossa, gialla, blu. Similmente, se dico: tutta la mia casa è dipinta in colori semplici. Ma ciò equivale a dire: “Il bianco è un colore semplice”? Qual è la differenza tra “Il colore della mia stanza è un colore semplice – Quale? – Il bianco” e “Il bianco è un colore semplice”?

*Malcolm*: “La mia stanza è semplice” in contrapposizione a “La mia stanza è a strisce”. “Il bianco è semplice” – “l'arancione è complesso”.

*Jackson*: “Il bianco è semplice” è atemporale.

*Wittgenstein*: “Il bianco è semplice” sta a “Il colore della stanza è semplice” come “7 è un numero primo” sta a “Il numero dei fogli nella mia tasca è un numero primo”. Non ha senso chiedere come sarebbe il bianco se non fosse semplice. Il bianco è essenzialmente semplice – ciò si basa sul significato/uso di “bianco”.

Ludwig Wittgenstein

“Il bianco non può essere *prodotto* in questo modo” potrebbe essere ciò che si vuole dire con “Il bianco è un colore semplice”. E quest’ultimo enunciato non è più atemporale e sappiamo che cosa la sua negazione significhi.

Il rosso è [uno dei colori che chiamiamo] semplice. Perché lo chiamiamo semplice?

(“Semplice”) (“complesso” potrebbe essere come “freddo”) (“caldo” come viene applicato ai *colori*. O come comparare dei compositori sulla base delle loro antipatie personali – “minestro-ne”). Alcune volte non si può fornire *alcuna* ragione. Questo è l’aspetto importante.

Non è così per i colori. Possiamo analizzare i colori visivamente. E ciò non dipende dalla loro produzione a partire da vernici o con la ruota dei colori.

Concordiamo perlopiù con descrizioni come: un fiore bianco-rossiccio o giallo-rossiccio; per esempio, probabilmente potremmo *trovare* un tale fiore.

Supponete che dicessi “arancione violaceo” e intendessi dire “rosso” perché il rosso si trova tra il viola e l’arancione – non mi si capirebbe. Ma potrei aver imparato dalla ruota dei colori a dire “arancione violaceo” o “tra il viola e l’arancione” – sebbene ciò non distingua tra l’arancione, il viola e il rosso.

“Rosso verdastro” non vi dice nulla.

Alcuni dicono che il verde oliva sia un rosso-verdastro. È vero che una foglia morente passa in modo continuo dal verde al rosso, ma nessuno che vedesse un color verde oliva di transizione lo chiamerebbe rosso-verdastro, mentre un “giallo-biancastro” è indipendente dalla transizione bianco-giallo-ocra e così anche un “marrone-rossastro” – si potrebbe certamente chiamare il verde oliva “verde-rossastro”, *richiamandosi* sempre alla transizione.

È solo una differenza nel nostro addestramento? No. Un blu-rossastro *più rosso* – questo è naturale.

Supponete che qualcuno dica che i punti di separazione della ruota dei colori sono arbitrari. Come si deve chiamare *a questo punto* il “rosso puro”: “arancione-violaceo”?

Supponete che i quattro nomi semplici significassero “viola”, “arancione”, “blu-verde”, “giallo-verde”. Essi chiamano rosso un arancione violaceo. Si tratta proprio di una lingua diversa, in traducibile nelle nostre?

Le tinte non funzionerebbero come le nostre, ma questo è senz'altro possibile. Potremmo chiamare le tinte "di colore vero" se danno il colore intermedio. Essi potrebbero usare diverse tinte che per loro sarebbero "di colore vero", per esempio: arancione + viola = rosso.

Che cosa non possono fare nella loro lingua?

*Geach*: I colori semplici non sono tali per cui A sia più simile a B che a C.

*Wittgenstein*: Il giallo si trova tra il rosso e il verde e così il blu; ma lo sono in modi diversi, non come rosso-arancione-giallo. Sicuramente il giallo è più simile al rosso che al blu. Se dite che questo non è ciò che volevate dire, dovete giustificarlo formalmente.

Supponete che per un'altra tribù i punti cardinali del colore avessero lo stesso ruolo dei nostri.

Supponete di avere molti fogli colorati in modo diverso e di chiamare una particolare sfumatura di colore, un tipo di arancione, "bu". Se poi vi chiedessi di scegliere tra i diversi fogli, fareste costantemente errori riguardo a "bu", ma non riguardo al rosso puro. I punti cardinali della ruota dei colori sono più facili da ricordare. Ciò non dipende dall'addestramento.

Se la tribù in questione sapesse trovare il polo arancione e non sapesse trovare il rosso puro –

*Geach*: Sicuramente si potrebbe dire che hanno, rispetto a noi, una differente visione del colore.

*Wittgenstein*: Sì. – Così il dottor Malcolm ha detto che non potremmo comprendere l'esperienza di uomini che designassero i colori tramite i numeri.

L'uomo con l'orecchio assoluto ha un'esperienza diversa dalla mia. Due uomini con l'orecchio assoluto – hanno la stessa esperienza?

Torniamo alla tribù con gli strani nomi dei colori; potreste dire che ho solo descritto il loro comportamento – non gli eventi interni alle loro anime. Sorge quindi la domanda: Che cosa so di questi eventi interni? L'uomo cieco ai colori non può immaginare come deve essere non essere cieco ai colori? – L'uomo cieco ai colori è un uomo che non può apprendere certe cose.

Questa tribù non potrebbe quindi apprendere la nostra lingua né noi la loro. "Hanno una diversa visione dei colori." È sciocco dipingere. Lo è davvero? Io dipingo un quadro lasciando fuori il

rosso e il verde e un uomo cieco ai colori non vede alcuna differenza. Dico che è così che gli sembra – ma quadri *diversi* potrebbero sembrargli simili.

Un *cieco* è come una persona in una stanza buia?

Diremmo: “Forse egli *vede* lo stesso, ma si limita a *comportarsi* in modo diverso”? Ciò sembra avere senso – “Altamente improbabile?”. Tutti direbbero che le cose *sono* differenti. *Vede* in modo diverso ed è per questo che agisce in modo diverso. “Vede in modo diverso” e “Agisce in modo diverso” significano la stessa cosa? Come potremmo mai arrivare a scoprire che “le cose stanno così”?

Tra vedere e agire sembra esserci una *debole* connessione. In *certi casi* si può chiedere: “*Si limita* ad agire in modo diverso?”. Questo ha senso fino a un certo punto e può cadere nel nonsenso.

È come un’imprecisione in matematica. Noi diciamo che una somma deve avere un risultato; potrebbe esserci un’aritmetica in cui i risultati fossero *imprecisi*.

Descrivo la distanza di una macchia colorata come 3 piedi dall’asse X e 3 piedi dall’asse Y. Ma supponiamo che gli assi fossero sfocati.

La parola “probabile” indica *imprecisione nel nostro concetto*.

Che cosa ci spinge a dire che gli uomini hanno la stessa esperienza?

Dire che una tribù ha una differente visione dei colori significa chiarire il nostro *concetto* di visione dei colori e non dire qualcosa su di loro.

“Non possiamo immaginare la loro esperienza”?

Hanno un differente gioco linguistico?

Supponete che qualcuno dica che la loro esperienza consiste in ciò che noi chiameremmo udire. Supponete che un uomo sia cieco ai colori e che qualcuno dica che gli spiegherà il rosso e qualcun altro replichi: “Non puoi spiegarlo, devi dargli un’*esperienza*”. Che cosa gli viene dato?

X<sup>6</sup>: Egli ora sa distinguere i colori.

Y: Egli ora sa usare parole diverse.

Geach: Sa vedere un quadrato rosso su una superficie verde.

Wittgenstein: Sa fare ogni genere di cosa.

<sup>6</sup> Non ricordo chi fossero qui gli interlocutori.

Supponiamo di aprirlo e di spingergli dentro un rosso e un verde e che ora egli li sappia distinguere.

Gli abbiamo dato qualcosa – un paradigma.

Supponete che si stia parlando di colori e si stia usando un diagramma con i nomi dei colori. Se do a qualcuno il diagramma, egli può distinguere i colori. Ora è in grado di *fare* cose che prima non poteva *fare*. Ci sembra che gli sia stato *dato* qualcosa. “Ora ha esperienze che non ha mai avuto prima”; fa altre cose.

*Malcolm*: Potrebbe dire: è molto più *piacevole* ora, posso vedere cose nuove.

*Wittgenstein*: Chi gli ha detto che questo sia vedere?

Supponete che egli batta le mani per indicare “piacevole” (immaginiamo che sia un debole di mente o un selvaggio). Egli poi seleziona sulla base dei colori (per esempio) che ora vede e batte le mani. Possiamo collegare “vedere” e “piacevole” a questa espressione primitiva. Questo è il *criterio* di una nuova esperienza.

“Criterio” è sospetto; c’è una differenza tra “ora agisce in modo diverso” e “ora ha nuove esperienze”?

X: Una cosa è la prova dell’altra.

*Wittgenstein*: Sì e no. *Non* è una prova nel senso in cui l’esperienza mostra una correlazione. La lettura del barometro è un sintomo di cattivo tempo – non così nel caso di “ora agisce in modo diverso” e “ora ha nuove esperienze”. E *nemmeno* una cosa è l’altra.

*Malcolm*: C’è una correlazione tra la selezione e l’espressione di piacevolezza.

*Jackson*: Non esiste una prova che vale per l’uomo stesso? Egli mette in relazione ciò che vede con ciò che fa. Osserva ciò che può fare e ciò che vede.

*Wittgenstein*: Come sa di vedere cose diverse?

*Jackson*: Potrebbe imparare: “C’è un altro colore”.

*Wittgenstein*: Dovremmo credergli? Solo se *si comporta* di conseguenza. La vecchia questione – per essere interpretata, una regola ha bisogno di esempi.

*Malcolm*: Forse chiama quarta una nota musicale.

*Wittgenstein*: Un cieco chiede: Che cos’è il latte? – Bianco.

Che cos’è bianco? – Un cigno.

Che cos’è un cigno? – 

Ecco dunque com’è il latte.

*Jackson*: Il suggerimento di Malcolm è rilevante solo perché sappiamo che cosa sono il colore e il suono.

*Wittgenstein*: Supponete che un cieco dica di capire. Diciamo che sì, forse capisce, sebbene non gli serva – oppure che no, non può capire? Ciò che intendiamo con sapere si manifesta nelle azioni, non nel nostro dire: Io so. Supponete che un uomo cieco ai colori dica di non poter agire di conseguenza, ma che dica che sa.

*Jackson*: Questa specifica espressione mostra che c'è del senso.

*Wittgenstein*: Supponete che si sbagli. Tutto ciò che sapete è che egli dice di sapere.

*Jackson*: Posso immaginarmi mentre dico: conosco quattro colori ma non so agire di conseguenza.

*Wittgenstein*: Supponete che dica: “Perché fai quel rumore?”. Se siete perplessi riguardo a ciò, chiedetevi per quale motivo produciamo un rumore qualsiasi. Se dite: “Intendo dire qualcosa”, anche questo è un rumore.

Supponete di dire che si tratta di pensieri; non so quali siano i vostri pensieri; perché essi dovrebbero interessare di più della vostra digestione?

Supponete che alla mia testa sia attaccata una sfera con all'interno lampi e boati, i miei “pensieri profondi”; perché dovrebbero interessarci?

“Ciò sembra connesso con cose che mi interessano”?

Dico: “Ci sono quattro colori. Potete fidarvi di me”. – Ma che cosa *significa* fidarsi? A che cosa ci porta?

Significa suggerire un'immagine – avere un nuovo foglio di carta.

Il rumore sembra estemporaneo e pare aver senso solo a causa dell'immagine. Ora non sappiamo come andare avanti.

Anche se sappiamo che cosa significa descrivere il libro sul tavolo ecc., non sappiamo ancora descrivere gli eventi che accadono nella mente.

Supponete di dire: Ho due libri *nella mia mente* – ho bisogno di una nuova giustificazione. Ho bisogno di sapere che conclusioni trarre.

“Un buon esempio di ciò che è specifico/inspiegabile è il colore.” Ora supponete di dire: Pensare è specifico. Questo è un errore. Voi spiegate “rosso” tramite una definizione ostensiva. A questo punto potreste pensare che l'oggetto comune non sia



essenziale per la spiegazione. Non sarebbe sufficiente vedere del rosso e dire a me stesso “Questo è rosso”? Questo può non aiutare gli altri, ma aiuta me. Si tratta di una spiegazione privata? No, non è per nulla una spiegazione.

Un *oggetto* rosso non è necessario (potrei, per esempio, avere una macchia rossa proiettata sul muro da una lanterna magica). Ma un’*impressione* di rosso non andrebbe bene.

Se dite di aver appreso il rosso da un’impressione privata, come fate a sapere che ricordate correttamente tale impressione quando dite che il libro è rosso?

Supponete che qualcuno dica di sapere che cosa sia il rosso a partire da una definizione privata e poi chiami rosso un libro che è nero. Potrei scoprire che, da un punto di vista fisiologico, la seconda volta ha visto del rosso – che ha percepito un’immagine residua o che “i fili si sono mescolati”. Questo andrebbe bene se in seguito usasse la parola “rosso” correttamente.

Supponete di mostrare a qualcuno un foglio bianco – “Questo è rosso” – e che in seguito egli usi “rosso” correttamente. Questa però non sarebbe una spiegazione.

Non tutto ciò che produce comprensione è una spiegazione. Un’iniezione o un’operazione chirurgica che hanno prodotto un uso corretto non sono una spiegazione – come la dinamite non è la chiave d’apertura di una serratura. Dicendo “Questo è *circolare*” potrei insegnare a qualcuno l’uso della parola “rosso”. Ciò che è assente è un *sistema*.

Questo dimostra che un uomo non può dare a se stesso una spiegazione privata. È vero che egli ora usa la parola correttamente, ma ciò che ha fatto potrebbe essere una cosa qualunque o nulla.

Supponete che non sappia l’italiano e che, nel momento in cui mi insegnano la parola “rosso”, dica: “Immaginavo che questo fosse il suo significato”. È questa una spiegazione?

*Kreisel*: Supponga di dire: “Ho pensato che ‘rosso’ significhi *rot* in tedesco”.

*Wittgenstein*: Come potrebbe ciò fare qualche differenza? Perché dovrebbe essere meglio immaginare un suono piuttosto che il colore stesso?

*Kreisel*: Perché *rot* in tedesco è parte di un sistema.

*Wittgenstein*: Supponete che voglia prendere un treno per Londra e immagini l’orario. Voi potreste dire: “L’ho consultato nella



mente”. Oppure: Do le spalle all’orologio e leggo l’ora su una rappresentazione dell’orologio.

Quando moltiplicate a mente non serve dire: “Che strano – l’insegnante non ha mai controllato ciò che facevate”. Ma in realtà lo ha *fatto* – chiedendovi risultati, chiedendovi dove siete arrivati.

Un orologio/orario/*spiegazione* immaginati non sono realmente un orologio/orario/spiegazione.

*Malcolm*: Supponete che qualcuno ipotizzi che, quando viene data un’autentica spiegazione, “rosso” sarà spiegato come *rot*. Da dove nasce la *tentazione* di chiamare questa una spiegazione autentica?

*Wittgenstein*: Lei “spiega” a se stesso che cosa sono il desiderio o l’intenzione tramite una spiegazione privata che *non può* essere resa pubblica.

Quando dice: rosso significa dunque *quello* – come ho immaginato cinque minuti fa; la sua memoria non potrebbe sbagliarsi? Oppure il ricordare è una spiegazione del criterio dell’essersene dati uno?

*Kreisel*: Supponete che qualcuno *abbia scritto* fianco a fianco le parole italiane e tedesche – “rosso” e “*rot*” – ciò non mostrerebbe che ricordava correttamente?

*Wittgenstein*: Parliamo di definizione ostensiva quando indico un oggetto e dico “rosso” e in seguito qualcuno a cui sia chiesto: “Di che colore è quell’oggetto?” risponda “rosso”. È chiaro che *immaginare* questo sia una spiegazione?

Potreste dire che questa è solo una questione di parole – che è quello che scegliamo di chiamare una spiegazione. Ma potremmo togliere di mezzo tutto ciò dicendo: Se vi do una spiegazione mediante una definizione ostensiva, voi potete mostrare la spiegazione dicendo: “Questa [indicando un oggetto rosso] è una spiegazione”. Questo non lo potete fare con una spiegazione immaginata. Ciò mostra che dire che spiego il pensiero privatamente non funziona.

C’è la tentazione di dire: “L’esperienza del colore, l’esperienza del suono, lo sperare, il temere, il pensare, sono specifici” – come se poteste dare una definizione concentrandovi su voi stessi –, ma non si può. Lo specifico è qualcosa che deve essere *mostrato* pubblicamente. Ciò che *può* essere mostrato pubblicamente ed è specifico sono certi fenomeni della vita.

Ieri il dottor Malcolm discuteva della differenza tra causa e ragione. Io ho detto: tramite l'esperienza si trova la causa di un evento (di una puntura, per esempio), ma non il motivo. "Gli ho dato un calcio perché ha fatto X" non significa "Normalmente, se egli fa X, la mia gamba si solleva". Perché ho detto che è *notevole* che un uomo sappia perché ha fatto così-e-così?

Come comincia un essere umano a fornire motivi? Un bambino dice "Mela". Metto una mela in una scatola; lui cerca di sollevare il coperchio. Io dico "Che cosa vuoi?" e lui risponde "Mela". In questo uso delle parole dovremmo riconoscere una reazione umana specifica. Le parole "Voglio" e "Non voglio" sono collegate a quest'uso di "mela".

Supponete che un bambino dica "Lancio" e lanci, questa è un'altra reazione che accade.

Questi sono giochi linguistici specifici.

Come si insegna a un essere umano a dare il nome a un colore/a una forma? Supponete di dire "rosso"; un bambino sarà in grado di fare cose di ogni tipo, per esempio portare una cosa che possiede la qualità *rilevante* – non una cosa con la medesima forma del campione di rosso che gli avete mostrato.

Lo stesso per quanto riguarda il motivo; un giorno un bambino comincia a dire delle parole, dopo le quali voi dite: "Ecco perché lo ha fatto".

Supponete che io dica: Se chiedete che cosa sia la lunghezza, io vi domando come si misura la lunghezza. Qualcuno direbbe che questo è assurdo – come rispondere alla domanda "Dov'è Londra?" dicendo "Intendi andarci in autobus o in treno?" – non possiamo spiegare "trovare la lunghezza" spiegando "lunghezza" e "trovare".

Si potrebbero spiegare la lunghezza, l'ampiezza e lo spessore tramite definizione ostensiva. Ma è una spiegazione pure il dire: "Trovare la lunghezza è fare così e così".

Supponete che dica a un marziano: "Sulla Terra misuriamo il tempo". – "Che cosa, anche il tempo?" La sua domanda mostra che non ha capito. Non si può spiegare la misurazione del tempo dicendo: "Il tempo è quel che passa; e voi sapete che cosa significa misurare".

"Ma come si può parlare di misurare una lunghezza in maniera più *precisa* se prima non si conosce che cosa sia la lunghezza?" L'e-

Ludwig Wittgenstein

spressione “misurare la lunghezza più precisamente” può essere incomprensibile anche se si comprende “misurare la lunghezza”. Si potrebbe non avere il concetto di “più precisamente”.

*Geach*: La precisione non potrebbe essere definita in modo generale come la rimozione di una discrepanza, senza spiegare la tecnica?

*Wittgenstein*: Supponete che una tribù impari a contare come se si trattasse di una specie di poesia e poi usi il contare i passi come un modo di misurare i campi. Ottenere la stessa cifra ogni volta potrebbe non importare loro nulla e, di conseguenza, l'accordo non avrebbe per loro alcun significato. Potrebbero attribuire le differenze al Fato e non essere interessati ai vostri paletti – e ritenere che sia da stupidi usarli. Supponete di dire: Costoro *comparano lunghezze*. Camminare lungo due campi vuol dire comparare le loro lunghezze?

*X*<sup>7</sup>: Lo vuol dire se si decide di percorrere i campi e comparare le rispettive lunghezze.

*Wittgenstein*: Questo va molto bene per lei e per me. Che cos'è per un uomo di Neanderthal proporsi di comparare tramite i passi? O per un bambino il cominciare a farlo?

*X*: Devono sapere quello che stanno facendo.

*Wittgenstein*: Lei si reca presso una tribù selvaggia e vede degli uomini che camminano nei campi. Che cosa le fa dire che tale azione è una comparazione?

*Y*: Lo si scopre nel caso in cui qualcuno stia contando.

*Wittgenstein*: Ma non conosciamo la sua lingua.

*Miss Martini*: Ce ne accorgiamo se il suo passo rimane costante.

*Wittgenstein*: Potrebbe essere una danza.

*Hijab*: Studiamo le loro vite.

*Wittgenstein*: Sì, c'è bisogno di un contesto che contenga molte delle altre cose che essi fanno. Li vedo camminare in un certo modo – li sento pronunciare numerali – vedo un “pagamento” in pietre – l'uomo tratta le pietre come una sua proprietà. Dico: “Misurazione e acquisto”. Ma posso dirlo solo se so molto del contesto.

Prendete fenomeni come il comparare colori, misurare il tempo, comparare lunghezze, giocare dei giochi. Si tratta di fenomeni specifici. “Vi mostrerò una cosa che noi umani facciamo.”

<sup>7</sup> Ho dimenticato chi fossero X e Y.

Se attiro l'attenzione su qualcosa di specifico, per esempio sulla reazione verbale di fornire un motivo, spesso molti tirano in ballo casi più complicati in cui ciò non è sufficiente. Prendete il bambino che dice "Mela" a cui noi colleghiamo "Voglio", "Per favore dammi". È sciocco chiedere se il bambino sa ciò che vuole: questo è quello che *chiamiamo* espressione di un desiderio. – Spiego "desiderio" tramite "manifestazione di desiderio" e spiego "lunghezza" tramite "comparazione della lunghezza". (In entrambi i casi questa è solo una parte della spiegazione.)

In questo gioco linguistico primitivo non è questione di "espressione inadeguata". Sulla base di un foglio di carta che cade non si può fornire una teoria della caduta dei corpi.

Freud spiega i sogni come appagamento di desiderio, a partire da esempi primitivi. Noi possiamo giustamente obiettare "Sì, però", perché questa è una *teoria*.

Ma se descrivo il gioco linguistico primitivo relativo all'espressione del desiderio, do un centro di variazione. Se in un muro ci fosse una mescolanza di colori, potrei indicare le parti *pure* del campo. Così posso indicare *un semplice uso*; non uso questo come un paradigma. Il fatto che portiate altri casi è un contributo, non una contraddizione; così come, se dite "rosa", non avete contraddetto il fatto che ho indicato rosso e bianco nelle parti pure. Così se dico "Lancia" ed egli lo fa<sup>8</sup> (mi lancia un libro), non c'è dubbio sulla mia intenzione. Questo è il centro di variazione per l'espressione dell'intenzione.

I giochi linguistici primitivi sono specifici e non possono essere insegnati tramite spiegazione perché ognuno di essi corrisponde a un uso particolare del linguaggio, per esempio "mela" per un desiderio, "lancio" quando state per lanciare. Se un bambino è privo di tale reazione, non gliela potete di certo dare tramite una *spiegazione*.

Descrizione e resoconto. Se un bambino dice "mela", potete chiamare ciò, se vi pare, una descrizione di uno stato della mente; così come potete chiamare la parola "aiuto!" una descrizione. Come potrebbe essere chiamata una descrizione del suo stato mentale la parola "lancio" prima che il bambino lanci qualcosa.

<sup>8</sup> Il testo assume un significato solo se invece di "do" (lo faccio) si legge "does" (lo fa) [N.d.T.].

Parole come “accade”, “succede”, “stato di cose” ecc. sembrano essere meramente logiche – parole che non necessitano di esempi. I logici usano tali espressioni costantemente, per esempio “accade” (*is the case*) nel *Tractatus*, “fatto”, “evento”. Si pensa che gli esempi che diamo a un bambino siano *accenni* che il bambino può cogliere se è abbastanza intelligente. “Accadere” prende il posto di certi verbi, per esempio “pensa”, “desidera”. Così “stato” sta per cose come “sa giocare a scacchi”. – “Tutti” e “ognuno” – “tutti gli uomini”, “tutti i numeri”.

I dispositivi linguistici sono come le manopole di una macchina. Sono fatte tutte per adattarsi alla mano, ma ciò che fanno e ciò che voi dovete fare con esse cambia. Una deve essere tirata con forza, una deve essere regolata di continuo, una può assumere solo due posizioni.

La logica tradizionale si preoccupa solo delle manopole, non di ciò che esse fanno. La copula, per esempio, non conta. In tedesco diciamo *es blaut*, “è blu”; ci potrebbe essere una lingua in cui tutte le parole per indicare i colori fossero verbi.

“Descrizione” e “resoconto” si trovano al livello di questi termini molto generali. Se li volete spiegare dovete fornire esempi completi di descrizione. Non potete dare “Dammi una mela” come esempio di descrizione di uno stato mentale.

*Jones*: Dovreste descrivere qualcosa che si può vedere – un’immagine o un libro.

*Malcolm*: Dovreste descrivere un intero scaffale di libri perché c’è da dire di più.

*Wittgenstein*: Questa è la forma più primitiva di descrizione. Che cos’è la descrizione di uno stato della mente?

*Geach*: “Fare una moltiplicazione, volere il proprio tè e un mal di denti intermittente”?

*Wittgenstein*: Sì, oppure la descrizione di fasi *successive* – ora mal di denti, quindi un’interruzione, poi di nuovo mal di denti e del prurito in testa. Una descrizione dovrebbe essere *complessa* così che si possano controllare i dettagli. Come controllare su un elenco se tutti gli ospiti sono seduti al proprio posto.

Una descrizione, pensiamo, è come un’immagine verbale o un diagramma.

Un diagramma della pressione sanguigna – perché non lo troviamo strano? Solo perché usiamo costantemente tali diagrammi e sappiamo che cosa *farne*.

L'*immagine* è essa stessa una famiglia di idee. L'immagine di un uomo gli assomiglia; una proiezione di Mercatore dell'Europa non è come l'Europa ma noi sappiamo che cosa fare con essa.

Una curva non è come la pressione del sangue e il suo uso non è illustrato semplicemente scrivendo "pressione" sull'asse delle ordinate e "secondi" sull'asse orizzontale.

Supponete che ora descriva come un essere umano impara a contare. Riferirò ciò che dice l'insegnante e ciò che dice il bambino e, allo stesso modo, tutte le azioni rilevanti – in certi momenti l'insegnante incoraggia il bambino ad andare avanti – con il tono della voce e la gestualità e le lodi e i rimproveri – e con le parole "vai avanti".

A un certo stadio l'insegnante dice: "il bambino sa contare". Se, mentre descrivo, *io* dico "il bambino sa contare", *ciò* è parte della descrizione o no? Il bambino *ha contato* fino a un certo numero molto alto. Ma *io* dico che il bambino può contare *indefinitamente*. Vado oltre l'evidenza? Sto introducendo nozioni confuse?

*Shab*: L'obiezione per cui lei sarebbe andato oltre il consentito è valida perché forse il bambino si bloccherà; allora lei esiterà a dire che il bambino sa contare, anche se resta valida la descrizione di quello che il bambino ha fatto in precedenza.

*Wittgenstein*: Potrei *sbagliarmi* nel dire che il bambino ha imparato, ma questo *non* rende insensato ciò che ho detto, cosicché dire che sa contare può essere una descrizione corretta.

*X*<sup>9</sup>: Se il bambino ha contato 100, rimane comunque un problema se *sappia contare* o meno fino a 100.

*Wittgenstein*: Questo è del tutto vero. Ma è una descrizione dire ciò che un bambino *sa fare*?

*Kreisel*: Ci si potrebbe chiedere *a che scopo* lei voglia la descrizione.

*Wittgenstein*: Sì; questo è il buono del pragmatismo. A che cosa serve la descrizione?

*Y*: Beh, per esempio, se il ragazzo vuole un lavoro in una fattoria, lei può dire che *sa* contare le pecore.

*Wittgenstein*: Sì. Discutiamo la parola "sapere" (*can*). Noi diciamo che l'abilità è uno stato. Uno sente i muscoli di un uomo

<sup>9</sup> Non ricordo chi fosse costui.

e dice che può sollevare un peso – ma lo stato dei muscoli non è l'abilità; e così potremmo scoprire uno stato nel cervello di un uomo quando sa contare, ma naturalmente non lo facciamo.

“Egli sa contare” è una predizione? No, perché se un mattone gli cade in testa, diciamo “*sapeva* contare”. Ma è come una predizione.

Supponete che degli esseri umani vengano addestrati a contare (per esempio, le pecore). L'insegnante dice: “Il ragazzo sa contare” e lo si porta a contare pecore. Questo ci fornisce l'uso di “sapere”.

Supponete che un mattone gli cada in testa e che i genitori dicano “*sapeva* contare”. Se nessun mattone gli è caduto in testa, i genitori dicono: “Maestro, non sa contare” e l'insegnante replica: “Deve essere successo qualcosa, *sapeva* contare”.

Ci si potrebbe chiedere perché debbano usare un verbo così vago.

Supponete che io abbia pensato a un certo stato del cervello e abbia detto “Questo uomo *sa*” quando il suo cervello si trova in un *certo* stato. La vaghezza di “sapere” dipenderebbe dunque dal fatto che lo stato del cervello è una questione di congettura. – Queste sono tutte sciocchezze. La vaghezza si trova alla radice; questa spiegazione è fasulla.

Con che cosa dovremmo rimpiazzare “sapere”? “Maestro, mi racconti tutto ciò che il bambino ha fatto.” Perché questo non va bene? In realtà, l'insegnante non sa che cosa ha fatto il bambino. Ma, se anche avesse preso nota di tutto, non potrebbe da questo inferire il “sapere”. “Sapere” non è l'abbreviazione di una proposizione disgiuntiva relativa al passato.

Se dico che X sembrava annoiato, ciò non ci dice come si curvava la sua bocca, e così via; ma ciò vuol dire qualcosa e ha delle conseguenze; per esempio, non dovrebbe tornare più. – Lo stesso con “sembrava (*sounded*) contento” – nessuno si aspetterebbe che io imitassi il suo tono di voce. Non dico: ha assunto un certo tono e questo è un segno di piacere.

“Sa contare” è un uso diverso rispetto al descrivere ciò che ha fatto – ma se “sa contare” sia una descrizione è una domanda del tutto vaga.

Supponete che un bambino impari non solo a contare, ma anche a scrivere serie di numeri. Potremmo dire:

L'insegnante scrive 1, 2, 3, 4, 5.



Il bambino scrive 1, 4, 9, 16, 25<sup>10</sup> oppure, tramite una regola: l'insegnante scrive numeri interi e il bambino i quadrati.

Un bambino può imparare una tecnica: “va’ avanti” gli fa fare un altro passo.

Una tribù diversa potrebbe essere confusa dal fatto che il medesimo rumore fa sì che il bambino faccia cose diverse e che ottenga sempre pacche affettuose sulla spalla.

Supponete che dei bambini abbiano imparato a memoria i primi 100 decimali di  $\pi$  e che continuino – dopo 3, “va’ avanti”; essi scrivono 1 – l'insegnante deve insegnare loro *ogni* passo.

Ma nell'esempio dei quadrati il bambino può andare avanti senza aver appreso ogni passo. Può fare quello che non gli è mai stato insegnato.

*Geach*: (menziona i dubbi di qualcuno in merito alla costruzione di enunciati da parte dei bambini).

*Wittgenstein*: Sì, questa è la cosa bella del linguaggio – che possiamo fare ciò che non abbiamo imparato.

Per noi la descrizione *tramite una regola* è una descrizione perfettamente buona.

In  $13 \times 13$  io ottengo ciò che dicono i libri di aritmetica. Non è strano che venga fuori lo stesso risultato?

Supponete che in una stanza ci siano 21 file di 51 persone ciascuna. Voi moltiplicate e ottenete il totale. – Qui un eventuale disaccordo è facilmente risolvibile. – Ma se si facessero continuamente errori, come faremmo a conoscere qual è davvero il numero esatto delle persone? Dovremmo dire che moltiplicare è inaffidabile e contare è affidabile?

Se dico “contiene 3144 persone”, questa è una descrizione. Potrei avere delle regole per farle sedere nel mio teatro. Così potrei fare una mappa e poi scattare una fotografia. Ma perché costoro devono essere d'accordo? Il fatto è che sono d'accordo. Questo è un fatto molto importante. Quando chiamo il contare una descrizione uso “descrizione” in un senso del tutto nuovo.

La parola “esperienza”. Si dice: Parlare a se stessi è un'esperienza specifica.

<sup>10</sup> Il testo inglese riporta la seguente serie: 1, 4, 9, 1, 6, 2, 5. Il contesto suggerisce che la serie che Wittgenstein aveva in mente fosse: 1, 4, 9, 16, 25 [N.d.T.].



Stiamo parlando di esperienza diretta: ciò che accade nella mia mente e che solo io posso conoscere, mentre gli altri possono solo congetturarlo.

Consideriamo il calcolo mentale. Noi tendiamo a dire: so che quando moltiplico mentalmente qualcosa succede in me. Ma che cosa succede? Non lo si può dire – a meno che non si dica propriamente “moltiplicare a mente”.

Questo significa che moltiplicare a mente è specifico e inspiegabile?

Moltiplicare significava in un primo momento, per esempio, un'operazione su un foglio di carta. Ora parliamo di moltiplicare a mente – si tratta di una descrizione indiretta? Siamo tentati di dire di sì. È come dire: “Ho il signor Smith appeso al muro” – non è lui, ma il suo ritratto. Lo stesso vale per “Ha moltiplicato a mente” – non ha scritto un calcolo nella sua testa – ha fatto qualcos'altro.

Così non funziona. “Che cosa è successo in lui quando ha moltiplicato a mente?” non ha risposta (a meno che non si tratti di affermazioni relative alla sua pressione sanguigna, alla pulsazione ecc.).

Considera: siamo tentati di dire che è qualcosa di specifico. Ma “rosso” può essere spiegato tramite definizione ostensiva; e qui non è questione di definizione ostensiva. Colui che calcola non ne sa più di noi – cioè sa che ha moltiplicato mentalmente; non ha una conoscenza privata di qualcosa di specifico.

Immaginate degli uomini che parlino di calcolo ad alta voce – e di calcolo sulla carta. Supponete che abbiano trovato qualcuno che muove la laringe come se stesse calcolando ad alta voce; potrebbero dire che ha calcolato con la laringe. Ma potrebbero pensare che parlare di calcolare a mente sia qualcosa di folle.

A tutti *noi* è stata insegnata l'espressione “calcolare a mente”.

Supponete che fossimo delle persone che fanno calcoli sulla carta o ad alta voce e che non trovassimo l'espressione “calcolare a mente” più utile di “vedere mentalmente un logaritmo”. Supponete ora che a uno di noi sia chiesto di effettuare un calcolo, che si sieda e che dopo un certo tempo ottenga il risultato – oppure che ciò sia fatto da più persone. Supponete che io chieda che cosa hanno fatto ed essi rispondano – balbettando – “Beh, ho fatto una specie di moltiplicazione – solo non ad alta voce, non sulla carta – a mente”.

Bisogna che questa sia un'espressione spontanea – come l'espressione del “sentire una presenza”. Si tratta di uno sviluppo a partire dagli usi normali di “sentire” e “presenza”. I poeti producono espressioni spontanee – qualcuno usa l'espressione e poi mille altri la usano. Forse un poeta ha inventato questo uso di “a mente”.

Supponete che il signor Hunt fosse il primo uomo a calcolare a mente (per così dire) e a usare l'espressione “a mente” per esprimere la sua azione. Ci si potrebbe fare un'immagine di ciò che fa ipotizzando che scriva su un foglietto di carta nascosto, così che, quando lo interrompiamo, potrebbe dirci a che punto è arrivato. Questa è una descrizione appropriata. Su un muro ci potrebbero essere parti di linee che possiamo descrivere come il disegno di un tempio greco o di un fiore *con omesse alcune parti*; ciò non presuppone alcun progetto o alcuna connessione con l'originale. La nostra descrizione del calcolo avrebbe questo genere di appropriatezza.

Ma il signor Hunt ci dice, spontaneamente, che ha fatto l'intero calcolo; e supponete che egli possa indicare, orologio alla mano, il momento preciso in cui ha detto ogni numerale. – Questo potrebbe essere controllato mediante veloci domande e risposte. “Che numerale hai in testa in questo momento?”

L'espressione che egli usa ha due parti: (A) L'intera fraseologia finora dedicata al calcolo sulla carta, ad alta voce ecc. (B) Un'espressione come “altrove”, “a mente”, “nella mia anima” ecc. Ora, che cosa è essenziale per questo? (A) Se interrotto, deve citare parte di un calcolo *reale*. (B) Deve fare un'affermazione a memoria usando tutta la fraseologia del calcolo e allo stesso tempo mostrare che ciò che ha fatto non è quello che fino a ora è stato chiamato calcolare.

Supponete che quest'uomo sia affidabile dal punto di vista della memoria e della veridicità; posso considerare ciò che ha detto un'informazione accettabile?

*Kreisel*: No. Non mi ha ancora detto nulla che già non sapessi. “Nella mia anima” non dice nulla.

*Wittgenstein*: Da una tale espressione lei potrebbe *tirare* alcune conclusioni. Supponga che il signor Hunt dica: “Avrei potuto dirti *in qualunque momento* dove mi trovo”. Questo ha un uso utile perché in *futuro* posso chiedergli *senza preavviso* dove si trovi.

Ludwig Wittgenstein

Questo uso del tempo verbale passato è un uso nuovo, come l'uso del tempo verbale passato per i sogni. La definizione di memoria dipende da come la memoria viene controllata.

Il signor Hunt introduce un nuovo gioco linguistico, con un nuovo tempo verbale passato e un nuovo senso di memoria.

Potremmo avere una diversa immagine – non l'immagine del “farlo da qualche altra parte”.

Posso, per esempio, usare il signor Hunt come una macchina aritmetica per ottenere i risultati e i passaggi di un calcolo senza che egli parli. Inoltre egli mi dà un resoconto retrospettivo di ciò che ha fatto (che potrebbe collegarsi a dei risultati fisiologici).

L'uso che il signor Hunt fa di “nella sua anima” è in questo senso importante; chiunque sia come lui si sente portato a rispondere allo stesso modo. Se si fa quello che lui fa e si fanno anche affermazioni mnemoniche, vuol dire che c'è sufficiente accordo. “Ho calcolato – *a mente*” – “*e non ho calcolato*” ecc. *Questa* parte non è una questione di affidabilità, è solo una questione di tendenza a dire cose diverse.

*Hijab*: Supponiamo di iniziare dalla fine. Immagini una tribù dove tutti calcolano a mente (come si dice da noi) e l'innovatore sia colui che calcola sulla carta.

*Wittgenstein*: Si potrebbe forse farlo, ma non è così semplice come sembra.

*Geach*: Svolgerà qualche ruolo il riferimento temporale di “Ho calcolato a mente”?

*Wittgenstein*: Ha pensato che, in ciò che ho detto sui sogni, io abbia sostituito il presente narrativo al passato del sogno?

*Geach*: No, pensavo al fatto che “ha intenzione di –” riguarda ciò che fa *dopo* – non ciò che sta facendo.

*Wittgenstein*: No, il riferimento al passato è essenziale.

Immaginate ora che un uomo a cui sia stato chiesto di calcolare dica che ha fatto a mente questo: A B A B C E C D. – Io dico: “Sei pazzo?” e allora egli traduce queste lettere nella moltiplicazione corretta. Si potrebbe dire: non ha fatto *la stessa cosa* da un'altra parte, ha fatto qualcos'altro e poi l'ha interpretato come un sogno. (Quando raccontiamo un sogno diciamo: “Io sapevo –”; “Sapevo che veniva dalla Russia”.) Ebbene, potremmo non pensare che nella sua mente sia successa la stessa cosa che capita normalmente quando si calcola *per iscritto*.

Finora ho presupposto una regola di traduzione – ma non ce n'è bisogno; ed è necessaria la risposta mnemonica? Si deve esser sicuri che ogni passaggio sia stato fatto?

Ricordate di esservi mossi in modo continuo e non a salti – tramite smaterializzazione e rimaterializzazione? Potrei essermi addormentato senza rendermene conto, così come voi. In una simile vita discontinua il *sentire* sarebbe diverso. – Ma è chiaro che ciò non sia accaduto nel corso del calcolo?

“Ma come potresti calcolare se non avessi eseguito tutti i passaggi?” Ma questa è una *teoria* ed è anche possibile la teoria opposta secondo cui non avete eseguito tutti i passaggi.

Immaginate un uomo che, quando gli chiedo “Dove sei ora?”, risponda “Lasciami stare” o “Non saprei dirlo”. I calcolatori prodigio sono così e sicuramente *calcolano* come noi. Qui la risposta mnemonica non è essenziale.

*Geach*: L'unico calcolatore prodigio di cui abbia mai letto non era in grado di fare i diversi passaggi sulla carta, mentre un individuo normale *saprebbe* calcolare sulla carta, anche se non l'ha fatto “a mente”.

*Wittgenstein*: Sì, e probabilmente non si chiamerebbe questo modo di ottenere un risultato con lo stesso nome usato per i calcoli di un uomo comune. Ma cfr. la mia storia dell'uomo che legge i risultati a partire da qualcos'altro. Sono obbligato a chiamarlo calcolare?

*Geach*: Se costui non può calcolare “a mente” a meno di non aver appreso a calcolare sulla carta, questo va nel senso di ciò che lei ha detto.

*Wittgenstein*: Va in quel senso, sì; ma si limita a *suggerirlo*. Non è questione di fidarsi della sua memoria.

Supponete che il signor Hunt produca strani segni e che qualcun altro vi legga una moltiplicazione e dica: “*Qui c'è un errore*”. Diciamo “Dopo tutto il signor Hunt ha fatto una moltiplicazione”?

Potreste dire che è una questione di saper indicare (ora) il risultato e questo o quel passo falso; la “memoria” potrebbe essere cancellata come il ragazzo che dice: “Sono andato a casa di mia nonna” e io gli dico: “Te lo sei sognato”.

*Egli tende a dire*: Ho calcolato.

Posso insegnare a un ragazzo a calcolare a mente. Ma sebbene si possa dire che, quando egli si siede e pensa, questa è un'attività, non è un'attività che ha imparato guardandomi mentre la facevo.

Se descrivo la cosa, *devo* dire che calcola? (A) Può fornire il risultato e, quando viene interrotto, può anche dire a che punto si trova. Così *sembra come se* stia calcolando da qualche parte.

Cfr. la mia analogia dell'altro giorno sul disegno di un tempio greco. Dissi che *il modo migliore* per descrivere le linee frammentarie era quello di chiamarle parti di un disegno di un tempio greco. (Perché? (a) Potrebbe essere che questa descrizione fosse una spiegazione – che, per esempio, il disegno fosse realmente in relazione con il tempio. (b) Anche in altri casi.)

(B) *Ha detto* spontaneamente di aver fatto un calcolo.

Devo ora dire, alla luce di (B), che ha fatto un calcolo? In ogni caso usa “calcolare” in un nuovo modo.

“È affidabile e ha una buona memoria; quindi sa che ha calcolato.”

Ma qui i criteri mnemonici ci abbandonano. “Io ricordo” era collegato a descrizioni di *eventi passati* così come lo era il tempo verbale passato. (Si può insegnare solo in connessione con una memoria veridica; proprio come voi non potreste insegnare i nomi dei colori a un bambino che non ha mai visto i colori se non in forma allucinatoria.)

Se dice di aver fatto un calcolo, almeno per una volta la sua memoria si è certamente sbagliata; perché (nell'unico senso che finora abbiamo) non ha veramente calcolato.

Quando un bambino apprende i nomi dei colori, la prima cosa che impara è “Questo è rosso”, non “Questo mi sembra rosso”. Non potrebbe apprendere la seconda cosa per prima. Il gioco linguistico che usa “Vedo rosso” o “Questo sembra rosso” dipende dal fatto che sappiamo come dire “Questo è rosso”.

Se un bambino chiama una cosa rossa “nera” (escludendo la cecità ai colori), possiamo dire (a) “Sta parlando a vanvera, si è dimenticato il nome del colore” o (b) “Gli sembra così (perché sta guardando attraverso occhiali colorati)”. In questo caso lo prendiamo sul serio e usiamo – e poi gli insegniamo – un nuovo gioco.

Supponete che un filosofo abbia allevato suo figlio in modo che questi dica “Sembra rosso”, “Sembra dolce” ecc. Ha veramente insegnato al bambino qualcosa?

*Malcolm*: Il bambino non avrebbe appreso il nostro uso perché non disporrebbe del contrasto tra “è” e “sembra”. Il fatto che un uomo sia in grado di dire in ogni momento il punto in cui si trova rende quasi irresistibile il dire che ha calcolato.

*Wittgenstein*: La rende una descrizione semplice e utile. Ma si potrebbe dire: Quando è stato interrotto, questo è ciò che ha detto (un passaggio del calcolo).

Pochissime osservazioni vengono fatte guardando superfici colorate. Ma immaginate un mondo in cui cerchi neri si muovano su un muro secondo leggi meccaniche (noi ci interesseremmo o al meccanismo che proietta i colori o al processo chimico sul muro. Ma le leggi di collisione delle macchie colorate potrebbero essere basilari. È molto importante che nel nostro mondo non ci siano tali leggi). Ora supponete che ci sia, per così dire, l'ombra di una scatola con del fumo che ne esce. *Dobbiamo* chiamarla l'immagine di una scatola con del fumo che ne esce? Niente affatto.

*Geach*: Quando qualcuno effettua tutti i passaggi dei suoi calcoli mentali ad alta voce, mostra solo che può calcolare ad alta voce – non c'è bisogno che ogni passaggio sia stato nella sua mente.

*Wittgenstein*: No, non mostra *solo* quello.

Che cosa c'è d'interessante nel dire: "Ho fatto ogni passaggio nella mia mente"?

Lytton Strachey descrive i pensieri della regina Vittoria in punto di morte. Ma qual è l'utilità di ciò? Detta così, non ha nessuna utilità.

Posso ipotizzare che cosa pensi un uomo e a volte posso domandarglielo.

A un certo punto impariamo a rispondere alla domanda: "Che cosa hai pensato?". Da ciò si trae ogni tipo di conseguenza importante. Voglio che consideriate il dire ciò che avete pensato come un uso del tutto nuovo del linguaggio – diverso dal dire ciò che avete *mangiato*. Lo impariamo in casi in cui è importante – non in casi come quello della regina Vittoria – quelli sono un divertimento basato sui casi normali.

*La finzione narrativa* è una cosa che deve sorprendervi. Perché ci interessa?

*Malcolm*: Se capiscono che non è vera, i bambini a un certo punto perdono interesse.

*Wittgenstein*: Immaginate di domandare come fosse la madre di re Lear. Che cosa dobbiamo rispondere? "Non aveva alcuna madre" o "Non lo sappiamo"?

Se uno di noi traccia alcuni quadrati su un foglio di carta e ci mette sopra una moneta da due penny e una da sei e dice che que-

Ludwig Wittgenstein

sto è il modo in cui si dà scacco matto con due torri – ciò è importante in ragione dell'intero gioco degli scacchi. Così la storia della regina Vittoria è una mossa in un grande gioco – o una biglietteria in una grande ferrovia.

*Geach*: E se un uomo migliorasse i propri calcoli quando li fa ad alta voce, come noi miglioriamo i nostri sogni quando li raccontiamo?

*Wittgenstein*: Ma si potrebbe *scegliere* di dire che è la *memoria* che migliora. O si potrebbe limitarsi a registrare i ricordi senza cercare di discriminare tra buoni e cattivi.

La questione è: quale *uso* ha tale affermazione? Per esempio, se un uomo mi dice che ha fatto un calcolo a mente e ha lasciato fuori certi passaggi, possiamo sapere ciò che farà quando calcola ad alta voce – *a volte* non ce ne facciamo niente, ma ciò non conta.

Perché ci interessano i dipinti di battaglie immaginarie?

Immaginate che parliamo di un calcolare irreali – non di calcolare nella testa/anima/ecc. – Parliamo del comportamento di qualcuno e utilizziamo anche le sue espressioni, per esempio “Ho calcolato così”. Riconosciamo criteri di verità e di falsità. Se costui dice: “Ho ottenuto questo e quest'altro” e non sa produrre il calcolo, possiamo dire che l'ha fatto oppure non sapere che cosa dire.

Quando Malcolm ha detto che era quasi obbligatorio, è vero che per noi sarebbe molto difficile introdurre un nuovo modo di guardare a tutto questo, una nuova fraseologia.

Questo è un tipico concetto psicologico. C'è un presunto verbo. Apparentemente la prima persona singolare del presente indicativo viene usata in modo diverso dalla terza persona o dal tempo verbale passato. Noi giudichiamo ciò che *egli* fa dal suo comportamento – incluso ciò che dice. La prima persona singolare del presente indicativo *non* è verificata da nessuna osservazione del comportamento.

Questa è un'asimmetria rispetto a “io mangio”, “egli mangia” ecc. L'asimmetria c'è *solo se paragonata con altri verbi*. Non si considera asimmetrica o eterogenea una pipa perché è sottile da una parte e grossa dall'altra.

Immaginate di dire che questa è una caratteristica non dei *concetti* psicologici, ma dei *fenomeni* psicologici. Bene, possiamo indicare fatti relativi ai fenomeni psicologici che corrispondono



a queste particolarità d'uso. Solo che non si tratta dei fatti a cui pensereste normalmente.

Uno di questi fatti è la privatezza dell'esperienza. "Non posso sapere quello che pensi, senti, intendi –." Riguardo a "Non posso sapere" c'è una confusione. Voi potreste dire: "Posso sapere, e spesso so, che cosa pensano gli altri, quando sentono dolore ecc., mentre io non *so* di sentire dolore, lo sento e basta".

Il fatto è che le mie supposizioni sui pensieri degli altri, sulle loro intenzioni ecc. sono spesso sbagliate. Immaginate una tribù i cui membri mormorino di continuo e l'esperienza dia loro la capacità di indovinare i pensieri ecc. a partire dai mormorii. È importante che questo tipo di cosa non sia comune tra di *noi*.

Prendete le intenzioni. Se vedo un uomo che esce da questa casa, normalmente non so dove intenda andare. Ma supponete che potessi dire "Drogheria – lezione – impegno" e ciò fosse corretto. Nei fatti ciò è raro quanto lo sono veggenti e profeti. Che questa cosa sia rara è *importante*.

L'asimmetria riguarda solo il modo in cui guardiamo ai fenomeni o è il modo in cui sono fatti i fenomeni? Avremmo potuto guardarla in maniera differente?

Immaginate che potessimo osservare i movimenti della laringe di un uomo quando calcola "a mente" e che questa fosse la cosa interessante; la reazione mnemonica può verificare l'una, ma è l'altra che importa. – Potrei perfino ignorare le osservazioni della sua memoria come se fossero un mero parlare a vanvera, come se dicesse di aver visto macchie di colori fluttuanti durante la lezione. Il controllo della sua capacità potrebbe dipendere, per esempio, dall'osservazione della sua laringe. In questo caso la memoria potrebbe non avere importanza, eccetto forse per la psicoanalisi. In questo caso la dichiarazione "Ho calcolato" *non* avrebbe l'interesse che ora ha. I sogni potrebbero non interessare coloro che non credono né nella psicoanalisi né nella precognizione.

Nascono tutti i problemi più strani quando diciamo: egli sa, gli altri possono solo *fare congetture*. Come ha imparato a dirlo? Manca il legame essenziale. Come fa a sapere che ciò che ha si chiama dolore? E se dice: "Potrei sbagliarmi sul nome ma so ciò che ho" – sa perlomeno che cosa significa "avere" quando lo usa così?



L'asimmetria tra la prima e la terza persona del presente indicativo dei verbi psicologici dipende da una caratteristica degli eventi psichici? Dal fatto che la prima persona esprime uno stato di cose dentro di me che solo io posso conoscere e la terza persona ci informa solo sul comportamento di qualcuno?

Non funziona. È assurdo chiamare la terza persona un'espressione di conoscenza indiretta, perché non è in questione la conoscenza diretta. Non è come la pioggia che posso o vedere o inferire dal rumore, dal muro bagnato ecc.

Quando diciamo che non possiamo pensare i pensieri di un altro, sentire il suo dolore ecc., questo "non potere" è di tipo logico – sebbene vi siano coinvolte delle esperienze. Se conficco un ago nel signor Hijab, normalmente non sento dolore. E se qualcuno pensa che io sia uno stupido, spesso non lo so, ma a volte lo so.

Nel descrivere questa asimmetria, sto descrivendo concetti psicologici o fenomeni psicologici? Se chiamo la memoria un fenomeno psicologico, a che cosa mi sto riferendo? Un filosofo dirà: i fenomeni psicologici sono cose che avvengono nella mente di qualcuno; posso conoscere solo gli eventi nella mia mente, non in quella di un altro.

Ma in questo momento non sento dolore; e se voi conficcate uno spillo in me, come so che il dolore è simile a ciò che ho imparato a chiamare dolore? O anche che il ricordo che ne ho è simile ai ricordi precedenti? *Questo* ricordo non può essere controllato. La memoria spesso ci inganna. Un uomo ha, diciamo, una buona o una cattiva memoria per i numeri telefonici: che cosa intendiamo con una buona memoria per il dolore o per i ricordi? Posso dire: questo stato presente è memoria? Questo non ci aiuta; infatti: come posso *usare* questo nome? Così crolla l'idea che i fenomeni psicologici siano conosciuti dall'interno. Ma ugualmente assurda è la concezione secondo cui io conosco i fenomeni psicologici osservando l'altro.

Supponete che cerchi di darvi un esempio di memoria. Vi dico che ricordo che cosa ho mangiato stamattina. Ma questo ci dice qualcosa sul mio atto di ricordare o piuttosto su che cosa ho mangiato stamattina?

Che cosa significa dire che osservo fenomeni psicologici in me stesso/in un altro? Osservo il dolore in un altro se guardo il suo comportamento, per esempio che si tiene la guancia e geme in determinate circostanze.

“Osservo il mio dolore.” Come? *Non* avendolo; dire: “Vorrei tenere la mia guancia e gemere” potrebbe essere un modo di osservare il mio dolore.

Come ho imparato queste parole? Certamente non mi è stato *mostrato* il desiderio di tenere la guancia e gemere.

Che cosa significa osservare? Se sono seduto nella postura di chi osserva e uno scarafaggio striscia davanti ai miei occhi – anche se i miei occhi lo seguono – non chiamiamo ciò osservare uno scarafaggio; e ovviamente il parlare di uno scarafaggio non è l’osservare. Ma usiamo come criterio per indicare che qualcuno *ha osservato* il fatto che dica qualcosa *ora*, per esempio “strano animale”.

Osservare è un’esperienza? Questa affermazione è criticabile, perché l’osservazione è un’attività. Ma che cos’è un’attività? *Prima facie* il movimento corporeo. Ma non ogni movimento – non il cedimento di una sedia né il battito del cuore. Deve essere un movimento volontario. Ma che cos’è un movimento volontario? Il fatto che io scuota la mia testa volontariamente è un semplice scuotimento di testa o c’è qualcos’altro? Sembra che ciò che importa sia questo “qualcos’altro” – la VOLONTÀ – ossia qualcosa che succede alla mia anima – cioè un’esperienza.

La distinzione tra passivo e attivo – il fatto che io getti un libro a voi e che voi gettiate un libro a me – sembra essere scomparsa. Se la volontà c’è, c’è. Si potrebbe dire “C’è volere” (*It wills*) come “Piove” (*It rains*); così dopo tutto nel volere sono passivo.

*Che cosa* accade quando voglio? Una decisione? Perlopiù *non* decidiamo prima di agire.

Supponiamo che qualcuno dica che quel che importa sia *tentare* di muovere il proprio corpo. Ma perlopiù non tentiamo – io non tento di parlare o di raccogliere un libro.

Voi volete qualcosa nella vostra mente da chiamare l’“azione reale”. Quando provate e fallite potete dire di aver esercitato la vostra volontà; così il volere deve coincidere con il tentare, indipendentemente dal movimento effettivo. Ma, come ho detto, il più delle volte non è una questione di tentare.

Così anche l’idea di una sensazione di innervazione. Inutile dirlo, nessuno ha fatto ricerche per provare che avete una certa sensazione quando e solo quando c’è innervazione volontaria. La radice di questa dottrina è: “Ma ci DEVE essere...”.

Lo stesso per l'idea di un fiat. Devo (volontariamente) dire a me stesso "Così sia" prima di dire o fare qualcos'altro?

In quali casi usiamo l'espressione "ha agito volontariamente"? Dovrei osservare le sue azioni e chiederglielo. Per quanto riguarda "ho agito volontariamente", mi baso sull'osservazione oppure su una sensazione specifica? – Come distinguiamo il movimento volontario da quello involontario? Un bambino impara a camminare, allunga la mano per afferrare il cibo. Questo noi lo chiamiamo un movimento volontario. Quando inciampa, lo chiamiamo involontario. Tutto ciò che possiamo *ordinare* a un bambino di fare lo chiamiamo volontario. "Non mangiare così in fretta" – diciamo che mangiare è volontario.

Finora nessuna connessione con il sentire. Non dico che non ci *sia* alcuna connessione. Se il mio braccio si alza involontariamente dico "Ah", ma non se si alza volontariamente. "Perché dovresti essere così sorpreso? Sei stato tu ad alzarlo", diciamo. Disegnare un cerchio è volontario; i difetti e le irregolarità del cerchio sono involontarie.

È un fatto importante che (a volte) ci sia la decisione di fare un movimento. Un essere umano dice qualcosa e il suo corpo agisce di conseguenza. "Ma questo non è tutto." – È un fatto anche che io non mi stupisca. Supponete che qualcuno imiti continuamente i miei movimenti – scuota la testa come me. Ciò mi stupirebbe.

Quando lancio qualcosa, è corretto dire che sentirei qualcosa di molto diverso da quello che sentirei se il lancio fosse involontario? Come si dovrebbe dire? Si è tentati di dire che DEVO sentire qualcosa di diverso, altrimenti come *so* che *io* ho lanciato qualcosa?

Potreste dire: come distinguiamo? Ma come so io il modo in cui voi distinguate? Come avete imparato a dire: volontario o involontario? Che cosa c'è di interessante nelle risposte?

È come quando le persone dicono di sentire dove si trova la propria mano. *Possono descriverlo*. Forse se fossero anestetizzati non potrebbero, ma ciò non significa che la sensazione abbia detto loro dove si trova la mano.

Posso imitare con una mano ciò che l'altra mano fa. Faccio sì che la sensazione in una mano imiti la sensazione nell'altra? Muovo la mano sinistra di un uomo e lo addestro a fare movimenti corrispondenti con la mano destra. "*Sente* ciò che faccio" può significare solo che anestetizzare la sua mano sinistra porrebbe fine agli esperimenti.

Prendete l'idea di sforzo. Come imparo le parole "Mi sforzo" e "Questo è difficile"; "Uuhh" è l'espressione naturale quando si solleva un peso. Tutti noi possiamo imitare un uomo che sta sollevando un peso. Se un bambino facesse quel verso mentre gira le pagine e non quando solleva un peso, ciò ci confonderebbe. Uno potrebbe osservare lo stato dei suoi muscoli.

Si potrebbe dire: "Ci deve essere una sensazione". C'è una sensazione, ma è questo lo sforzo? Come ho imparato l'espressione "Mi sto sforzando"? Un bambino inizia facendo versi e smorfie ecc. e gli viene insegnato a dire "Mi sto sforzando".

Paragonate il dolore con lo sforzo. Ci sono espressioni di dolore, pianti, strilli ecc. Se un bambino si è fatto male, gli insegniamo a dire "Mi sono fatto male". Questo è il chiodo a cui appendiamo l'espressione. Ma "Mi sto sforzando" lo impariamo in circostanze completamente diverse, ossia quando stiamo *facendo* qualcosa.

Supponete che qualcuno si sia sforzato così tanto da farsi male. Anche così, "Mi sto sforzando" non è appeso allo stesso gancio di "Mi fa male".

*Malcolm*: È molto più complicato. Uno vuole fare qualcosa, questo richiede tempo ed egli fa certi movimenti corporei.

*Wittgenstein*: Non sto facendo del comportamentismo. "Ho dolore" non significa "Piango", ma sostituisce il pianto o altre espressioni di dolore. "Mi sto sforzando" sostituisce le espressioni di sensazione? Qui le circostanze sono completamente diverse, per esempio: dopo aver ricevuto un ordine, iniziare a fare quello che ho imparato a fare; e sono completamente diversi anche le conseguenze e il tipo di interesse.

Perché diciamo "Sente che si sta sforzando"? Ciò che sente è dolore nei bicipiti, lo sfregamento del bavero ecc. Non va bene nemmeno dire: "Sa che si sta sforzando". "So che mi sto sforzando" vuol dire semplicemente "Mi sto sforzando".

Qualcuno riconosce che ha dolore, che sta facendo uno sforzo ecc.? Non ha importanza se ci riesce né se lo riconosce correttamente o in maniera scorretta. Diciamo che qualcuno ha imparato a usare tali parole solo quando si comporta come un normale essere umano. Se un bambino sembrasse raggianti dopo essersi fatto male o strillasse senza alcuna ragione apparente, non gli si potrebbe insegnare l'uso della parola "dolore". Anche se gli insegnassimo a usarla al posto degli strilli, ciò non avrebbe comunque delle

conseguenze come portarlo dal medico; sarebbe un uso nuovo. Non gli si potrebbe insegnare il nostro uso dei termini psicologici.

Ancora una volta: dopo aver appreso la parola, il bambino la deve usare nel modo normale. Ci saranno eccezioni, ma il punto di riferimento è la vita umana ordinaria e, più ci allontaniamo dalla vita umana ordinaria, meno significato riusciamo a dare a tali espressioni.

*Malcolm*: Alcune espressioni sono più importanti di altre, per esempio il ritrarsi è più importante della contorsione della faccia. Se un bambino sorridesse quando si scotta perché qualcosa non va nei suoi muscoli facciali, lo chiameremmo comunque dolore.

*Wittgenstein*: L'uso di espressioni psicologiche presuppone una grande conformità alla condotta ordinaria. Il ritrarsi potrebbe essere del tutto inconscio. – I criteri si sovrappongono – un cane “sorride” scodinzolando. Non è solo il sorriso – ci sono rumori ecc.

*Malcolm*: Sicuramente il ritrarsi è più importante.

*Wittgenstein*: Perché e come è più importante? Se lei irrita con dell'acido una zampa di una rana privata del cervello, l'altra zampa lo spazzerà via. Dicono che la rana non provi sensazioni. Lei che cosa ne dice? Potrebbe dire che il ritrarsi era un riflesso nervoso e che l'espressione facciale mostrava che realmente non sentiva dolore.

*Malcolm*: Voglio dire che alcuni comportamenti sono connessi al dolore per definizione e altri vi sono connessi tramite l'esperienza.

*Wittgenstein*: L'asimmetria prima-terza persona è arbitraria? L'ho fatta sembrare come una lingua in cui la prima persona singolare significa “Io scrivo” e la terza persona “Egli ride”. Che cosa c'è dietro – è *rispecchiato da* – l'asimmetria?

Che tipo di fenomeni dovrei cercare?

“Ho dolore” è un'espressione *di dolore*; la persona che apprende “ho dolore” apprende un nuovo “comportamento di dolore”; non come quando apprende “egli ha dolore”.

Potremmo avere un verbo per “io ho dolore” e un altro per “egli ha dolore”. Se lo scopriremo in un'altra lingua, questo ci sembrerebbe un mero accidente idiomatico.

Questo non ci interessa. Ma siamo interessati a (i) l'espressione primitiva di dolore, pianti, contorsioni ecc., (ii) le cause di dolore ecc. bruciature, tagli ecc., (iii) i rimedi per alleviare il dolore, (iv)

la reazione emotiva al dolore, (v) gli effetti del dolore – non potrei, per esempio, fare affidamento su un operaio che sta soffrendo.

Supponete che per la nostra filosofia i nostri schiavi non siano umani e non sentano dolore. Ma per farli lavorare dovremmo insegnare loro un linguaggio – inclusi verbi psicologici, perché essi devono dirci dove sentono dolore in modo da poter far venire il medico – e così, abbastanza stranamente, il loro linguaggio corrisponderebbe al nostro, sebbene essi non abbiano l'anima.

Se dico di avere dolore, che voi pensiate “Egli ha dolore” dipenderà dall'accordo del mio comportamento con il vostro *sotto altri aspetti*.

Come può la nostra concezione del dolore dipendere dall'uso della parola se ci può essere un idioma senza interesse? – Ma persone che usassero i verbi in modo del tutto differente, avrebbero la stessa concezione?

Se vediamo persone che gemono, piangono ecc., che cosa ci dice come dobbiamo raggruppare i fenomeni del dolore? Distinguiamo i gemiti legati al dolore da quelli che non lo sono tramite vari criteri, per esempio considerando se chi geme si sia fatto male. Ma abbiamo bisogno di raggruppare i fenomeni in quel modo?

Raggruppiamo libri e poi tavoli. Ma potremmo tracciare i nostri confini in modi completamente diversi. Non abbiamo bisogno di questi concetti per descrivere questa stanza.

In merito agli schiavi, siamo interessati solo al loro comportamento riguardo al lavoro. Ma perché dovrei prendere nota di quando uno schiavo si gratta o grida?

Perché dovrei mettere nello stesso gruppo un'espressione facciale di allegria e un'espressione di allegria nei movimenti corporei?

Quando uno schiavo dice “Sono depresso”, mi aspetto che lavori male, che influenzi gli amici ecc. Gli insegno a darmi un segnale da cui posso inferire approssimativamente come si comporterà – ossia le parole “Sono depresso”.

Se osservo il comportamento di uno schiavo e dico “È depresso”, inferisco il suo comportamento futuro a partire da quello presente e passato. Ma se egli dice “Io sono depresso”, mi dà un segnale del suo comportamento futuro senza osservarsi.

Non è sorprendente che io privilegi certi tipi di comportamento che per me sono importanti: per esempio se un uomo mostra i denti è pericoloso. Ora posso raggruppare i segnali di pericolo e dire “È

arrabbiato”. E lo stesso per “è depresso”, “è allegro” ecc. Di primo acchito non metteremmo nello stesso gruppo il battersi il petto e il mostrare i denti, ma entrambi sono segnali di pericolo. E ancora: un sorriso d’amicizia e un ghigno di rabbia possono essere visivamente simili, ma le conseguenze sono diverse. Ora, se uno avesse un verbo per comportamenti-di-rabbia, potrebbe osservare se stesso e dire “Mi comporto-con-rabbia”. Non c’è asimmetria; è come “Io gioco a scacchi” ed “Egli gioca a scacchi”. Nel caso del verbo psicologico, al contrario, “Sono arrabbiato” è *in se stesso un segno di rabbia*. Ora possiamo basarci sulla sua reazione. Questa è una caratteristica della nostra concezione di rabbia, depressione ecc.

C’era una teoria (James-Lange) secondo la quale un’emozione è una sensazione corporea generalizzata. “Un uomo è triste perché piange”, ha detto James; voleva dire che parte della vostra tristezza consiste nel *sentire* voi stessi piangere. Qui c’è lo stesso problema incontrato nel tentativo di trasformare una volizione in un’esperienza. Il paradigma di questa esperienza è un’esperienza sensoriale integrata da sensazioni cinestesiche e somatiche. La depressione, per esempio, è la somma di sensazioni nel collo (che si abbassa), cuore, muscoli del petto (tono alterato) ecc. James pensò che ciò confermasse la sua teoria secondo la quale, se un uomo imita un’emozione di gioia o di dolore, egli *sente* gioia o dolore.

Si sarebbe propensi a dire che ha sentito dolore nella propria anima, non nello stomaco, perché non ci si aspetta che il proprio dolore scompaia se viene meno la sensazione spiacevole allo stomaco. Un uomo apprende “Sono depresso” e “Soffro” in circostanze diverse – o piuttosto *li deve usare in circostanze diverse* – affinché possa dire che li ha appresi correttamente.

Considerate la tribù di prima. In quali circostanze mi aspetto i segnali “Sono depresso” e “Soffro”? I membri della tribù hanno appreso “dolore al collo” tramite certe azioni, per esempio toccando il punto dolorante. Il mal di testa – nemmeno ora sappiamo quale tessuto faccia male nel mal di testa – il fatto è che ci si afferra la testa. In genere presupponiamo che se un uomo “sente dolore” lontano dalla sua ferita, ci sia una qualche spiegazione, per esempio il percorso dei nervi. Il fatto è che quell’uomo tocca, per esempio, il punto e quindi può imparare a dire “Ho dolore in quel punto”.

Se qualcuno indica il proprio ginocchio, possiamo dire:



Indica il suo ginocchio perché la sua ferita è là, ma NON perché il suo *dolore* è là. Il “sapere” dove si trova il dolore consiste solo nell’indicare e nel dire “Ahi” o un suo sostituto verbale.

Ma con la depressione questo tipo di reazione è assente. Non c’è nessun gesto che indichi dove la sento.

Da che cosa era motivata la teoria di James?

*Malcolm*: James vorrebbe descrivere la depressione sul modello del dolore; e visto che la depressione non è localizzata come il dolore, la rende una sensazione corporea generica.

*Wittgenstein*: No. Le parole “Ho dolore” sono collegate a certe reazioni locali – per esempio, al prendersi cura del ginocchio; non c’è nulla di simile nella depressione.

James ritenne di dover stabilire questa connessione perché pensava che il dolore e la depressione fossero due esperienze dell’anima, mentre noi diciamo che non c’è neppure bisogno che i due concetti siano comparabili.

Le parole che i membri della mia tribù usano per la depressione e il dolore sono entrambe importanti per me in relazione al loro comportamento futuro; ma la loro importanza è comparabile?

Ho i seguenti segnali: (A) Una parola come “dolore” usata in connessione con una certa parte del corpo, in genere la parte che fa male. Questo si accompagna a interventi medici su quella parte, anestetici ecc. (B) “Depressione”. Mi aspetto un lavoro fatto male, ma, per esempio, se piange non faccio nulla ai suoi occhi. (C) “Desiderio” – usato con i nomi di cibo ecc. Questo si accompagna al dargli “ciò che vuole” ecc. (D) “Intenzione” – con un verbo di azione che mi aspetto dunque che vi sia.

Questi segnali di per sé non suggeriscono che ci sia qualcosa di comparabile che accade da qualche parte. Essi vengono usati in modi molto diversi.

*Geach*: E che cosa dire a proposito dell’esperienza primitiva relativa al sentire emozioni nel cuore, nella pancia e così via?

*Wittgenstein*: Non so se un uomo innamorato si toccherebbe *spontaneamente* il cuore, ma può essere. D’altra parte ciò potrebbe essere appreso.

Abbiamo la sensazione che “le note basse” – “le note alte” – si accordino. Ma la sensazione individuale potrebbe essere in questo caso una questione di educazione.



Se i membri di una (certa) tribù dicessero di sentire amore sul lato destro invece che su quello sinistro, pensereste che stessero dicendo qualcosa di inappropriato? – I sussulti del cuore sono stati ispirati dai salti sui piedi.

Osserviamo su un muro punti che formano vari percorsi. Questi punti sono per noi importanti. Parliamo del comportamento dei punti. Ma ciò che ci interessa può essere solo quanti anelli si formano – quanto simili a un cerchio riescano a essere – ecc.

Supponete che qualcuno chieda a che cosa si riferiscano i segnali (ABCD). Non al comportamento di un uomo – non sono la descrizione del suo comportamento. L'unico fenomeno di cui abbiamo discusso è il comportamento di un uomo in certe circostanze. Sarebbe tuttavia piuttosto strano dire che si riferiscono al comportamento.

Supponete che qualcuno voglia introdurre un'immagine; che voglia dire che questi segnali ecc. sono *descrizioni* di qualcosa che avviene all'*interno* dello schiavo (forse inventa una nuova parola che stia per mente o anima). Di conseguenza *ora* si suppone che lo schiavo abbia un senso supplementare con cui vede al proprio interno il suo dolore, depressione, volontà, intenzione. Ciò rende queste espressioni molto simili.

*Hijab*: Perché qualcuno dovrebbe introdurre questa immagine? Non serve.

*Wittgenstein*: Non sto facendo alcuna ipotesi sul perché la si suggerisca. Il punto è: Che tipo di immagine di ciò che lo schiavo osserva dovrei introdurre allo scopo di trarre le giuste conclusioni? Dobbiamo ora parlare di fenomeni psicologici. L'immagine esercita una sorta di influenza uniformante. Noi dobbiamo ora dire che, quando produce quei diversi segnali, l'uomo sta semplicemente osservando fenomeni diversi. Quando li abbiamo trattati semplicemente come segnali, essi non sembravano avere nulla in comune.

Supponiamo di disporre di descrizioni delle espressioni facciali dell'emozione. Per quanto complicato possa essere il significato di tali descrizioni, esse sono ancora comparabili. Se vi aggiungiamo anche l'andatura, la comparazione sarebbe ancora possibile. Potremmo parlare di un'andatura gioiosa e di una triste come prima parlavamo di una faccia gioiosa e di una triste. Ma quando si tratta di lanciare una pietra, non è più in gioco l'espressione facciale del lancio di una pietra.

Il senso in cui è corretto parlare di conseguenze – è come se nel nostro caso dei punti che si muovono fossimo ora interessati a una distanza, ora a un angolo, ora a una curvatura.

In un caso ciò che mi interessa potrebbe essere “Che cosa devo fargli?”, in un altro “Come sarà il suo comportamento in generale?” o “Come mi posso proteggere?”. Questi segnali svolgono ruoli del tutto incomparabili.

Finora ho fatto ipotesi semplificate. Potreste dire che questa semplificazione tralascia l'essenziale. Questo è un errore.

Supponiamo che i segnali fatti dalla nostra tribù di schiavi abbiano la forma “Faccio così e così”. (Potremmo disporre di parole speciali da insegnar loro diverse dai nostri verbi psicologici.)

Che cosa succede se uno schiavo dice: “Ho intenzione di fare così e così”? Chi ha detto che è successo qualcosa? Qui la domanda non ha senso.

Potreste dire: “Wittgenstein, hai escluso tutti i processi interiori e poi ti sorprendi di non trovarli”.

Ciò che deve insospettirci è che finora ho ignorato la possibilità della menzogna, per esempio uno schiavo che esprime dolore quando non sente dolore.

Che cosa significa questo per la nostra ipotesi? Quali sono gli antifatti e le conseguenze del fingere di avere dolore?

Broad disse: “Forse Jones non ha mal di denti, ma quando provo dispiacere per lui di certo credo che provi dolore”. C'è un qualche uso per questo tipo di linguaggio riguardo ai nostri schiavi?

“Credo che abbia mal di denti” non è una credenza metafisica. I criteri saranno ciò che sono ora.

Supponete che si usino parole, immagini ecc. del tutto diverse per lo schiavo e per noi stessi. Il nostro atteggiamento comincia allora a cambiare. Diciamo: “Queste cose provano dolore come noi”. Che cosa cambia in questo modo? Quali argomenti ci sono a favore e quali contro questo cambiamento?

*Malcolm*: Quando non sono più in grado di lavorare non li trattiamo più come macchine consumate.

*Wittgenstein*: Sì, il nostro atteggiamento cambierà. Ma potremmo nondimeno mantenere il vecchio *linguaggio* che fa a meno della descrizione di cose che succedono dentro gli schiavi.

Nel vecchio linguaggio i segnali sembrano avere usi non comparabili.

Torniamo ai nostri punti. Uno può dire: “Il punto qualche volta va diritto, qualche volta segue una curva, qualche volta si muove in cerchio, qualche volta segue un’onda; ma *non*: qualche volta in cerchio, qualche volta in *grandi* cerchi, qualche volta dritto *dopo* un cerchio”.

Siamo quindi interessati al comportamento umano in modi differenti e incomparabili. Se diciamo che gioia, desiderio, intenzione, sono tutte esperienze, sembra che siano sullo stesso piano di oro, ferro, piombo, acqua – i quali, sebbene diversi, sono comparabili. Ma se ci limitiamo ai *segnali*, i quattro *segnali* hanno funzioni del tutto diverse – sarebbe molto fuorviante classificare le attività degli esseri umani secondo i loro movimenti corporei. Il punto non è che uno scrittore, un impiegato di banca, un droghiere facciano movimenti diversi; nella descrizione del loro comportamento è rilevante ciò che ne sarà del manoscritto, del denaro contante, dei generi di drogheria. Lasciarli fuori è come lasciare fuori, nel descrivere un corpo, una dimensione e comparare solo sezioni trasversali.

Supponete che qualcuno dica di sapere che qualcosa sta succedendo in lui. Ma *che cosa* sa? L’espressione “succedere in lui” è tra le espressioni che ha *appreso*.

Supponete che evitassimo di dire che qualcosa “succede negli” schiavi, ma che gli schiavi usino questa espressione spontaneamente. Originariamente (diciamo) usavamo questa espressione per ciò che succede nei loro stomaci. Come dovremmo reagire se essi la usassero per gli stati mentali? Non reagiamo al bambino che dice “note cupe” dicendo “In fin dei conti *sono* cupe”.

Si può dire che chi usa “in me stesso” per la digestione e i processi mentali – o “cupo” per note e colori – nota una somiglianza? Queste associazioni possono essere *dovute* alla somiglianza, ma non equivalgono a *notare* una somiglianza.

Köhler cita l’immagine di un poeta – “gabbiani che sembrano chiamarsi Emma” – usata per dire che essi gli ricordavano una delle sue vecchie zie borghesi. Köhler ritiene che ciò mostri un’associazione intrinseca del suono “Emma”, ma non occorre che sia così.

Supponete di dire di una parola in un verso “come suona fiacca”. Ci deve essere per forza una qualunque somiglianza tra il nome e la fiacchezza?

Köhler parla di somiglianza fra un sentimento e la sua espressione – come se nella rabbia l’anima tremasse come trema il corpo?

Quando gli schiavi dicono che qualcosa succede in loro (mettendo forse in risalto qualcosa dentro di loro o indicando il proprio interno), questo conferma che hanno un'anima?

Parliamo di fenomeni psicologici e diciamo che uno psicologo nel suo laboratorio osserva fenomeni psicologici. Ma, inutile dirlo, ciò che osserva, in realtà, è quello che i soggetti dicono e gli altri loro comportamenti. Ma noi potremmo usare "fenomeni psicologici" in un senso diverso – quel senso per cui essi non sono osservati, ma inferiti dall'osservazione del comportamento. Noi non abbiamo però fornito ai nostri schiavi nessuna parola per indicare i fenomeni psicologici in questo secondo senso. Essi producono segnali e non ci si domanda che cosa succeda quando li producono.

Se ora essi dicono: "qualcosa succede nella mia testa – nella mia anima –", ciò mostra solo che usano una certa immagine. Niente di ciò che dicono ci autorizza a concludere che, dopo tutto, qualcosa stia avvenendo in un qualche medium.

Potete chiedere per quale ragione ci occupiamo di una tribù palesemente immaginaria. La ragione è che così possiamo essere condotti a comparare i fenomeni reali con quelli fittizi e, di conseguenza, a concepirli in modi diversi dal modo comune. Per esempio non abbiamo più bisogno di comparare il pensiero con qualcosa che succede "all'interno", "in un luogo nascosto".

Si può pensare senza parole? James cita la biografia di un sordomuto che ricorda di essersi chiesto come il mondo fosse giunto a essere. Ma che cosa significa ciò? In che forma si pose *quella* domanda? Guardò il paesaggio e scosse la testa? Ciò che vorrei dire è: "Gli sembra di essersi fatto quelle domande, almeno così dice, e non credo che menta". Quando diremmo che qualcuno pensa senza parole?

*Geach*: Sicuramente quando un sordomuto gioca a scacchi.

*Wittgenstein*: In questo caso non si può dire "sicuramente". Se egli *solamente* gioca a scacchi –? Qual è il suo contesto?

Immaginate un complesso sistema di azioni, misurazione, comparazione ecc. che possono essere eseguite senza parlare. Diremmo che il tutto viene fatto con intelligenza. – Quando ero piccolo mi dissero che non si smette mai di pensare. Ma si può. Niente di più facile; fischiate un motivo o cantatelo usando parole prive di significato –.

Abbiamo un'immagine del pensiero come di qualcosa che accompagna le azioni. (Agire senza pensare, pensando.) Questo presenta, ovviamente, le stesse difficoltà dell'immagine del pensiero inteso come qualcosa che accompagna il linguaggio – ci potrebbe essere un linguaggio in cui le parole relative ai colori fossero verbi e allora i filosofi direbbero che, quando una cosa blueggia, qualcosa sta *accadendo*, così come quando un colore cambia. – L'“accompagnamento” suggerisce dunque certe comparazioni. Il pianoforte e la voce ne sono l'esempio principale. Dire che le parole sono accompagnate da un motivo musicale è già una forzatura in quanto nessuno userebbe quell'espressione in relazione al cambio di tono nel discorso ordinario; non si direbbe che *i toni* hanno accompagnato il discorso. Potrei dire: “Per favore, fa' dei suoni accompagnati dal pensiero”, volendo solo dire: “Parla, non grugnire” – ma usando la parola “accompagnati” suggerisco un paragone che può fuorviare.

Diremmo che un essere umano che misura, progetta ecc. ma *non sa* parlare stia comunque pensando? Se uno di *voi* misura, io dico che pensa, ma allora me lo potrebbe dire. Ma se un sonnambulo fa delle misurazioni, semplicemente *non sappiamo* se dire o no che pensa – si potrebbe dire che “non sappiamo” non è come rispondere “Non sappiamo” alla domanda “Che cosa succede nel suo cervello?” o “Che cosa ha mangiato?”. Supponete che abbia insegnato a qualcuno a dire “Stai zitto”. Che scelta si può fare? “Non sappiamo” lascia una speranza – forse ci *sarà* un criterio.

È come chiedere se un sogno raccontato al mattino risponda a un evento precedente o sia solo un fenomeno della memoria. Se facciamo una domanda e non c'è un metodo per rispondere, potrebbe ancora esserci una *speranza* di trovarne uno.

Supponete che, negli scacchi, sostituisca il re e la regina con due consoli e poi chieda in che modo si può vincere. Malcolm potrebbe dare una risposta alla quale ribatteremmo: “Sì, questo è il modo in cui vogliamo ampliare il concetto”. Ovviamente, ciò è del tutto diverso dal risolvere un problema di scacchi. Trovare qualcosa che costituisca un nuovo criterio riguardo al fatto se qualcuno pensi o meno equivale a prendere una *decisione*.


In certi casi vogliamo dire che qualcuno agisce con intelligenza. Ma basta un minimo cambiamento e non sappiamo più che cosa

dire (per esempio quando diciamo che un uomo ripete da sonnambulo ciò che ha fatto da sveglio).

Immaginate un linguaggio in cui il pensare sia rappresentato da diversi verbi: (i) per il sedersi per pensare, (ii) per il discorso, (iii) per l'agire con intelligenza (misurando, soppesando ecc.). Se siamo interessati al concetto di pensare, siamo interessati all'uso della parola *italiana*? Un filosofo di questa tribù e un filosofo di madrelingua italiana – considerano lo stesso problema? La differenza di lingua è importante o irrilevante? È come il fatto che chiamiamo sedia a sdraio una sedia, mentre in un'altra lingua potrebbero non farlo? In *quella* lingua la domanda “È questo ancora pensare?” non potrebbe essere posta.

*Geach*: Lei potrebbe ancora chiedere se la parola (iii) si applica ai sonnambuli.

*Wittgenstein*: Potrebbero certamente esserci dei problemi filosofici corrispondenti grossomodo ai nostri. Potremmo chiedere se (i), (ii) e (iii) abbiano una somiglianza essenziale. (Questa è la tipica espressione filosofica “*Realmente* così e così”, ossia “Noi *dobbiamo* dire così e così”). Non è quindi corretto dire che ciò che faccio è descrivere l'uso della parola “pensare”.

L'espressione “Gli balenò un pensiero in testa”. Si ha l'idea che il pensiero esista prima di essere espresso ad alta voce perché si può dire ciò che si *sta* per dire. Ma come possiamo dire che il pensiero era preformato? Si presenta di nuovo il vecchio problema. “Ricordare l'intenzione.” “Stavo per dire” è una reazione peculiare, non come “Ricordo la visita di mia zia”, ma è questo secondo caso che ci fornisce l'immagine. È come se scrivessi in stenografia prima di ogni enunciato e poi lo leggessi. Ma si potrebbe dire che il pensiero iniziale è uno schizzo, come  è lo schizzo di un cubo. – Se devo prima produrre l'enunciato in un altro mezzo ci devono essere un linguaggio e una regola di traduzione. E se faccio uno schizzo dell'enunciato – “Z” potrebbe stare per “Malcolm” – così che ciò che dico non è uno sviluppo secondo una regola –? Un balenio del pensiero assomiglia al rompersi del meccanismo di un orologio? Nessuno ha però mai pensato di misurare la rapidità del balenio di un pensiero.

Supponete che un uomo improvvisamente intuisca la regola di una serie. Dice: “Ora vedo”. Ma come so che cosa succede in quel momento? Che cosa significa tale domanda? Si è tentati di chiede-

Ludwig Wittgenstein

re: “Come *potrebbe* sapere in un baleno?”. Questo non ha senso. Potrebbe aver visto la formula con gli occhi della mente – ma anche no. Quindi, se si esclude la visione della formula – *possiamo* infatti passare dalla formula alla continuazione della serie – qualunque altra cosa sia successa è una prova insufficiente della sua conoscenza, una prova *non conclusiva*.

Come facciamo a dire “*bank*” due volte, prima con il significato di *money-bank* e poi con quello di *river-bank*?<sup>11</sup> “Tu come lo hai fatto?” *Io* ho visto una strada di Swansea che porta effettivamente a un *bank*; ma quanto è poco conclusivo questo! “Che cos’è successo?” ha una risposta – ciò che ci si ricorda; ma questo non dice quale sia il significato. C’è qualche vaga connessione – si può *interpretare* ciò che è successo.

“Balenio del pensiero” è *completamente* diverso da “parlare intelligentemente”. Se dite che è la stessa cosa fatta più rapidamente, questa è una definizione simile a “vomitare” = “mangiare a ritroso”. O ciò deve essere verificato?

La domanda “La differenza riguarda i concetti o solo il linguaggio?” è vaga ma molto importante. Chi parlasse una lingua con tre verbi per “pensare” potrebbe imparare la nostra lingua. Potrebbe dire: “gli italiani sono strani e hanno solo una parola” o “noi grossolanamente ne abbiamo tre”. Questo è come “In realtà tre cose – in realtà una cosa sola”.

\*

[Wittgenstein è interrogato sulla natura dei problemi filosofici]

*Wittgenstein*: Un problema filosofico sorge quando siamo confusi, il primo errore è porre la domanda.

Prendete la teoria di James-Lange secondo cui le emozioni sono sensazioni corporee diffuse. Questa è chiamata una “teoria”, ma non è un’ipotesi scientifica. Viene formulata assieme a – “Che cos’altro *può* essere?”. Potremmo avere una teoria scientifica (giusta o sbagliata) riguardo a emozioni e ghiandole. La teoria di James non ha *questo* status; non si richiama a prove. – La filosofia potrebbe essere insegnata (vedi Platone) semplicemente facendo

<sup>11</sup> In inglese *bank* significa sia banca (*money-bank*) sia riva del fiume (*river-bank*) [N.d.T.].



le giuste domande, in modo da farvi ricordare – farvi ricordare che cosa? In questo caso che un uomo non dice “Sono depresso” osservando sensazioni corporee.

C'è una difficoltà nel renderlo esplicito. “*Deve* ottenersi così.”

Ce la caviamo chiedendo come qualcuno impari a dire di essere a disagio e a dire “Sono depresso”. Ma perché ci interroghiamo sul modo in cui apprende le parole? In un certo senso non avrebbe importanza se le imparasse con un tocco di bacchetta magica.

C'è un vantaggio nel prendere in considerazione tecniche semplificate. Consideriamo per esempio l'uso di un segnale per dire “Sono depresso”. Prendere in considerazione questa semplice tecnica che potrebbe essere insegnata è di per sé sufficiente a distruggere la teoria di James-Lange, la quale non si risolveva più qualora vi si aggiungano altri usi più complicati del verbo “essere depresso”.

Come questo stesso esempio mostra, ci sbagliamo se riteniamo che tutto il linguaggio sia resoconto/descrizione. – La teoria di James-Lange si collega a un'idea sbagliata di una certa idea di certi concetti/dell'uso di certe parole/.

Potrei spiegare il denaro distribuendo contrassegni cartacei scambiabili con generi di drogheria. Ma di certo questa descrizione sarebbe molto incompleta. Si tratta solo di un uso semplice che mi è venuto in mente.

Così è un semplice uso di parole quello che ci viene in mente. Le parole stanno per le cose; “Wittgenstein” sta per Wittgenstein e “cammina” sta per camminare. Ma questo non ci porta da nessuna parte e in molti casi è inapplicabile.

A qualcuno viene insegnato a dire “Ho dolore” quando dà segnali di dolore, ma impara “Sono depresso” in un modo completamente diverso. Il primo si accompagna al farsi male e all'indicare con la mano il punto dolente. “Sono depresso” non è connesso a incidenti, per esempio a una caduta, né all'indicare una parte del corpo.

Non potete scoprire *ora* che la depressione è uno strano insieme di sensazioni corporee. È importante che gli esseri umani *non sanno* che la depressione è costituita da sensazioni corporee.

James dice modestamente: “Queste sensazioni sono tutto ciò che accade in *me*”. Qui c'è una mancanza di chiarezza concettuale, in quanto la sua non è un'osservazione. Se voglio sapere come



si comportano due amici quando sono assieme non entro nella stanza a guardare. Non c'è dubbio che James ha osservato queste cose – *quando le ha osservate*.

“Il Sé dei Sé consiste in queste sensazioni” – questa è una confusione concettuale. Forse quando James pensa al Sé dei Sé ha in mente queste strane sensazioni e così via. La parola “Sé” non è usata per designare sensazioni di tensione muscolare ecc. Anche se un'intera tribù provasse tali sensazioni, la parola “Sé” non significherebbe questo.

Se qualcuno osservasse le proprie sensazioni muscolari mentre dice “Uno”, ciò potrebbe avere qualche uso o non averne alcuno; ma costui cadrebbe di certo in confusione se sperasse di far luce in questo modo sui fondamenti della matematica.

L'idea è: il Sé è in me e deve essere osservato tramite l'introspezione.

Considerate il segnale “Ora vedo”. Si può osservare ciò che succede in se stessi, ma ciò non dimostra mai in modo conclusivo che si è capito. James coltiva l'idea di prendere se stesso di sorpresa con uno sguardo introspettivo. La parola “capire” non si usa per ciò che si osserva in se stessi.

Supponiamo che mi venga detto di osservare il mio Sé. Chiudo gli occhi e abbasso la testa. Così vedo il buio e sento la pressione sotto il mio mento – così *questo* è il Sé! Ciò dipende da una particolare struttura del linguaggio – da certe similitudini incorporate in esso. Supponete che dica: “Osservate l'Oggi” – fareste probabilmente qualcosa di strano.

Dite a voi stessi: Questo è qui e poi dite a che cosa state pensando. Ciò che dite sarà determinato dalla vostra educazione.

Il resoconto di James è un resoconto genuino, ma non riguarda ciò che egli pensa riguardi. Se il signor Kreisel ci desse un resoconto introspettivo di che cosa c'era in lui quando ha pensato al numero 0, non ci informerebbe sul numero 0. Com'è nato il disaccordo tra quelli per cui la matematica consiste di pensieri e quelli per cui la matematica è un gioco come gli scacchi? Si potrebbe capire se ci fossero veramente due tipi di matematica o se una tribù *non*-matematica stesse parlando di matematica. Ma se un matematico parla in questo modo –?

In tali casi sembriamo costretti a scegliere tra due cose assurde e non riusciamo a pensare a possibilità completamente differenti.

Un insieme di matematici sta pensando all'attività del calcolare, l'altro pensa che ciò significhi che la matematica riguarda segni sulla carta, ma ciò non può essere, quindi deve riguardare pensieri.

A ogni modo, *a* che cosa serve la parola "Sé"? Se chiedo *a* che cosa serve "Io intendo", si dirà che serve per dire ciò che succede nella mia anima; ma perché risolvere questa descrizione in suono? Che cosa hanno *a* che fare i suoni con ciò che accade nella mia anima? Che cosa potete fare con l'espressione "Io intendo"? O con la parola "Sé"? Se sono confuso sull'uso della parola "*book*" [libro] e penso che significhi "*notebook*" [quaderno per gli appunti], voi capite già quel *tipo* di confusione. Sto mettendo in rilievo non solo la confusione, ma la morfologia della confusione. Se vedete qualcosa con una lama, potete chiedere che cosa c'è da tagliare, ma potrebbe non trattarsi di nulla del genere – l'asse della bilancia poggia su una lama. Un rompicapo filosofico sorge quando disponete di una *morfologia* limitata degli usi del linguaggio – potrei descrivere il comportamento corporeo di un uomo – respiro irregolare, pulsazioni, influsso del respiro sul battito cardiaco – queste cose non si trovano su uno stesso livello come sono invece la digestione, la respirazione, la circolazione.

(Interrogato su come scoprire la morfologia del linguaggio, Wittgenstein risponde.) Prendiamo la parola "Sé". Uno comincia dicendo "Il mio corpo" – ma se delle parti vengono tagliate via? (Prima si chiede per che cosa sta una parola – da cui un corpo.) Si ricorre a questo punto a ogni tipo di sotterfugio. L'errore grossolano è quello di pensare che la parola "Sé" significhi qualcosa nello stesso modo in cui "corpo" sta per il corpo; che stia, per esempio, per qualcosa all'interno del corpo. Se pensate di sostituire "Io soffro" con un segnale, capirete che il primo errore è quello di prendere "io" come un segnale *che sta* per qualcosa. Cerco di farvi vedere che "non è così", ma anche che *non deve* per forza essere così.

Peculiarità dei concetti filosofici. Se mi si chiede che cosa intendo con "fenomeni psicologici", risponderai che intendo: pensare, sentire, vedere, sognare ecc. Ma quando lavora in un laboratorio, quali fenomeni osserva lo psicologo? Vi chiede di guardare e poi di descrivere ciò che vedete. Che cosa ha osservato? Potreste dire: "Ha osservato le mie reazioni". Ma se gli esperimenti riguardassero il ricordo, sarebbe sbagliato dire "Ha osservato la mia memoria"?

Potete dire anche questo. Ciò mostra che i fenomeni psicologici sono fenomeni e che, basandosi sulle reazioni, li si osserva in un *senso* diverso. Invece di “il concetto di pensare” ecc. potremmo dire: “[la tecnica per] l’uso del verbo psicologico”. Il tratto saliente è l’asimmetria; “io penso”, a differenza di “egli pensa”, non può essere verificato. È solo un modo strano di usare una parola? Se “Malcolm” significasse Hunt il martedì alle 5 e Malcolm gli altri giorni, ciò sarebbe di certo coerente anche se molto strano – e del tutto irrilevante. Ma l’asimmetria relativa a “io penso” non appare strana finché non la sottolineo. – La stranezza si manifesta solo se paragoniamo “io penso” al paradigma sbagliato, per esempio a “io mangio”.

Che cosa ci obbliga a usare i verbi in questo strano modo? Potreste dire che faccio sembrare eterogenea, esteriore, la combinazione della prima e della terza persona; mentre in realtà ciò è una conseguenza del concetto di pensare – l’asimmetria è solo l’espressione di un principio sottostante. Se capite a che cosa serve una pipa, non vi stupirete del fatto che essa non sia simmetrica. Si tende a dire: “Il significato deve giustificare l’uso peculiare; come dice Wittgenstein, l’uso peculiare non costituisce il significato”.

Ma perché il pensiero ci dovrebbe interessare? Abbiamo bisogno di conoscere ogni cosa riguardo alla costruzione di un ponte, ma i processi nella mente dell’ingegnere sono più rilevanti di una guerra in Cina? In che cosa consiste il loro interesse? Solleviamo polveroni sui processi interni di significato. Ma se una parola vi fa il solletico o vi produce un sapore aspro in bocca, dove sta l’interesse? Voi conoscete approssimativamente il tipo di connessioni che uno psicologo cercherebbe. Ma il nostro interesse attuale non è affatto di questo tipo.

Se chiediamo a qualcuno la via per arrivare al cinema Regal, siamo interessati alla via, non al processo che si verifica nella sua mente quando sente la domanda.

Se devo descrivere le dimensioni degli oggetti di questa stanza, posso usare ogni tipo di unità di misura. Si dice: l’unità di misura è arbitraria. In un certo modo, il concetto è come l’unità; fornisce un modo di descrivere – se sollevo un foglio di carta e dico “Descrivete questo”, potete dire: “Ciò è troppo vago; se ti spieghi, saprei che vuoi che io (per esempio) misuri la lunghezza”. Se indicassi la classe e dicessi “Lasciate l’aula!”, ci sarebbe

un'ambiguità che potrebbe essere rimossa qualora, invece di usare solo il mio dito, avessi una lunga bacchetta. Ma io dico: "Non cercate di precisare l'atto del descrivere per mezzo dell'*oggetto* da descrivere, bensì tramite la *tecnica* della descrizione. Non pensate al colore e alla lunghezza della carta come a due *cose* diverse che sono troppo maldestro per indicare separatamente". Vedo qualcuno che misura; perché lo fa? – "Per trovare la lunghezza del tavolo." Invece di? "Invece di trovare la lunghezza del *rigbello* o sfregare due pezzi di legno." Una tribù vuole scoprire di quante assi necessita un pavimento e li vediamo (fare ciò che chiamiamo) misurare la lunghezza della stanza e l'ampiezza delle assi. Ma non abbiamo bisogno del concetto di "scoprire la lunghezza"; potrebbe essere sufficiente dire che cercano di scoprire quante assi sono necessarie. Potete dire: "Possiamo comparare delle lunghezze a occhio", ma questa è un'altra attività che potrebbe avere, come anche non avere, lo stesso scopo.

Supponiamo di dire: L'uso peculiare della parola "pensare" è giustificato dalla natura del pensiero. Ma come indaghiamo la natura del pensiero – o anche come facciamo a sapere che è proprio questo che stiamo indagando? Che cosa devo osservare per conoscere la natura del pensiero? Se sapessi qual è la risposta, conoscerei già la natura del pensiero.

Vogliamo che qualcuno ci dia una definizione di pensiero – o piuttosto che ci dica come usiamo la parola "pensiero".

Se sono eterogenee, perché mettiamo nello stesso gruppo la prima e la terza persona dei verbi psicologici? E occorre farlo? "Sto soffrendo" è come un gemito – è un "comportamento di dolore". "Egli soffre" non è un comportamento di dolore. Perché li mettiamo assieme?

*Geach*: Qual è la differenza – se c'è – tra "Soffro" e "Mary soffre", se è Mary che parla?

*Wittgenstein*: L'asimmetria sarebbe resa più evidente se una tribù non avesse pronomi personali così che ognuno si chiamasse con il suo nome senza usare "io"; lo stesso enunciato – "Mary soffre" – sarebbe una "espressione di dolore" per Mary, ma per nessun altro.

Supponiamo di avere il verbo "comportarsi-con-dolore" e che lo si usi *simmetricamente*. Che dire dell'espressione di dolore? Forse non si usano parole; ci si limita a gemere e a indicare la parte dolorante.

Ma che cosa succede con il passato? “Mi sono comportato-condolere” non va bene; non è necessario che abbiate manifestato la vostra sofferenza – se parlo del mio tavolo ieri non metto “tavolo” al passato, ma ci potrebbe essere una lingua che lo fa. I colori, per esempio, potrebbero essere espressi da verbi; la carta oggi biancheggia e ieri ha biancheggiato. Allo stesso modo potrei dire: è tavolato (impersonale) qui ieri – come se fosse “è piovuto”.

I nostri concetti psicologici sono arbitrari? Il nostro concetto di dolore rispecchia la natura del dolore: dire questo è molto fuorviante. Interviene il *tempo*? Se parlo della natura di questa sedia, è chiaro che il tempo c'entra. Quando parliamo della natura dell'idrogeno, succede che facciamo esperimenti sull'idrogeno per determinare le sue costanti fisiche e abbiamo un certo numero di criteri per indicare ciò che esso è. È una questione di esperienza che il risultato sia lo stesso in diverse occasioni – o se non lo è sappiamo il perché. (Per esempio se la densità è diversa è perché la temperatura è diversa.) E così diciamo che non appartiene alla natura dell'idrogeno avere una certa temperatura, ma è nella sua natura avere una data densità a una data temperatura e a una data pressione.

Se nessuno potesse ricordare più di X versi di una poesia, questa sarebbe una proposizione relativa alla natura della memoria. Questa proposizione contiene il tempo: nessuno *in qualsiasi momento*. Ma ciò *presuppone* il nostro uso del verbo “ricordare”. Non possiamo perciò dire che la natura della memoria *in questo* senso sia rappresentata dalla grammatica di “ricordare”.

Se vogliamo dire che l’“asimmetria” costituisce un aspetto dei fenomeni psicologici, allora il *tempo* non entra in gioco in nessun modo.

Supponete che “Hijab” significhi Hijab cinque giorni alla settimana, X la domenica e Y il sabato – se conosciamo questa convenzione, capiamo. Ma tale convenzione è inutile? Non deve esserlo per forza. Ci potrebbero essere disposizioni sociali che danno senso a questa convenzione relativa ai nomi propri (cfr. capri espiatori). Ma, d'altro canto, ciò potrebbe verificarsi senza nessun comprensibile motivo.

Diciamo “ho dolore”, “avevo dolore”, “egli ha dolore”, “egli aveva dolore”. Sembra perciò evidente che io ho ciò che lui aveva, e così via. Ma ovviamente potrei usare verbi diversi. È questo solo un trastullarsi inutile, superficiale?

Supponete che dica: Questa tribù ha una parola per io ho dolore e una molto diversa per egli ha dolore: questo, diciamolo subito, è comprensibile.

Chi dicesse: solo la mia esperienza è reale, oppure: solo questa esperienza presente è reale, direbbe, di conseguenza, che il mal di denti dell'altra persona richiede un altro nome.

Se non *sapessi* mai se un altro uomo ha o meno la mia stessa esperienza e se non sapessi che ciò che io ho è mal di denti, allora non saprei mai se lui ha mal di denti. Ma in un certo senso ciò non ha importanza, per esempio riguardo al suo andare dal dentista. In questo caso potrebbe essere naturale usare una parola diversa per lui e per me.

Ho detto che un concetto è la tecnica per l'uso di una parola. Immaginate ora una tribù che scambi le parole per "quadro" e "sedia" nei giorni pari e dispari; questo significa un cambiamento di concetto? In quali circostanze diremmo: questa tribù non ha il nostro concetto di colore – di rosso? Potreste supporre che "colore" e "rosso" siano semplicemente *dati*. Ma ciò non significa che il concetto lo sia. Avete solo detto che *noi vediamo cose rosse*. Il che fa già uso del concetto di rosso. Così pure: "oggetto fisico"; "io vedo oggetti fisici" – come opposto a che cosa? Se guardo il cielo azzurro non vedo oggetti fisici. Il concetto di "oggetto fisico" non è un dato di natura più di quanto non lo siano i concetti di "rosso" e di "colore".

Che cosa significa dire che altre persone hanno concetti differenti? Supponete che esse avessero parole per designare una forma-colore, per esempio per "cerchio-rosso", "quadrato-blu" ecc. Potreste dire: Non notano che un quadrato rosso è simile a un cerchio rosso? Invece di "notare la somiglianza", potremmo dire "fare uso della somiglianza". Se, per esempio, dico "Portatemi delle cose rosse", potete portarmi un quadrato rosso e un cerchio rosso. Un bambino non capisce l'accelerazione o la velocità angolare, ma sarebbe strano se non avesse il concetto di colore o di oggetto fisico.

I nomi generici di oggetti fisici sono comuni in tutte le lingue. La maggior parte di noi tenderebbe a dire: Non possiamo andare avanti senza tali nomi. Che cos'è che non possiamo fare senza di essi?

Una cosa è chiara: in loro assenza è molto difficile immaginare i rapporti umani ordinari. Che si trovi difficile immaginare che

tali nomi non ci siano è solo una questione di abitudine? No, non solo; quelle parole sono *strumenti* per le nostre attività più comuni. Sono come strumenti molto semplici – pietre da lanciare, bastoni per battere, ciotole da cui bere. Sono dunque comuni a tutte le creature che conducono una vita grossomodo umana e solo creature che conducessero vite fundamentalmente differenti avrebbero concetti diversi.

Parlando di queste cose è molto facile dire insensatezze – dimenticare le condizioni in cui un'espressione ha significato. "Ora sono circondato da oggetti fisici" ha significato in quanto contrapposto al guardare il cielo azzurro. Ma se chiediamo come sarebbe se non ci fossero oggetti fisici? Quando dico: "Sono circondato da uomini, sedie, quadri", posso immaginare che essi non ci siano più. Ma "ci sono oggetti fisici" detto da un filosofo deve avere per forza un senso? Se " $f(A)$ " ha senso, " $(X)f(X)$ " e " $(\exists X)f(X)$ " NON hanno bisogno di averne uno. Dire "faccio una mossa sbagliata a scacchi" ha senso; ma lo ha "a scacchi nessuno fa mai una mossa corretta" –? Se il signor Kreisel avesse inventato un gioco, si potrebbe forse dire che ancora nessuno l'ha mai giocato correttamente – ma nondimeno "nessuno ha mai giocato correttamente alcun gioco" è senza senso.

Non possiamo fare a meno di nomi generici di oggetti fisici – nomi di colori – nomi di sostanze – (forse) nomi di persone. Ma immaginate che ci fossero ampie differenze tra diverse tribù, per esempio che una di queste cambiasse a rotazione i nomi a seconda dei diversi giorni della settimana. Direi: hanno lo stesso concetto se è *facile* tradurre da una lingua all'altra – se si potesse imparare una lingua senza imparare una nuova vita.

Ma supponete che chieda: C'è ancora un linguaggio? "Linguaggio" sono le lingue vere e proprie e altre attività *abbastanza* simili. Una particolarità del linguaggio è il fatto che ci sono *parole*, ossia pezzi che si ripetono. Ma ci sono pezzi ripetuti nel canto di un tordo. Prendete la classificazione: ordini, dichiarazioni, domande ecc. Diciamo: Non possiamo fare a meno di ordini e nei nostri ordini abbiamo bisogno di nomi di oggetti fisici. Posso così dire: Portatemi la sedia. Vista da differenti prospettive la sedia sembra diversa. Immaginate una lingua in cui se dico "Portatemi un cerchio", voi mi portereste ciò che, dal *vostro* punto di vista, sembra circolare.



Da piccoli ci viene insegnato a fare delle cose con gli oggetti fisici e in riferimento a essi esprimiamo desideri. Spesso viene detto: ciò che ci è dato non è l'oggetto fisico, ma la visione che ne abbiamo, così che, se parlo di questo bastone, sto parlando in effetti di punti di vista. Ma tutti noi abbiamo imparato a obbedire a ordini come: "Dammi il bastone", "Siediti sulla sedia" ecc. senza aver appreso un linguaggio che descrive punti di vista sulla sedia e sul bastone. È in questo che consiste per noi l'aver il concetto di oggetto fisico, ossia nel fatto che, *ovunque* sia, un bambino dice: Questa è una sedia.

La decantata pubblicità di un farmaco dice: I vostri reni contengono migliaia di tubi che devono essere tenuti puliti. Questo è perché voi pensiate: Caspita, dev'essere difficile! Ma in realtà non lo è. E allo stesso modo pensiamo: "sedia" *deve* essere un concetto complesso; denota tutti quei punti di vista! Ma in realtà un bambino capisce "sedia" indipendentemente dai punti di vista.

Supponete uomini che abbiano concetti fundamentalmente differenti, che abbiano, per esempio, nomi per peculiari impressioni sensoriali. Se voglio che qualcuno mi porti una sedia, devo disegnare – o usare una parola per – il punto di vista che *costui* ha della sedia.

Ai nostri bambini si dice "questa è una sedia" e inoltre vedono nei libri illustrati sedie in ogni tipo di posizione. In questa lingua invece c'è un nome per ogni rappresentazione prospettica. Ma questo corrisponde *grossomodo* all'uso di parole-forma – "cerchio", "quadrato" ecc. – nella *nostra* lingua. Così, alla fin fine, ritorniamo alla *nostra* lingua.

Supponete di dire: Malcolm e io non potremmo lavorare nell'edilizia a meno che non usassimo le stesse parole per gli oggetti fisici. Ma supponete che io abbia tirato a indovinare. "No, questo è imbrogliare, lui deve darti un ordine." Ma che cos'è un ordine? Non andrebbe bene un rumore qualunque? – Se voglio che degli esseri umani lavorino per me, devo metterli in condizione di farlo insegnando loro una lingua. È un fatto che noi (esseri umani) non possiamo costruire una casa senza dei nomi generici per gli oggetti fisici.

Ci può essere una giustificazione "nella realtà" per le peculiarità grammaticali dei verbi psicologici?

I concetti che abbiamo mostrano quale *selezione* dei fenomeni facciamo – che cosa ci *interessa*. (Si noti che la parola "interessa"



non significa che le cose in questione siano utili dal punto di vista pratico.)

“L’uomo che ha dolore ha ciò che io ho.” È piuttosto facile immaginare di lasciar cadere questa ipotesi. Anche nel nostro mondo concettuale si dice spesso: “Non sappiamo che cosa provano gli altri”. Ma allora perché chiamarlo dolore? “Noi *presumiamo* che sia simile a ciò che proviamo noi – parliamo come se fosse così.” È quindi facile immaginare individui che non presumono questo e che non parlano come se fosse così.

In molte lingue europee si usa “Io ho” per cose che hanno a che fare con il mio corpo (capelli grigi, una pipa in tasca ecc.) e anche per il dolore ecc. Ma chiaramente “Ho dolore” potrebbe essere rimpiazzato da un’interiezione. Si potrebbe usare l’interiezione per indicare che qualcuno prova dolore? Se indico l’altro individuo e dico “Ooh!”, questo sarebbe compreso non come “ha dolore”, ma come “ho dolore là” – come se il suo corpo fosse un’estensione del mio. “Egli ha dolore” potrebbe essere mostrato in termini di comportamento-di-dolore. (Ma se stesse simulando? Ci sarebbe qualche modo per dirlo. Potrei descrivere il comportamento-di-dolore di Malcolm variando il tono o l’espressione facciale per esprimere il fatto che sta simulando.)

Come sarebbe per le persone esser prive dell’idea “l’altro sente ciò che sento io”?

Nel descrivere le credenze dei popoli, Frazer in *Il ramo d’oro* usa spesso le parole “anima” e “spirito”. Come può essere sicuro che la traduzione sia corretta? Se rappresentassero una figura umana che esce da un cadavere e avessero per questa un nome, ciò sarebbe una prova. È importante che l’anima sia rappresentata da una *figura umana*. La possibilità di questa rappresentazione e che tale rappresentazione, per quanto rozza forse la si consideri, debba essere *naturale* è parte del nostro concetto di anima.

*Jackson*: Riguardo alla simulazione; come si fa a parlare in tono ironico quando si descrive il comportamento-di-dolore di qualcuno? Che cosa d’altro nel suo comportamento lo giustifica?

*Wittgenstein*: Se qualcuno fosse un simulatore cronico, si potrebbe dire in tono ironico “X sta gemendo di nuovo”.

*Hijab*: Ma quando qualcuno simula, il suo comportamento differisce dall’esperienza che effettivamente ha.

*Wittgenstein*: Questa è un'espressione strana. Lei vuole dire che il suo comportamento è diverso dal comportamento di un uomo che ha veramente dolore? – Un'infermiera potrebbe dire in tono neutro di un paziente: “Geme molto”.

Supponete di essere in un paese straniero. Trovate ospedali, dottori, infermiere ecc. Quando un paziente geme essi sembrano a volte dubitare della sincerità dell'espressione – potreste comunque riconoscere ciò senza conoscere la loro lingua. Potremmo anche dire che essi ammirano chi soffre eroicamente in silenzio.

Come facciamo a capire qualcuno che dica in italiano: “Sebbene non dica nulla soffre enormemente”?

Non dobbiamo escludere l'enunciato “Non so se ha dolore” inteso in un senso non-filosofico. Se lo facessimo, taglieremmo fuori una parte molto importante delle nostre vite. (Diverso è per la domanda filosofica: “Come sappiamo se qualcun altro soffre?”.)

Potremmo immaginare degli individui che vivono assieme in modo tale che, se prendessimo uno di loro da solo, lo considereremmo mentalmente deficiente – non saprebbero contare né formare proposizioni del tipo “se – allora –”. Posso certo immaginare una lingua così primitiva nella quale si esprime il dolore (forse anche retrospettivamente) e si possono porre domande sulle cose – ma nella quale “hai dolore?” non può essere detto. Ma se cerco di formare un'immagine di costoro, posso rappresentarli solo come mentalmente carenti.

Ma potete immaginare degli individui che abbiano dichiarazioni, domande, dubbi ecc., ma non abbiano espressioni per l'interno e l'esterno? Ciò che caratterizza i nostri concetti di dolore è che ci sono espressioni per il dubbio, le domande ecc. – “hai dolore?”, “dov'è il dolore?” ecc. Possiamo dire che qualcun altro ha il concetto di dolore che abbiamo noi se ha espressioni corrispondenti – qualunque possa essere la sua immagine. (Oppure dobbiamo dire che l'uso della parola “avere” – che è usata anche per altre cose – è parte del concetto?)

Si può immaginare assai facilmente un segnale convenzionale di dolore che *non* è usato quando si parla di qualcun altro (eccetto forse che per irritarlo). Ma che dire di una domanda come “hai dolore?”. La risposta potrebbe essere il segnale di dolore.

Il verbo “avere dolore” potrebbe essere difettivo – potrebbe mancare della prima persona dell'indicativo presente o della prima persona di tutti i tempi verbali.

Direste ancora: “Essi pensano che egli ha ciò che ho io”?

*Hijab*: Il segnale di dolore di Malcolm è una prova sufficiente che Malcolm ha dolore?

*Wittgenstein*: È come nel nostro caso. Qualche volta, quando egli produce il segnale di dolore, dico “Malcolm ha dolore” e qualche volta non lo dico – come facciamo nella nostra lingua.

*Hijab*: Connettere “egli ha dolore” con il suo segnale di dolore si limita a introdurre l’immagine interno-esterno.

*Wittgenstein*: Perché? – Il punto è: Potrei insegnare loro l’inglese usando una *Hugo Grammar*<sup>12</sup>? Sì, potrei. Certo, le due lingue sono molto più dissimili, ma da un punto di vista pratico la differenza non si fa sentire.

*Geach*: “Avevo dolore cinque minuti fa” è una risposta appropriata a “Hai dolore?”. Così sento che il compito non è stato eseguito finché non è stato inserito il tempo verbale al passato.

*Wittgenstein*: Per il passato dei verbi non-psicologici insegniamo a un bambino a usare una variante della descrizione al presente. Supponete ora che un bambino usi un segnale di dolore quando la circostanza dolorosa è passata; in questo caso potremmo insegnargli un segnale di dolore modificato con un segno indicante il tempo verbale passato.

Non ho difficoltà a dire che una lingua così diversa esprime gli stessi concetti della nostra.

Ma che cosa significa? Posso immaginare che cosa significa per un animale essere preoccupato per un altro. Ma fino a che punto dovrebbe essere sviluppata questa lingua per dire “Kreisel si chiede se Hunt ha dolore”?

Chiedete in cinese “Hai dolore?” senza conoscere il cinese. Che cosa fa sì che questo non sia un chiedersi se egli abbia dolore? Dipende dal fatto che non posso usare la stessa parola in altre occasioni?

*Kreisel*: Supponete che egli mi tasti in vari punti come fanno i medici? È questo un chiedersi se ho dolore?

*Wittgenstein*: In certe circostanze e in una particolare società si potrebbe dire che questo tastare esprime un tale interrogativo. Così, se guardo in un modo particolare qualcuno quando è a letto, tale sguardo esprime in quella circostanza il mio chiedermi se egli

<sup>12</sup> Collana inglese di grammatiche per l’insegnamento di varie lingue [N.d.T.].

abbia dolore; ma un simile sguardo esprimerebbe in un'altra occasione qualcosa di diverso.

Nessuno direbbe: Non si può essere arrabbiati senza un linguaggio. Ma ci si può interrogare senza un linguaggio? Potete chiedervi se ci sono 100 o 101 persone in una stanza senza avere i numerali?

*Geach*: Sicuramente gli animali possono essere curiosi; possono essere allo stesso modo arrabbiati?

*Wittgenstein*: Sì, ma in tutte queste cose si fermano a metà strada. Un animale può essere curioso o spaventato, ma non relativamente a ciò che accadrà *domani* o *da qui a un'ora*. Il comportamento animale può essere considerato come una manifestazione di curiosità solo in certe circostanze piuttosto complicate; proprio come l'emissione di suoni è un linguaggio solo in certe circostanze complicate. – *Deve* essere corretto dire che la lingua “solamente” esprime l'interrogarsi?

Se un uomo emette suoni cinesi non diciamo che parla cinese, a meno che non abbia fatto altre cose prima e sappia farne altre dopo. Allo stesso modo giocare a scacchi non è muovere i pezzi degli scacchi. Così l'interrogarsi non potrebbe consistere nell'uso delle parole interrogative in un certo contesto del nostro comportamento? Il resto del comportamento e la *lingua* rendono il suono un'espressione del chiedersi se un uomo abbia dolore. Non è di per sé accurato dire che il suono esprime l'interrogarsi a causa dell'occasione; il sistema-linguaggio deve essere incluso nella descrizione di questo comportamento.

Dico: il significato di una parola è la tecnica del suo uso. Come può dunque una parola significare qualcosa nel momento stesso in cui la sento o la dico? Sembra che il significato sia qualcosa che accompagna la parola spesso, ma non sempre. Sembrano esserci gradi di significatività. Se dico “Apri la finestra”, “finestra” ha significato; se voi ripetete “finestra, finestra...”, il significato svanisce.

“Ci *deve* essere qualcosa che ha luogo.” Chiedo: Perché? Hai capito la parola? “Sì.” “Quando l'hai capita?” “Quando l'hai detta.” Eccoci. Ma così non va. “Quando l'hai capita?” è comunque una strana domanda. Comprendere una parola è come essere capaci di giocare a scacchi. Nessuno capirebbe qualcuno che dicesse: “Sarei in grado di giocare a scacchi per un secondo”. Al contrario di: Ho

avuto un violento dolore per un secondo. Avrei potuto premere un bottone per indicare quando il dolore è cominciato e finito; non c'è niente di simile nell'altro caso. Ma nel caso che qualcuno dica: "Ora ho capito!"? In primo luogo, come avete imparato tale espressione? Ciò non è davvero importante. Quello che succede è che c'è stato un inizio. Forse nella vostra mente c'è un'immagine o una formula o un pezzo di formula, ma ciò non è una *prova* che ora sapete. Potete dire: Ho visto l'esponente "5" (di "x<sup>5</sup>") e quindi ho conosciuto la formula. Ma supponete che qualcuno dica: "Ho capito" e poi non sappia procedere; diciamo che non ha capito. Quando qualcuno cerca di fare qualcosa dopo aver detto "Ora ho capito!", molto spesso riesce a fare quanto richiesto, cosicché possiamo dire che ha capito. Ma un uomo può capire anche senza un inizio o bloccarsi dopo aver iniziato.

Non c'è ragione di pensare che, quando capiamo una parola, accada sempre qualche esperienza caratteristica; e questo anche nel caso estremo in cui dico "ora ho capito!". Mi sono detto "*bored*" [annoiato] e ho visto una *b* minuscola perché intendevo il participio e non il nome "*board*" [tavola]. La ragione è che in tedesco i nomi, ma non i participi, hanno l'iniziale maiuscola. Allo stesso modo: ho visto una strada a Swansea perché volevo dire "*bank*" nel senso di "*money-bank*". Ma ovviamente nessuna esperienza caratterizza veramente il significato della parola. La cosa strana è che la domanda "In quel momento preciso che cosa significava per te tale parola?" ha senso quando non uso tale parola – ciò è strano in base alla mia concezione secondo cui il significato di una parola è una tecnica. Infatti dire "*bored*" [annoiato] tra me e me non è come chiedere "*Are you bored?*" [Sei annoiato?]. Ma succede lo stesso quando la parola è usata in un contesto e quando è usata fuori dal contesto e vi capita di associarvi un significato? Potrebbe succedere la stessa cosa quando prendete la singola parola con il significato di "*board*" (di legno) e quando sentite comprendendole le parole "*Are you bored?*"?

*Malcolm*: Sì. Si potrebbe immaginare una tavola in entrambi i casi e nel secondo pensare "*bored stiff*" [annoiato a morte]<sup>13</sup>.

<sup>13</sup> Gioco di parole tra "*board*" – tavola – e "*bored stiff*", letteralmente "annoiato rigido", cioè rigido come il legno, espressione che però in italiano si traduce con "annoiato a morte" [N.d.T.].

*Wittgenstein*: Ma perché tutte queste storie sull'immaginare? Sicuramente vedere va altrettanto bene di immaginare. Ma quando guardo questa tavola e dico “*I am bored stiff*” [Sono annoiato a morte], ciò non sembra essere ancora connesso con il *board*.

Potrei immaginare un gioco che consista nel pensare al simbolo sbagliato (o meglio, nel guardarlo). Per esempio, guardo la tavola mentre penso al Moral Science Board<sup>14</sup> o dico tra me e me “*bored stiff*” mentre parlo con un carpentiere. Potrei sempre guardare delle scarpe quando qualcuno parla di pantaloni e così via; il gioco non deve per forza essere limitato a parole con due significati. Ciò renderebbe difficile l'attenzione, l'obbedire agli ordini ecc.

“Il tempo vola!” Potreste vedere un orologio e delle mosche e sospirare “il tempo vola!”<sup>15</sup> – che cos'è che non potresti fare – che realmente contraddica ciò che il sospiro significa? – Se chiedo a qualcuno che cosa voleva dire, non vi aspettereste che dica: Solo il contesto può mostrarlo. Questo suggerisce un'esperienza, ma il fatto che dica ciò che ha visualizzato è del tutto indipendente.

*Malcolm*: Esiste qualcosa come il prepararsi a usare un'espressione. Si tratta di un'esperienza? – Quando ho detto la prima volta “finestra”, mi sono preparato guardando la finestra e poi mi sono rilassato.

*Wittgenstein*: Ci si chiede: “Che cos'è la preparazione?” e si individua con l'introspezione una strana tensione; James direbbe: Questa è la preparazione – apro la bocca e la chiudo. Qualcuno dice: “stavi per dire qualcosa”. Io dico: “Sì, stavo per dire...”. Aprire la bocca era un prepararsi a parlare, ma non per dire esattamente le stesse parole che stavo per dire; non c'era una specifica preparazione – o se c'era (nel cervello, per esempio), non ne sappiamo nulla. E per quanto riguarda il rilassamento? Se stessimo giocando a un gioco in cui si ripetono parole diverse ognuna per cinque volte, si potrebbe dire che c'è una tensione (è divertente che ci debba sempre essere una *tensione*) e che poi ci rilassiamo. Ma una tale tensione e un tale rilassamento ci sono quando dico “Malcolm, per favore chiuda la finestra!”?

Si potrebbe dire che c'è un'esperienza di significato costante che può essere accompagnata da una varietà di immagini. (“Il tem-

<sup>14</sup> Moral Science Board = Consiglio direttivo del Moral Science Club [N.d.T.].

<sup>15</sup> Gioco di parole intraducibile tra volare: “*to fly*” e mosca: “*fly*” [N.d.T.].

po vola” potrebbe fungere da imperativo semplicemente tramite l’immagine di un punto esclamativo e non tramite quelle di una mosca o di un cronometro.)

Se dite singole parole come “mangiare”, “mela”, “occhio”, e io chiedo “capite?” e voi dite di sì – avete allora l’idea di un’illustrazione per ogni parola. Ma se dico: “Vai dal droghiere e portami una mela”, si ha come l’impressione che l’intero enunciato abbia un’illustrazione.

Occorre che la stessa cosa sia accaduta in voi e in me se l’enunciato “Il tempo vola” ha lo stesso significato per voi e per me? Sarebbe ammettere che le rappresentazioni variano. Se vi chiedo di intendere con “Il tempo vola” il rimpianto e voi ripetete due volte “Il tempo vola” e io vi chiedo se entrambe le volte è successa la stessa cosa, potete solo dire – astraendo dalle rappresentazioni – “Sì, ho voluto intendere il rimpianto entrambe le volte”. Ma è questa un’esperienza?

*Malcolm:* Come fa a sapere se ho obbedito al suo ordine di intendere “Il tempo vola” allo stesso modo entrambe le volte? Non mi è chiaro se un tale ordine abbia senso.

*Wittgenstein:* Potrei interrogarla – è chiaro che lei può intendere in un contesto il rimpianto, eppure sembra che io possa dire “Il tempo vola” tra me e me e intendere il rimpianto a prescindere dal contesto; o anche intendere l’ordine, sebbene non sappia come usarlo.

*Geach:* Si è fortemente tentati di dire che, dove c’è un gioco di parole, c’è un atto di significazione.

*Wittgenstein:* Questa è la tentazione. Una parola è come una stazione ferroviaria dove si incrociano molte linee. È come se l’esperienza fosse una vibrazione che mostra quale strada potremmo percorrere.

Quando sorge la domanda riguardo a ciò che uno ha in mente? Non quando si comprano cose in un negozio. Ma *qualche volta* è importante l’immagine che uno ha. E sembra esserci qualcosa dietro le rappresentazioni. Quando dico: “Di’ la parola ‘libro’ e intendi ‘libro’”, ciò sembra semplice anche se “libro” non ha un contesto. Quando dico: “Di’ ‘libro’ e intendi ‘mela’” o: “Di’ ‘ABCD’ e intendi ‘per favore, esci dalla stanza’”, sembra che la connessione non sia stata fatta.



(Ho visto un libro in latino contro il Papa in cui ogni parola cominciava con P. Era molto difficile da leggere come libro; sembrava la sezione di un dizionario riservata alla lettera P.)

Supponete che normalmente le persone, quando parlano, scarabocchino. Potreste avere una vaga idea dell'importanza degli scarabocchi. Per ordinare cose dal droghiere questi scarabocchi non avrebbero alcuna importanza, ma uno psicoanalista potrebbe trarre delle conclusioni da un demone scarabocchiato che accompagna delle parole di saluto.

Ciò che succede nella nostra mente mentre parliamo sembra avere solo questo tipo di importanza. E non è questo ciò che vogliamo; vogliamo che gli eventi mentali siano ciò che fa del nostro linguaggio qualcosa di *vivo*.

Che cosa mancherebbe a persone che non esperiscono nulla del genere quando parlano o scrivono?

Si potrebbe dire che “il significato di una parola” ha due sensi – l'uso e l'accompagnamento mentale?

Se dico: “Andate nella Stanza della Combinazione”, e voi chiedete “Che cosa significa ‘Stanza della Combinazione?’”, chiaramente non state chiedendo che cosa succede nella mia mente. Se dico: “*Go to the bank*” e voi chiedete “Che cosa significa...”, anche in questo caso quello che chiedete è solo un'integrazione dell'ordine.

Supponiamo di trovare degli individui per i quali la domanda “Che cosa volevi dire quando hai detto ‘*Bank*?’” presa da sola non abbia senso. – “Non volevo dire nulla, l'ho detto e basta.” Questo, di certo, non significherebbe che non sono capaci di spiegare “*Bank*” nell'ordine “*Go to the bank*”. Potremmo chiamare questa tribù “cieca al significato”.

A qualcuno che dice “Mi è balenato in mente il significato” si può chiedere: “E che cosa è successo?”. Questo mostra che “significato” ha due sensi – uno in cui esso può “balenare nella mente” e uno che corrisponde all'uso della parola?

*Kreisel*: No; perché se lei chiede che cosa gli sia balenato in mente, costui può rispondere solo descrivendo un uso.

*Wittgenstein*: Ma ciò suggerisce che l'*abilità* di usare una parola sia uno stato mentale come il dolore che può iniziare all'improvviso. Se dite “Ora so” sembra esservi un problema riguardo a come PUÒ essere così: “come lo puoi sapere?”. A volte si distingue tra



conoscenze disposizionali e occasionali. La disposizione spesso comincia con una specifica conoscenza occasionale. C'è un uso per la domanda "Da quando lo sai? Quando hai cominciato?", ma non c'è alcun uso per la domanda "Quanto ci vuole a saperlo?" – a meno che non distinguiate due sensi di "sapere".

Supponete che dica "Go to the bank" e che mentre lo dico cambi idea relativamente a ciò che intendo – questa è un'esperienza di cui una tribù "cieca al significato" sarebbe certamente priva? Ci sono due cambiamenti – di immagine e di significato – se il cambiamento si accompagna al guardare (immaginare) un'immagine differente? E sono cambiamenti dello stesso tipo? Quest'ultima domanda è sospetta. In che modo sono essenzialmente differenti, per esempio, il sapere e il dolore?

*Hijab*: Sembra che accada di più nel mal di denti che nel sapere. Il mal di denti è un'esperienza più intensa del sapere. Ammetto che sia strano, poiché normalmente ciò che paragoniamo rispetto all'intensità sono solamente i dolori.

*Wittgenstein*: Potrei capire più facilmente se qualcuno dicesse: "più intenso che guardare un prato verde". Ma se qualcuno chiedesse che cosa c'è di sbagliato in questo, che cosa cerchereste di possibilmente sbagliato?

*Malcolm*: Applicare l'intensità al conoscere: questo è qualcosa che non capisco affatto.

*Wittgenstein*: Per tutto il giorno ha saputo che la Terra è rotonda; ma questo sapere non sarebbe costituito da ciò che è successo in lei quando ha detto "la Terra è rotonda". Dunque sapere non è certamente un'esperienza. Questo significa che non sembra un'esperienza?

X: Di certo limita la definizione di sapere dire che il sapere non è un'esperienza.

*Wittgenstein*: Ma perché si dovrebbe volerla limitare in questo modo? Potrei limitare la definizione di uomo escludendo i signori Hunt e Hijab.

*Geach*: Si intende dire che si esperisce una cosa dopo l'altra, ma non è il caso di dire che sappiamo una cosa dopo l'altra eccetto che nel senso di "impariamo –".

*Wittgenstein*: Descrivere cambiamenti di esperienza è del tutto differente dal descrivere cambiamenti di sapere. – "Ora so questo, ora quello" difficilmente ha un uso (a meno che non lo si usi

per descrivere la dimenticanza). Allo stesso modo “Che cosa vedi ora?”, “Com’è il tuo dolore adesso?” hanno un ovvio tipo di risposta, mentre a “Che cosa sai adesso?” è difficile rispondere.

Sembra che il cambiamento di significato sia più simile a un cambiamento del sapere che a un cambiamento dell’esperienza. Se domandate: “Che cosa è successo in te quando è cambiato ciò che intendevi?”, la risposta è: “Ciò che è cambiato è la risposta che avrei dato se mi aveste chiesto che cosa volevo dire!”. Di conseguenza quando ho detto “Ora so”, ciò che è cambiato è che ora potrei avervi dato una nuova risposta.

Ma questa descrizione del cambiamento tramite periodi ipotetici sembra strana.

*Malcolm*: Si è tentati di dire che un condizionale può essere verificato solo se la condizione è soddisfatta.

*Wittgenstein*: Sì; che un cambiamento in realtà *non c’è*, ma ci dovrebbe essere stato. Per esempio, se uccido un uomo, servirà a ben poco dire: Tutto ciò che è successo è che, da quel momento in poi, se gli avessi fatto il solletico non avrebbe ridacchiato.

*Toulmin*: È come se “Avrei risposto” fosse un segnale di conoscenza nel modo in cui “Sento dolore” è un segnale di dolore.

*Wittgenstein*: Dico: “*Go to the bank*”, poi sobbalzo lievemente. Voi chiedete: “Che cos’è successo?” e io rispondo: “In quel momento ho cambiato quella che sarebbe stata la mia risposta alla vostra richiesta di una spiegazione”. Ma ciò sembra voler dire: la mia rappresentazione (per esempio) è cambiata in modo tale che avrei dovuto rispondere... E così sembra che ciò che cambia sia la rappresentazione e che l’affermazione su ciò che ne risulterebbe sia un’ipotesi. Cfr. l’intenzione. Un’intenzione non è un’esperienza né un pensiero né un dire qualcosa. È come il sapere, perché può essere affermata *sub condicione*: se me lo aveste chiesto, avrei detto che sarei andato a trovare Malcolm.

*Geach*: Si può parlare di cambiamenti di intenzione in un modo che non può valere per la conoscenza.

*Wittgenstein*: Sì. Dolore – sapere – intenzione – appartengono tutti alla psicologia. Ma in che senso lo si dice?

*Geach*: Nel senso in cui i medici hanno a che fare con cuori e malaria.

*Wittgenstein*: Oppure paragonate i vari tipi di numeri che usano i matematici. Sulla carta sembrano tutti simili – ma provate

ad applicarli! Quante persone ci sono nella stanza? “15” va bene; ma “15½” o “ $\sqrt{15}$ ”? L’aver trascurato l’applicazione ha portato in matematica a fraintendimenti senza fine.

(Immaginate parole e svariate illustrazioni per “uno”, “uomo”, “rosso”, “mal di denti”. L’immagine del mal di denti e quella dell’uomo sembrano simili – entrambe immagini di uomini, uno solo dei quali si tiene la guancia – ma il loro uso è completamente differente.) Dire che nella matematica compaiono i numeri transfiniti non è di alcuna utilità; in quali enunciati sarebbero usati?

Si potrebbe essere tentati di dire che la psicologia ha a che fare con l’esperienza – intenzione, dolore, sapere sono così tutte esperienze. È come dire che 3,  $\pi$ ,  $\sqrt{-1}$  sono tutti numeri e poi parlare di 3 soldati,  $\pi$  soldati,  $\sqrt{-1}$  soldati.

Com’è connesso il cambiamento di significato con il cambiamento che l’accompagna – per esempio, con il cambiamento di immagine? È abbastanza chiaro che se vediamo l’insegna Barclay’s ciò ci suggerisce un *money-bank* e non un *river-bank*. Ma questa esperienza non è inevitabile. Potremmo dire che una certa immagine è parte del nostro linguaggio? Ciò ha il vantaggio che evita di attribuire una connessione causale – “l’esperienza mostra che se vedo quest’immagine intendo dire *money-bank*”.

L’uso del periodo ipotetico per il cambiamento del significato – “se me lo avessi chiesto cinque minuti fa avrei detto...” – mostra che non è un cambiamento nello stesso senso del cambiamento di immagine.

*Geach*: Questa non è un’asimmetria? “Avrei” è un’espressione (*utterance*), “egli avrebbe” un’ipotesi?

*Hijab*: Ma se “avrei” è un’espressione, perché non chiamarla l’espressione di un’esperienza?

*Wittgenstein*: L’altro giorno ho criticato l’affermazione di Hijab secondo cui il sapere è un’esperienza meno intensa del dolore. Ma considerate: “Per tutto il tempo in cui era qui, ero consapevole del suo...”. Si sarebbe più propensi a chiamare uno stato della mente questo piuttosto che, per esempio, la mia conoscenza abituale delle tabelline.

Si può immaginare una lingua in cui si dica: “Dopo che mi ebbe spiegato tale parola, la *sapevo*; e nell’ora successiva la *stavo sapendo*” – cioè la *stavo* usando con cognizione. Ma se una tale lingua esistesse, sarebbe meglio fare una distinzione. (È importante

che in italiano non esista l'espressione "Stavo sapendo" – non c'è quindi bisogno di fare una distinzione.)

Le mie distinzioni non sono come le distinzioni di specie botaniche; sono distinzioni di categoria. Non abbiamo a che fare con sfumature; è come la differenza tra il re e la regina negli scacchi.

Perché non posso appellarmi all'uso del periodo ipotetico per mostrare che c'è una differenza tra cambiamento di immagine e cambiamento di significato?

*Kreisel*: Perché dovremmo usare il periodo ipotetico?

*Wittgenstein*: Sì; dovremmo cercare di scoprire ciò che è essenziale e ciò che è idiomático nell'espressione del significato. Se chiedo a qualcuno che cosa voleva dire con una parola, costui mi dà una spiegazione della parola e non una descrizione dell'esperienza. Così per spiegare che si è *cambiata* idea sembriamo aver bisogno di due spiegazioni della parola. Questo almeno è essenziale.

*Hijab*: Ma solo nel senso in cui la singola spiegazione della parola era necessaria quando non c'era alcun *cambiamento* di significato. E indubbiamente "che cosa voleva dire" è un'esperienza.

*Wittgenstein*: No! Ma consideri questo. Potrei dire che una macchia sul muro o un'immagine residua assomiglino alla faccia del signor Hijab; qui il fatto che menzioni il signor Hijab è accidentale. Ma se immagino la faccia del signor Hijab non sto *supponendo* che ciò che immagino sia un'immagine della faccia del signor Hijab; qui il fatto che menzioni il suo nome è essenziale. La questione è se le spiegazioni siano una parte essenziale dell'espressione del cambiamento di significato.

Potrei certo descrivere il cambiamento d'immagine senza menzionare il *money-bank* o il *river-bank* così come potrei descrivere la macchia o l'immagine residua senza menzionare la faccia del signor Hijab. Ma se descrivo il cambiamento di significato, devo inserire le due descrizioni dell'uso della parola. Questo fa sì che per me sia giustificato dire che tali cambiamenti sono cambiamenti in sensi completamente diversi.

Voglio evitare di parlare di esperienze – l'idea che le nostre espressioni descrivano i contenuti di esperienze. Questo ci porta all'immagine: io posso vedere il "contenuto", mentre l'altro non può; il contenuto mi è vicino, disponibile solo a me, dentro di me. L'immagine dell'introspezione viene interamente da qui.

Contrapponete: (i) avere un'immagine che assomiglia al signor Hijab – e anche al suo gemello, se ne ha uno; (ii) avere un'immagine *del* signor Hijab – sulla quale non c'è alcun dubbio o supposizione.

Contrapponete anche: il conoscere e l'intenzione.

Cominciare a conoscere, cessare di conoscere }

Cominciare a intendere, cessare di intendere }

sono categorialmente differenti.

Potremmo dire: conoscere e comprendere una parola ecc. sono potenzialità.

(Questo non è come dire che il carbone, il ferro, l'idrogeno, l'acqua sono sostanze, ma piuttosto come dire: il chilogrammo, il metro, il secondo sono misure.)

Significato e intenzione andrebbero assieme e non sarebbero potenzialità.

A che cosa si riferisce qualcuno che dica: Solo il contenuto della mia coscienza presente è reale? A ciò che sento, a ciò che vedo, a ciò che ricordo (–? L'idea è che c'è un'immagine e qualche traccia di ciò che ricordo), al gusto, al tatto, al dolore. Dovremmo aggiungere il pensiero, l'interpretazione?

*Malcolm*: La credenza?

*Wittgenstein*: Certo, la credenza è in un certo senso una potenzialità – ma che cosa vi impedisce di classificare il pensiero ecc. con l'impressione sensoriale e il dolore?

Supponete che abbia una parola "X" per un punto di vista sul signor Hijab. Le tecniche per l'uso di "Hijab" e di "X" saranno differenti. Ciò che chiamo "il contenuto" deve essere allora indicato con una parola come "X", non come "Hijab". Si potrebbe dire: "Il signor Hijab non può essere una parte del contenuto d'esperienza, mentre la macchia X può esserlo". Questa distinzione è grammaticale; se qualcuno dice: "Ma il signor Hijab non potrebbe far parte del tuo contenuto?", rispondo che non è quello il concetto che voglio.

*Malcolm*: Ciò è legato all'idea che il contenuto deve essere privato?

*Geach*: Oppure che il contenuto della coscienza non è solido, ma spettrale?

*Wittgenstein*: No. Si potrebbe dire che il contenuto della coscienza è *più semplice* della realtà esterna – della quale si dice che è costruita a partire da esso.

Qualcuno domanda: “Che cosa vedi?”. Potrei disegnare (dipingere), indicare un disegno o un dipinto – o usare dei nomi come “Il signor Hijab”. Qualcuno potrebbe dire: “Puoi essere sicuro solo di ciò che c’è nell’immagine, potrebbe non essere il signor Hijab”. Questa è un’estensione del caso in cui, essendoci il dubbio se ciò che vedo è un albero, io dico: “Molto bene, lo disegnerò”. E questo caso ci consente anche di descrivere la differenza tra due descrizioni del rappresentare: tramite un’immagine e tramite il riferimento al signor Hijab. Questa è la radice della distinzione.

Chiamiamo sensazione ciò che può essere descritto disegnando, fischiando ecc. Il dolore è una sensazione?

X: Sembra che qui *non* ci siano le due cose come invece nel caso del signor Hijab e dell’immagine.

*Wittgenstein*: Vediamo.

*Geach*: Ma supponiamo che le persone non avessero il senso della temperatura; potrebbero attribuire il dolore come una qualità ai corpi molto caldi e molto freddi.

*Wittgenstein*: O un frutto potrebbe essere raccolto sentendo se la sua buccia provoca dolore.

Y: Dobbiamo distinguere tra una manifestazione e una congettura sulle cause – mettendo il dolore tra le manifestazioni.

*Wittgenstein*: No; a volte ci sono congetture sulle cause – quello è fumo oppure un muro o...? Ma non si comincia parlando di manifestazioni. Potrei tracciare un albero genealogico che cominciasse con nomi di oggetti fisici e finisse con le apparenze; il dolore andrebbe nella stessa discendenza delle apparenze, sebbene gli antenati non siano gli stessi.

Y: Potrei parlare di assunzione invece che di congettura? – dopo tutto che si *tratti* del signor Hijab è piuttosto un’assunzione.

*Wittgenstein*: No; “congettura”, “assunzione”, “credenza” – non vanno bene.

A volte ci immaginiamo che siano come molte cose diverse in una scatola – colore, suono, dolore. Ma non ha senso dire “Ho questo”, indicando dentro di me. “Sono propenso a dire” che il dolore sia una sensazione – ma non posso giustificare ciò tramite una somiglianza evidente tra i contenuti della scatola – colore, suono, dolore. La somiglianza deve trovarsi nel *concetto*.

Si potrebbe immaginare un cinema che avesse, oltre a quelle sonore, bande tattili e olfattive. Un raggio, per esempio, potrebbe

farci sentire mal di denti quando nel film vediamo un'operazione ai denti. Ma si potrebbero suscitare *ricordi* tramite un simile meccanismo? Problema della scansione temporale – quando inizia un ricordo?

*Hijab*: Si tratta di una difficoltà grammaticale o psicologica? Perché non potrei dire che il signor Kreisel e io abbiamo ricordato la nostra infanzia alle 7 e 45?

*Wittgenstein*: No. Non è una questione di difficoltà tecniche. Qual è la differenza tra un cambiamento di rappresentazione e un cambiamento d'intenzione?

Se dico: Quando l'ho detto volevo dire questo e quello, ma ora ho cambiato idea, il mio cambiamento d'idea è interessante per le sue cause e i suoi effetti. Qui sembra esserci una difficoltà: Come può un cambio istantaneo d'idea essere caratterizzato dal passaggio da una spiegazione di una parola a un'altra? Questa difficoltà sembra sparire se si parla di un cambiamento di rappresentazioni; ma allora sorge la domanda: Come sono connesse le rappresentazioni al cambiamento della spiegazione del significato? E qui ci blocciamo. “Come può...?” è una forma caratteristica del problema filosofico. Sta sempre a indicare una comparazione illegittima. “Potrei capire l'altro caso (per esempio, quello delle rappresentazioni); ma questo caso...?” “Ma perché i due casi dovrebbero essere simili?” Appartengono a categorie differenti – sebbene dire questo non sia molto soddisfacente. Cambiamento d'intenzione. “Avevo intenzione di...; ma poi ho cambiato idea e non avevo intenzione di.” – Consideriamo: “Avevo intenzione di dire quando mi hai interrotto...”. Questa è un'esperienza? Dirlo non viene naturale. Ma che cosa sollecita l'una o l'altra di queste risposte? (a) Non si può chiedere: “Sei sicuro?”. “Avevo intenzione di...” non è un'inferenza ipotetica; è un'espressione. Ma (b) noi vogliamo distinguerla dalle rappresentazioni e così via. Ma *qual* è allora la differenza? Come so che l'altro fa una distinzione tra rappresentazione e intenzione? “La reazione è diversa”? È l'interesse che è diverso.

Per esprimere ciò che qualcuno intende con “Avevo intenzione di dire ‘Va’ all'inferno!””, dobbiamo avere un'espressione con “Va’ all'inferno!”, ma come faccio a sapere se “(qualcosa) Va’ all'inferno!” (detto da un tizio che non sa l'italiano) vuole dire “Avevo intenzione di dire...” oppure “Mi rappresentavo le paro-



le...”? L’interesse è ovviamente diverso; potrei prendere “Avevo intenzione di dire ‘Va’ all’inferno!’” come un insulto, mentre “Mi rappresentavo le parole...” non ha questa conseguenza.

*Malcolm*: Ciò che conta è la connessione di un’intenzione con le successive azioni?

*Wittgenstein*: Si potrebbe pensare che, quando viene espressa un’intenzione, ci sia un’esperienza.

*Geach*: Non quando essa *occorre*? “Espressa” è una parola empatica?

*Wittgenstein*: Riguardo all’occorrenza delle intenzioni: supponete che Malcolm dica di aver intenzione di disporre della stanza entro cinque minuti e che poi dica di non aver cambiato intenzione; come so che non si sta riferendo a qualcosa come una rappresentazione? Perché, anche se avesse visto una rappresentazione, potrebbe allo stesso modo aver visto un’immagine reale disegnata da me di lui che lascia la stanza; non sarebbe un’intenzione?

X: Si può chiedere se potrebbe avere la rappresentazione senza avere l’intenzione?

*Wittgenstein*: Ma egli potrebbe dire: “No, non potevo” – si possono sempre immaginare risposte che ci disorientano. Il signor Hijab l’altro giorno parlava come se chi conosce l’alfabeto l’avesse costantemente davanti alla mente. “Per me non è così” è tutto quello che posso dire?

Supponete che qualcuno dica: “Ho intenzione di andarmene... ho ancora intenzione... ho ancora intenzione... non ho più intenzione” con un tono simile a quello che si usa osservando una luce rossa finché non sparisce. Questo non vorrebbe dire che non stava usando “Ho intenzione” come lo usiamo noi?

Supponete che qualcuno giri verso l’alto una lancetta quando esprime un’intenzione e la lasci in questa posizione finché l’intenzione non è scomparsa. In che modo questo differisce da ciò che accade nell’esperienza? Costui potrebbe dire: “Non ci ho più pensato, semplicemente non l’ho cambiata”.

Quando qualcuno dice che vede se stesso che lascia la stanza, come so che questa è una rappresentazione e non un’intenzione? Come imparo il gioco linguistico “Vedo davanti a me...”? Ovviamente, molto spesso in casi in cui non è in gioco l’intenzione – devo prima apprendere “vedere” nel senso letterale.

Y: Perché hai cambiato la tua intenzione?



Ludwig Wittgenstein

Perché hai cambiato la tua rappresentazione?  
sono domande diverse. Alla seconda si può rispondere: È cambiata e basta, non ho potuto evitarlo.

*Wittgenstein*: “Perché?” riguardo a un’intenzione chiede una ragione; riguardo al rappresentare solo una *causa*.

Ma non so se dovrei descrivere un caso in cui chiedere una ragione non ha senso.

Y: Tale caso esiste?

*Kreisel*: Se un bambino che vuole una mela dice “Mela”, voi dite “Dov’è la mela?” e il bambino non risponde; gli date una mela e dite “Volevi una mela”. La domanda “Perché?” non sorge.

*Wittgenstein*: È vero e lo stesso vale senz’altro per il voler (intendere) lasciare la stanza.

Mettiamo che l’esperienza sia qualcosa come l’immaginazione o la percezione. Un’esperienza è qualcosa che può avere una durata nel tempo – come una nota continua o un colore. “La stessa nota di nuovo... ancora... ancora... ora non più.” Questo NON è un modo naturale di esprimere un’intenzione – o una conoscenza, se è per questo. Se qualcuno dice che vede un disco rosso, potrei chiedergli con regolarità se lo vede ancora, ma se dice che intende far visita a sua nonna domani, non gli chiederò continuamente se ne ha ancora l’intenzione. – Una rappresentazione che dura cinque minuti può ossessionare un uomo, ma non un’intenzione *qua* intenzione – sebbene lo possano fare pensieri che le sono connessi. Questa distinzione tra pensiero e intenzione è categoriale. Una mossa negli scacchi non ha *velocità*, a differenza del movimento fisico con cui la si esegue.

*Kreisel*: Velocità e posizione sono differenti nella *grammatica*, anche se la velocità fosse una funzione a valore singolo della posizione. Quindi, anche se i pensieri e le rappresentazioni di un uomo accompagnassero la sua intenzione, la grammatica sarebbe differente.

*Wittgenstein*: Pensare e avere un’intenzione allo stesso tempo non è una cosa complessa; è come cantare in do e allo stesso tempo cantare *God save the King*, il che non è fare due cose allo stesso tempo.

Ciò che volevo dire riguardo agli scacchi è che mi si potrebbe chiedere nel mezzo di una mossa quale mossa stia facendo e una risposta è possibile. Ma la determinazione temporale “Muovo in

quella casella *ora*” (nel mezzo della mossa) è strana. Allo stesso modo l’*ora*” in “Ho intenzione *ora*” non è come l’*ora*” in “Penso *ora*”. Non si deve pensare all’intenzione e al pensiero come a due diverse parti di un unico punteggio.

Abbiamo fatto notare, nel caso di diverse espressioni psicologiche, le differenze nell’uso di “iniziare” e “ancora là”.

La notizia che qualcuno è malato può dare inizio a due cose: all’intenzione di andare a trovarlo e a uno stato di depressione. Questi poi persistono, ciascuno a suo modo. Tutti voi direste che lo stato di depressione è *più* simile a un’esperienza sensoriale di quanto non lo sia l’intenzione.

C’è una cosa come l’osservare un colore – una nota – un dolore per vedere se cambia. Questo non accade nel caso di una credenza o di un’intenzione. Tornando alla nostra tribù “senz’anima”: i segnali di intenzione e dolore sono del tutto incomparabili e non c’è la tentazione di paragonarli. C’è un uso di “Sei senza dolore per un momento?”, ma non di “Sei senza intenzione per un momento?”.

Torniamo ai vari tipi di numeri. Si può dire che essi hanno proprietà formali in comune e che differiscono nella loro applicazione. Allo stesso modo: “intenzione” e “mal di denti” sono concetti che hanno in comune la proprietà formale dell’asimmetria tra la prima e la terza persona, ma che differiscono enormemente nell’applicazione. Proprio come “piede” e “secondo”; niente potrebbe essere più diverso di questi concetti, ma sono entrambi *misure*.

Il paradosso di Moore. “Penso che piova ma non piove” è assurdo, sebbene “pensavo...” o “egli pensa...” o anche “supponiamo che io pensi...” non lo siano. La cosa importante è che questo è un paradosso per cui vogliamo una soluzione. Ma come si ottiene una soluzione? C’è qualcosa di sbagliato nel nostro sistema di archiviazione. In logica formale vogliamo una notazione in cui non ci possa essere una proposizione che può essere usata in modo significativo come ipotesi, ma non come asserzione. (Si può dire: “Se penso che piova ma non è così, allora mi sbaglio”, ma non “Penso che piova ma non piove”.)

Se la credenza è uno stato osservabile della mente, perché non potreste osservare che non piove e allo stesso tempo osservare la credenza che piove? Questo mostra solo come sia del tutto sbagliato trattare la credenza come uno stato osservabile della mente.

“Io credo” potrebbe essere trattato come un segno di affermazione? Si potrebbero avere svariati segni di affermazione, uno per la matematica e uno per le proposizioni relative a dati sensoriali e uno per le predizioni e così via. Ma allora come scrivere “credetti”, “egli crede” ecc.? Il problema è l’asimmetria. Potremmo immaginare un verbo simmetrico? Il verbo potrebbe significare “sembrar credere” e potrei dire “Io sembro credere... ma non credo”. Potrei usare il mio stesso comportamento come criterio. In effetti parliamo in questo modo, sebbene raramente (per esempio riguardo a desideri inconsci. “Desidero *veramente* che non risponda” – a giudicare dal mio comportamento). Di me nel passato, posso dire: visto quel che ho detto, devo aver creduto. Posso fare lo stesso nel presente? – Supponete che qualcuno mi debba fare un rapporto sulla situazione militare che includa il suo giudizio su ciò che accadrà. Egli non dirà: “Credo che il nemico arriverà”, ma “Forse...” o “Sembra che...”. – Uso “Egli crede” riferendomi a *costui*, considerando ciò che dice e la sua affidabilità. Ma posso usare in questo modo “Io credo” in riferimento a me stesso? Forse nel caso di una credenza “subconscia”? Le mie credenze “subconscie” potrebbero essere importanti, per esempio per predire quello che probabilmente farò. Ma ciò implica che io osservi il mio discorso come se fosse automatico nel senso in cui lo è la scrittura automatica?

“Piove e io credo che piova” è paradossale quanto “Piove e io credo che non piova” – proprio come “Ora parlo in modo veritiero” è paradossale quanto “Ora parlo in modo falso”.

*Malcolm*: Potrei accendere una luce verde per la certezza (strada libera) e una luce arancione per la credenza (procedi a tuo rischio). Le luci segnalano lo stato della strada, non della mia mente.

*Wittgenstein*: In contrasto con “Piove e ciò mi deprime”?

*Malcolm*: Sì.

*Toulmin*: E riguardo a “Scommetto che piovierà”?

*Wittgenstein*: *Scommetto* non è lo stesso di *sto facendo una scommessa*. Se dico a una terza persona “Sto facendo una scommessa che piovierà ma non piovierà”, questo non è un paradosso, ma “Scommetto che piovierà e non piovierà” è nuovamente un paradosso.

Perché è così poco interessante costruire una prima persona simmetrica per credere – “Agisco e parlo come se credessi”? –

Predico le mie azioni in due modi: (i) esprimendo intenzioni, (ii) facendo ipotesi, visto che conosco me stesso. “Andrò al cinema” è un’espressione dalla quale si può inferire ciò che farò. Mettete questo in contrasto con le parole dell’Imperatore d’Austria: “X mi ha chiesto nuovamente quel titolo e vedrete – lo otterrà” – le quali non sono un’espressione di intenzione, ma una predizione relativa a un’altra persona. “Io credo” (simmetrico) è simile al secondo caso.

Sarebbe folle chiedere a qualcuno che prende ombrello, impermeabile e stivali: “Che cosa indica tutto questo?”.

*Jackson*: Che cosa dire del caso da lei citato una volta – “Mi trovo ad arrivare a credere”?

*Wittgenstein*: Come: “Mi ingannerà, ma mi trovo a fidarmi di lui”?

Supponiamo che pratici la scrittura automatica e che, interrogato, dica *bona fide* “pioverà”, ma scriva “non pioverà”; e le conclusioni tratte dallo scritto potrebbero essere più importanti. Ma che cos’è la scrittura automatica? “Lascio semplicemente scrivere la mia mano” – non lo faccio comunque? È importante che ciò che scrivo mi sorprenda? Potrei trattare la scrittura automatica come tratto l’espressione di qualcun altro?

*Geach*: Come si inserisce qui “Io dico... ma non ci credo”?

*Wittgenstein*: “Io dico che le piaccio ma non ci credo.” “Non ci credo” è praticamente = “A lei non piaccio”, “Io dico che le piaccio” è praticamente = “Io *credo* di piacerle” (nel senso in cui “Io credo” si basa sull’osservazione delle mie reazioni). E qui non c’è alcun paradosso. Cerchiamo la *vera* prima persona singolare di “Egli crede di piacerle ma non le piace”; e questo è *più simile a una vera* prima persona di “Credo di piacerle ma non le piaccio”. Solo che non va bene, perché ovviamente la terza persona è: “*Egli* dice di piacerle ed *egli* non ci crede”.

È enormemente importante che normalmente non si inferiscano le proprie credenze dal proprio comportamento.

Supponete che non avessimo la prima persona singolare del presente indicativo di “credere” – come “*can*” [posso] non ha l’infinito<sup>16</sup>. Diremmo che probabilmente/forse pioverà invece di

<sup>16</sup> In inglese il verbo “*can*” (potere) non presenta la classica forma all’infinito, che consiste nel far precedere il verbo generico dalla particella “*to*” [N.d.T.].

Ludwig Wittgenstein

“Credo che pioverà”. A ogni modo, quando usiamo “Io credo” non stiamo prestando attenzione a noi stessi: “Pioverà e penso che nevierà anche” – non presto attenzione prima al tempo atmosferico e poi a me stesso. Si può *costruire* la prima persona singolare di “credere” sulla base dell’osservazione del proprio comportamento? Qui c’è un problema. Non posso osservare la mia andatura – o in generale il mio comportamento corporeo – senza interferire con esso. Ciò significa che osservo la mia Volontà – la fonte dei miei movimenti volontari?

La Volontà non consiste nel rappresentarsi un movimento e nel guardarlo mentre accade. Non è *strano* che la mano si muova come voglio.

*Geach*: Se lei vuole che la sua mano si muova allo stesso modo in cui potrebbe volere che un libro si muova, essa non si muoverà.

*Wittgenstein*: Lei può dire: “Guarda, disegno un cerchio preciso”, ma non: “Guarda, le mie mani si muovono in cerchio”. Il paradosso di Moore è legato ai problemi del movimento volontario e dell’intenzione. Nei dibattiti sulla precognizione la gente si dimentica delle espressioni di intenzione che sono predizioni e si realizzano nove volte su dieci. È come se fossi pratico del mestiere; come se avessi una conoscenza diretta di ciò che accade all’interno del Ministero, non solo attraverso i comunicati stampa.

Considerate qualcuno che pratica la scrittura automatica e che ne trae conclusioni – per esempio “Realmente (in modo subconscio) non credo a questo” – che devono avere conseguenze. Ma che cos’è la scrittura automatica? L’immagine è quella della mia mano che scrive per conto suo mentre mi occupo di altre cose; ma è questo l’importante? L’importante è che potrei dire della scrittura: “Ecco quel che ho scritto”, mentre non dico “Pioverà” e, cinque minuti dopo, “Ecco quel che ho detto”.

Potrei evitare la difficoltà di osservare me stesso appoggiandomi a testimonianze. Perché non dovrei fidarmi della testimonianza di altri riguardo al mio comportamento?

Riguardo al mentire. Se un uomo dice “pioverà” e poi “non ci credevo – era una bugia”, questo sembra cancellare la prima espressione. La menzogna ci ha sconfitti? Ci obbliga ad ammettere che qualcosa avviene nella mente?

Se anche la menzogna *minaccia* di sconfiggermi, allora, anche se sono abbastanza furbo da non lasciarmi sconfiggere, voi potete

dire: “Combatte una battaglia quasi disperata e qualcos’altro *potrebbe* sconfiggerlo”.

Faccio una sorta di matematica – una matematica nello stadio che precede il calcolo.

*Kreisel*: Lo stadio in cui si introduce un nuovo concetto (definizione)?

*Wittgenstein*: Sì. Voglio sostituirvi un nuovo tipo di descrizione – non che quella vecchia sia cattiva, ma per rimuovere fraintendimenti.

“Succede qualcosa in chi mente” serve solo a distinguere tra “mente” e “non dice la verità”? Non intendiamo però dire che un bugiardo sa quando mente. Quando si fa tale affermazione, la si intende da un punto di vista grammaticale, non si vuole dire, per esempio, che *la maggior parte* dei bugiardi sa quando mente. E non useremo “sapere” in questo modo. “Quando uno mente lo sente.” Questo è in un certo modo vero. Immaginate qualcuno che tremi ogni volta che dice una bugia – non dobbiamo seguire una pista sbagliata e parlare di una sensazione specifica. “Mentire” non ci è stato insegnato in connessione con alcuna sensazione.

*Kreisel*: In che modo ci viene insegnato “sensazione di malessere”?

*Geach*: Si vede un bambino verde in faccia e si domanda: “Ti senti male?”.

*Wittgenstein*: Ma ci potrebbe essere ogni tipo di sensazione!

Tornando al nostro pedigree psicologico. Si dice: Le impressioni sensoriali ci insegnano com’è fatto il mondo. Questo non significa che i sensi siano altrettanti *insegnanti*; è un modo di collegare tra di loro le impressioni sensoriali. *Popoliamo uno spazio* di impressioni sensoriali; e i dolori sono in questo spazio. (Non è uno spazio fisico. Se due dita hanno dolore, i dolori non si incontrano quando le dita si toccano né il dolore si trova a tre piedi dal pavimento e a quattro piedi dal muro.) C’è un ulteriore legame tra le impressioni sensoriali e i dolori – il modo in cui sono scanditi nel tempo – il modo in cui usiamo, riguardo a essi, “cominciare”, “cessare”, “continuare”.

È essenziale che una sensazione sia da qualche parte e sia connessa con il mio corpo e che cominci, continui e cessi in un modo specifico.

Le parole per le emozioni (gioia, dispiacere ecc.) sono in una categoria differente. Mentire è notoriamente diverso dalle impressioni sensoriali o dal dolore; questa parola si insegna allo stesso modo in cui si insegna il nome di un'emozione?

Alla teoria di James secondo cui l'emozione è una sensazione corporea localizzata in modo vago si può rispondere chiedendo: "Come si apprendono le parole per le emozioni?". Allo stesso modo in cui si apprendono parole come "dolore"? Come sapremo che alcuni hanno un nuovo senso?

*Hunt*: Essi potrebbero scoprire cose che noi non potremmo scoprire, come un cieco non può conoscere a distanza.

*Wittgenstein*: Avrebbero un nuovo gioco linguistico. Le persone che hanno l'orecchio assoluto possono dirmi delle cose che posso verificare nonostante non le possa udire. Supponete ora che delle persone abbiano antenne come gli insetti e che mi possano dire cose che potrei verificare solo con gli strumenti. Si potrebbe allora dire: È solo una congettura, non può essere un'impressione sensoriale e in ogni caso non possiamo immaginare qualcosa del genere. (Qualcuno potrebbe allora ribattere: "Posso immaginarla benissimo".)

*Geach*: Non dovrebbero usare uno specifico insieme di *aggettivi*? I ciechi sentono quelli che vedono usare aggettivi riferiti al colore in un modo che è grammaticalmente simile ai loro aggettivi – "caldo", "ruvido" ecc.

*Wittgenstein*: Ma si ricordi che i ciechi imparano il *nostro* linguaggio, dipendono da *noi*; viene insegnato loro che sono privi di un senso e che ci sono cose che non possono fare.

I sensi sono definiti mediante definizioni non astratte: i sensi vedono, odono ecc. E quindi dicendo "Anche questo è un senso" ci troviamo su un terreno scivoloso – basta l'analogia? Potremmo renderla più appetibile, rappresentandoci, per esempio, i dettagli fisiologici.

X: Non potremmo riconoscere schemi di comportamento che significhino un nuovo senso?

*Wittgenstein*: Ma in che modo? Niente è stato stabilito in anticipo.

*Hunt*: Se perdessero le antenne perderebbero il potere di dire il possibile.

*Wittgenstein*: Sì. Questo è un altro aspetto. E un altro ancora è l'intensità – dovrebbero usare parole come "più forte" e "più debole". E potremmo continuare così.



Riguardo ora agli stati d'animo (*moods*). È una caratteristica dello stato d'animo quella di interessare l'intero comportamento.

Il "triste perché piange" di James – ma nessuno dice di essere triste negli occhi.

Cfr. "stanco". "Sono stanco" – "Dove?" – "Nelle gambe". James potrebbe dire: È solo un accidente del linguaggio – si sarebbe potuto dire: "Sono triste negli occhi".

(Non solo non facciamo inferenze del tipo: "Dico che ploverà quindi credo che poverà", ma nemmeno inferenze come: "Dico che poverà quindi probabilmente prenderò l'impermeabile" – ossia non usiamo i nostri stessi atti e parole (come usiamo quelli delle altre persone) per inferire *atti e parole future*.)

L'idea di un contenuto della coscienza viene dalla sensazione. Ci rappresentiamo i contenuti secondo il paradigma degli oggetti fisici: per esempio, se descrivo delle allucinazioni, potrei dire: Vedo un uomo visivo seduto su una sedia visiva. Ciò che vedo si può disegnare. Lo scopo della terminologia relativa ai dati sensoriali è quello di descrivere le apparenze come se fossero i contenuti di una stanza.

Cfr. concetti come (i) speranza, paura, desiderio; (ii) gioia, malinconia, terrore; (iii) piacere.

Possono le emozioni esistere senza le sensazioni? È noto che le emozioni influenzano le reazioni dell'intero corpo.

Per quanto ne so, il passaggio del semaforo dal rosso al verde modifica la vostra pressione sanguigna. Potrei indagare sugli effetti della depressione; ma "depressione" non significa certamente "cambiamento della pressione sanguigna". Ma non sono queste cose che sentiamo? Supponiamo che sia spaventato a morte dalla malattia di qualcuno e dica: "Questa paura è terribile"; ciò che è quasi insopportabile *non* sono il fastidio allo stomaco e il senso di costrizione nel petto e così via. Ho sopportato scombussolamenti corporei peggiori di questi. Si potrebbero addirittura trattare i sintomi corporei come qualcosa che ci distrae dalle emozioni.

"Ma puoi cambiare il tuo stato d'animo alterando la postura." (Cfr. "Alza la testa! Sorridi!": non è una sciocchezza.) Quando James dice che si è tristi perché si piange, non vuol dire che si è tristi perché si sente un problema agli occhi, ma perché si sente l'azione dell'intero corpo. Ma tutto questo, sebbene possa essere causa di tristezza, non è la ragione della mia tristezza. C'è bisogno di espe-



rimenti per scoprire quali processi fisiologici causino la tristezza, ma non per scoprire che piango perché sto soffrendo.

Quando dico “Il terrore è terribile”, questo equivale a un pianto o a un gemito. Se qualcuno geme per il dolore, so *che* è terribile. Ma se gemesse per la paura? Devo trovare una qualche reazione. Se qualcuno si tiene il ginocchio quando geme, si tratta di dolore al ginocchio; se indica una lampadina elettrica, so che la trova troppo abbagliante. Rispetto alla paura, la reazione è che dovrebbe dirmene la causa. Ma se è un contenuto che volete, non troverete nulla.

L'aumento della pressione sanguigna segnalato dalla macchina della verità non mostra che il mentire è (o è accompagnato da) un'esperienza specifica.

Se domandate se ci siano emozioni senza sensazioni corporee posso solo dire: “*Non riesco a ricordare tali emozioni*”. Allo stesso modo non riesco a ricordare alcuna caratteristica sensazione cinestesica dovuta alla mia postura durante gli ultimi cinque minuti, sebbene ora io abbia sensazioni posturali.

Si potrebbe avere la sensazione di “nodo alla gola” senza essere in preda all'emozione?

Si potrebbe allo stesso modo chiedere se la sensazione per esempio di inspirare aria per “Ora capisco!” (che indica una gradevole sorpresa) sia specifica. Come lo si deve stabilire? A chi ricorriamo? A qualcuno di voi? A tutti voi? A un grande attore? E ci fidiamo della parola di qualcuno?

*Hunt*: Se qualcuno lo sa, questo è lei; nessuno meglio di lei conosce la sua esperienza.

*Wittgenstein*: È importante quando l'ho avuta?

*Hunt*: Sarebbe meglio se fosse stato durante questa discussione.

*Wittgenstein*: Anche così ci si dovrebbe appellare alla memoria per ricordare che questa è diversa da ogni altra esperienza, per esempio da quella di mangiare una patata – bisognerebbe ricordarsi com'è.

*Malcolm*: Sarebbe molto strano se qualcuno dicesse: “Ogni volta che sono triste incrocio le gambe” – ossia se facesse un resoconto del suo comportamento durante una certa esperienza lungo tutta la sua vita.

*Wittgenstein*: Certo, sì, è importante; ma è lo altrettanto che non si senta *mai* qualcuno dire: “Questo è esattamente il nodo alla

gola meno l'accompagnamento emotivo". Supponete che ottenga artificialmente da un uomo una tale risposta; dovrei fidarmi di lui? Forse, se avessimo una conoscenza precisa di quanto è accaduto nella laringe ecc., durante il nodo alla gola e avessimo qualche farmaco in grado di riprodurlo.

Ci hanno insegnato le parole "un nodo che sale in gola" per indicare una situazione particolare – quando qualcuno cerca di bloccare il suo pianto. Così si dice anche, per esempio, "con la voce rotta".

Come si fa a riprodurla? Leggendo qualcosa di commovente – oppure cercando di riprodurre la sensazione fase per fase.

Qualcuno potrebbe dire che ha una rappresentazione del desiderio, del dispiacere, del dolore – come se fosse un'immagine simile all'originale, sebbene più vaga e indefinita. Ma la sensazione che se ne ricava è: È ben strano! Ho un'immagine della compassione che il signor Malcolm prova per il mal di denti del signor Gunn? – È corretto parlare di un'immagine fintanto che non ci si rende conto che ciò non è una spiegazione.

Supponete di chiedere come sia la sofferenza recitata. Si dirà che è simile alla sofferenza? Lo domandiamo all'attore? "È come la sofferenza" ci risponderà e questo trova conferma quando recita la sofferenza. Ma se dico: "Quando vedo questo libro sento qualcosa di simile alla sofferenza", sorge allora la domanda: Simile in che modo? Vi sono molti modi in cui una fotografia *non* è simile all'originale. – "Sul punto di piangere" – ma questa non è la descrizione di una sensazione. Si dice che qualcuno sta per piangere se *fa* certe cose. Se gli chiedete che sensazioni prova, potrebbe dire che "sul punto di piangere" non ne è la descrizione e non si determina così se qualcuno è sul punto di piangere.

Supponiamo di domandare all'attore che cosa sente.

*Malcolm*: Può darsi che dia una risposta simile a quella che darebbe nel caso della sofferenza reale – "Ho pensato ai defunti".

*Wittgenstein*: Supponete che qualcuno dica: "Questa musica produce una sensazione simile alla tristezza" e che io domandi: "Com'è?". L'attore potrebbe pensare a vere morti per rendere più intense le sue emozioni.

L'esperienza dell'attore è *ciò che noi chiamiamo* l'ombra o l'immagine della sofferenza. Ma al di fuori di un contesto come quello della recitazione, "ombra della sofferenza" non ha alcun senso chiaro.

*Malcolm*: Se si trattasse invece di una sensazione corporea, la somiglianza avrebbe un senso chiaro.

*Wittgenstein*: Ho familiarità con il nodo alla gola quanto chiunque altro. Ma non lo so ben descrivere e non ho un criterio chiaro per stabilire se è identico in me e nell'altro – come minimo non ho idea se (e quali) dettagli dell'esperienza abbiano una corrispondenza. E tuttavia ho appreso la parola da altri indipendentemente da tali dettagli.

Cfr. la storia dell'“Uomo che non poteva Rabbrividire”. Quando la principessa l'ha inzuppato d'acqua, egli ha avuto un'emozione jamesiana, vale a dire una sensazione corporea non localizzata; ma anche se ciò lo ha soddisfatto, non è tuttavia giunto a conoscere l'emozione dell'orrore.

L'immagine che abbiamo è questa: ciò che mi è più vicino è la mia convinzione; vengono poi le mie parole; poi le parole altrui; e infine la cosa più lontana da me, la convinzione dell'altro.

Ma come si deve usare questa immagine? È abbastanza facile paragonare le mie parole con quelle degli altri; ma come paragonare le loro convinzioni con le mie?

Noi esprimiamo intenzioni che sono predizioni di azioni future. Se dico “andrò al cinema”, esprimendo un'intenzione, qualcun altro potrebbe dire “egli andrà al cinema”, facendo così una predizione.

È strano che possa conoscere le mie azioni future? Qualcuno può dire: “No, tu *conosci* solo lo stato *presente* della tua mente; ma sai anche che se questo (e il tuo potere di agire) rimarrà immutato, tu agirai così e così” – ma come *lo* sai?

Azione volontaria e involontaria. L'azione volontaria si distingue tramite certe sensazioni (cinestesiche)? Qual è la differenza tra il sollevare un braccio volontariamente e involontariamente? Si vorrebbe rispondere: “Sembrirebbe lo stesso, ma la sensazione che se ne avrebbe sarebbe diversa”.

Nessuno domanda se un bambino cammina, mangia, beve ecc. volontariamente. Nessuno domanda che cosa sente il bambino – cosicché forse tutto questo è involontario! E normalmente, quando spostiamo attorno a noi lo sguardo, non sentiamo niente.

È importante che ci sia un gioco linguistico di comandi relativo alle azioni volontarie. Potrei far in modo di starnutire quando qualcuno dice “Starnutisci!” (con del tabacco da fiuto, magari); ma ciò è fondamentalmente diverso dal sollevare il braccio quan-

do me lo dicono. Non provo il movimento del mio braccio, *muovo* il mio braccio. E non va bene dire: “Provo il movimento del braccio innervandolo o tendendo i muscoli”. Non c’è infatti un comando come: “Innerva il muscolo!” e, sebbene ci sia un comando “Tendi il muscolo!”, non è obbedendo a quest’ordine che si impara a sollevare il braccio.

Perché si è creduto che vi sia una sensazione di innervazione? Non c’erano molte prove, ma c’era l’idea che una tale sensazione ci *deve* essere. (Queste cose sono frequenti in psicologia. Cfr. l’idea di James che *dobbiamo* pensare l’enunciato prima di dirlo – poiché quella di James non era una generalizzazione sperimentale. In psicologia vi sono altre confusioni tipiche, per esempio l’idea che la natura del pensiero possa essere stabilita domandando alle persone che cosa succede quando pensano o l’affermazione del dottor Richards che sia un problema *neurologico* se il piacere sia una sensazione.) Perché una sensazione di innervazione e non di contrazione muscolare?

*Miss Martini*: Se l’azione fosse involontaria si avrebbero le stesse sensazioni.

*Wittgenstein*: Non necessariamente. Ma la percezione di una contrazione muscolare è sicuramente al livello di qualsiasi altra percezione, per esempio della percezione visiva del mio movimento corporeo.

*Hunt*: Dubito che ciò sia ammissibile.

*Wittgenstein*: Perché no? Fare il solletico in gola causa il vomito, mentre farlo in fronte no; vuole forse dire che tra la sensazione muscolare e la sensazione visiva c’è una differenza di esperienza *simile*? O la differenza è categoriale?

*Hunt*: Il mio dubbio era se siano o meno nella medesima categoria.

*Wittgenstein*: Non si tratta insomma di impressioni sensoriali nello stesso senso. Ma perché no?

*Geach*: Dopo tutto, vedo il mio braccio e quello di un altro muoversi nello stesso modo, ma non sento i suoi muscoli contrarsi.

*Wittgenstein*: Vero; ma non sento nemmeno il suo prurito o la sua ferita. Il punto è che non dobbiamo avere semplicemente qualcosa che accade a me. Una sensazione di contrazione muscolare – dell’azione compiuta – è qualcosa che accade a me solo. Ciò che cercava chi postulava la sensazione di innervazione era

Ludwig Wittgenstein

una *sensazione attiva*; ossia qualcosa come un desiderio o un'intenzione; qualcosa che preceda l'azione compiuta e che tuttavia non sia né un desiderio né un'intenzione; una sensazione, ma non qualcosa che accade a me solo. Ciò mostra semplicemente quali strani effetti nascano dalla confusione tra categorie.

Si potrebbe essere tentati di dire: "Io non agisco nel muoversi del mio braccio; quel movimento è un dono di Dio; io agisco nel cercare di muoverlo". Normalmente però non cerco di muovere il braccio. Si tratta di un'azione diversa. (Se trattengo il tuo braccio e dico "cerca di muoverlo".)

*Geach*: E riguardo al "preparare se stessi all'azione" del professor Prichard?

*Wittgenstein*: Ribadisco: normalmente non ci si prepara all'azione. Per esempio, potete esservi preparati a iniziare a parlare, ma non a dire ogni parola.

Cfr. il fiat di James. Si sarebbe spinti a dire che l'azione reale è una *preparazione* a muoversi.

Mentre scrivete direste che muovete la vostra mano volontariamente (in opposizione al tremare). Trattiamo questa come un'espressione indubitabile. Ma come lo si sa? Uno potrebbe dire "Lo sente" e un altro "Lo vuole", ossia "è soddisfatto che la sua mano faccia quel che fa". Ma che cosa so quando egli dice che è qualcosa di volontario?

*Malcolm*: Potrebbe dirgli di fermarsi.

*Wittgenstein*: Non funzionerà. Si possono fermare i movimenti volontari.

X: Se qualcuno muove le orecchie, ci si può domandare se questo movimento sia volontario o no.

*Wittgenstein*: Sì, ma in entrambi i casi gli si può chiedere di fermarsi.

X: Costui potrebbe essere interessato a osservare il movimento involontario, ma non allo stesso modo quello volontario.

*Wittgenstein*: C'è qualcosa di giusto in questo. Si potrebbe anche dire così: Il movimento volontario *non può* sorprenderci. Supponiamo che qualcuno dica: "Naturalmente". È giusto o sbagliato?

*Hunt*: E che ne è del caso in cui "mi trovo a dire" qualcosa che mi sorprende?

*Wittgenstein*: Se la mia bocca si muovesse involontariamente potrei scrivere: “Che cose strane sto dicendo”. Ma il caso di “Mi trovo a dire” è diverso – la sorpresa segue il dire.

Nel caso di una personalità multipla potrei dire: “Sei *tu* che scrivi?”

Supponiamo che qualcuno dica: È vero che la mano si muove, ma non sono io che scrivo. Come quando premo la mano contro il muro in un modo particolare e poi, quando mi allontano dal muro, essa si alza “*sua sponte*”. Chiamerei questo movimento involontario. “Ma di certo la differenza sta nel modo in cui si percepisce”. Supponiamo ora che qualcuno ci abbia detto: “Tutti i miei movimenti sono involontari”. Che cosa potremmo dire? “Fermali”? Potrebbe replicare: “Sì, all’ordine di fermarsi si fermano”. Ma potrei essere sicuro che costui non abbia semplicemente frainteso la differenza tra volontario e involontario? Potrebbe dire che non ha più avuto sensazioni di innervazione.

Ciò che cerco di dire è che la differenza volontario/involontario dipende dalla varietà delle vostre reazioni: se *osservate*, se siete *sorpresi* ecc.

Quando dico a qualcuno di lasciare che il suo braccio penzoli e si sollevi da sé, deve esserci un criterio oggettivo per dire che sta obbedendo al mio ordine? Credo che di fatto *sia* così; ma se non lo fosse? Allora saprei solo che, in certe circostanze, il braccio si solleva – oppure che egli lo solleva? Se poi volete sapere di quale dei due casi si tratta, direi: “Chiedetegli se ha sollevato il braccio o no”. Supponiamo che dica che non lo ha sollevato; che cosa ne potremmo inferire?

I movimenti involontari dei muscoli volontari sono in realtà (esclusi il respiro e il battito delle palpebre) rari e anormali. Ma supponiamo che un uomo cammini, parli ecc. involontariamente? Qual è in questo caso il criterio? Anche nel caso in cui fosse un sonnambulo non sarebbe chiaro che cosa si dovrebbe dire. Ma supponiamo che un uomo, da sveglia, camminasse talvolta involontariamente; quale sarebbe il criterio? Non è per nulla chiaro; ma potremmo inventarne qualcuno.

Qualcuno potrebbe dire: “Non mi sento camminare”. – “Non presupponi troppo? ‘Ciò che sento è diverso’: non potrebbe essere sufficiente dire questo?” – Ma come lo saprei? Non potrei dire: “Oggi è un po’ strano”?

Se un uomo si sente camminare – o se, da anestetizzato, vede se stesso camminare – non è importante; la questione è se *sa* che sta camminando. Se qualcuno obbedisse agli ordini senza *sapere* di farlo, diremmo che obbedisce come una macchina, non che il movimento è volontario.

Se si chiede a qualcuno di andare da qualche parte, costui durante il percorso sa dove si trova, anche se è cieco. Deve per questo avere qualche impressione sensoriale relativa a dove si trova?

*Hunt*: È come chiedere l'ora a un uomo che non ha l'orologio.

*Wittgenstein*: Sì; l'importante è che si dà una risposta. Se chiedo che cosa sta facendo Jones nella sua stanza, voi dite: "Come faccio a saperlo?", ma non se vi chiedo l'ora. Potete rispondere con un certo grado di certezza e avete molto spesso ragione. Non c'è un "come fai a saperlo?". Non c'è una sensazione che vi dice che ora è.

Dobbiamo credere a chi dice di camminare (e anche parlare) involontariamente? Se per il resto agisse normalmente, potremmo prendere ciò che dice come una semplice eccentricità.

*Geach*: E supponendo che egli agisca "normalmente", ma in modo insolito?

*Wittgenstein*: Per esempio, se improvvisamente mi comportassi come se fossi lei? Supponete che io, in questa condizione, abbia commesso un crimine; il giudice potrebbe dire: "Ha agito come il signor Geach, è sicuramente vero; ma in che modo questo rende la sua azione involontaria?". Devo rispondere: "L'ho sentita come automatica"?

Cfr. la sensazione di irrealtà. Qual è il criterio perché qualcuno ce l'abbia? Se dice "Le cose sembrano irreali" e se ci sono certe circostanze (stanchezza, stadi iniziali della schizofrenia).

Allo stesso modo: se qualcuno dice di aver agito (mangiato, parlato ecc.) involontariamente, abbiamo questa sua affermazione e forse certe circostanze, ma non possiamo trarre il tipo di inferenza che traiamo quando parliamo di scatti delle ginocchia volontari e involontari – di riflesso genuino e simulato.

Qualcuno potrebbe dire: "Non provo sensazioni di tensione". Come i soldati che camminano "automaticamente" e possono anche addormentarsi – ma questo non è realmente involontario nel senso ordinario.

Posso ordinarvi di fare delle cose nella vostra mente (immaginare cose ecc.) così come di fare un movimento corporeo. Notate



che l'ordine è: Immaginate; non: Spingete voi stessi a immaginare. Questi ordini sarebbero diversi come lo sono "Sollevate la vostra gamba" e "Fate in modo che la vostra gamba si sollevi" (per esempio, dando un colpo alla rotula e facendola scattare).

X: Come si fa a distinguere tra azioni volontarie e involontarie se la differenza dipende dal contesto e non si sa quali siano le differenze del contesto?

*Wittgenstein*: Ma noi non distinguiamo in maniera consapevole tra mangiare e bere ecc. volontariamente o involontariamente, mentre distinguiamo, per esempio, tra sollevare un braccio in modo volontario o involontario. "Io ho fatto questo volontariamente/involontariamente" è certamente un'espressione, ma non l'espressione di una sensazione. Mentre l'espressione di una sensazione avrebbe sempre senso anche in riferimento al mangiare e al bere, l'espressione "Io ho fatto ciò involontariamente" non ha in casi come questi un senso chiaro.

Cfr. mentire. Se qualcuno dice: "Mi sento come se stessi mentendo", non diciamo: "Forse lo stai facendo". Riguardo al mentire non possiamo trarre le consuete conclusioni.

Posso comparare le sensazioni fino a un certo punto, ma se dite che è tramite una sensazione che so che il mio braccio si muove, come faccio a selezionare questa sensazione tra le varie che ottengo sollevando il braccio?

Se mi dite che avete sollevato la gamba volontariamente quando il medico ha dato un colpo alla rotula, traggo di certo delle conclusioni (per esempio, che il medico deve aver probabilmente tratto conclusioni sbagliate riguardo alla vostra salute); ma *non* conclusioni riguardo alle vostre sensazioni.

"Ho perso il controllo della mia mano." Che cosa significa questo: "Non posso muoverla – non si muove"? O forse che, quando ho gli occhi chiusi, il suo movimento è per me come il movimento di un corpo estraneo.

Se cerco di disegnare un quadrato e le sue diagonali guardando in uno specchio, ne ricavo un'esperienza strana, le linee vanno da tutte le parti – *qui non c'è volontà*. Così, se uno intreccia le dita in un certo modo, non può obbedire all'ordine di muovere *il* dito che il suo amico gli indica. Ma non c'è nessuna sensazione peculiare nei muscoli. Possiamo dire che questi movimenti non sono fatti deliberatamente. Cosa significa "disegnare deliberatamente"? Ci



sono ragioni per disegnare proprio così? E ci sono anche ragioni per mentire? Non sempre è così; ma è questo il caso *che interessa*.

Se mi spingete a copiare una linea, questa è la tipica azione deliberata. “Ma è stato completamente automatico.” “Ebbene, è stato così, l’hai fatto d’un colpo, senza nemmeno guardare.” Ma se procedo a scatti, imprecando quando sbaglio, e tuttavia insisto a dire che è stato automatico, ciò va ancora bene fintanto che persiste la sensazione di automaticità (*sic*)?

“Questo è automatico” è un segnale; ma è il segnale di una sensazione? Chiamiamo segnale il segnale di una sensazione solo se ha un certo tipo di interesse. Se il signor Geach dice che scrive in modo automatico, sta confondendo l’uso dei segnali.

*Geach*: Che dire di ciò che Freud chiama “automatismi” – i *lapsus calami*?

*Wittgenstein*: Ma è automatico il movimento dello scrivere? No.

Considerate il segnale “Mi sto sforzando”. È la descrizione dell’esperienza di qualcuno? Costui potrebbe fare dei mugugni, ma sarebbe l’espressione di una sensazione? I segnali hanno un interesse completamente diverso: il segnale che un uomo di Neanderthal emette prima di attaccare ha un interesse diverso da quello che emette quando è ferito o quando capisce qualcosa.

*Malcolm*: Lei dice che “un’azione volontaria” trae il suo significato dalle circostanze e contrappone “azione volontaria” a “sensazione” considerandoli concetti differenti. Ci si aspetterebbe, pertanto, che “un dolore” *non* traesse il suo significato dalle circostanze; mentre *lei* dice che *anche* “un dolore” trae il suo significato dalle circostanze. Dove sta dunque il contrasto tra, poniamo, dolore e azione volontaria?

*Wittgenstein*: È vero che tutti i segnali traggono il proprio significato dalle circostanze, ma il modo in cui funzionano nelle diverse circostanze è differente. Così le impressioni hanno un luogo e le emozioni no; e dire che un’azione è volontaria non è come esprimere un’impressione o un’emozione.

Nel caso *dobbiate*, a che cosa assomiglierebbe un’azione volontaria – a un’emozione o a un’impressione?

*Malcolm e Hunt*: A un’emozione.

*Wittgenstein*: Sicuramente, accanto al dolore o alla sensazione; perché nella volizione c’è un riferimento al *luogo*. Ma se potete dubitare, ciò mostra di certo che la volizione non appartiene veramente a nessuna delle due categorie.

“Ma ci *sono* sensazioni di movimento. Come facciamo a sapere che non è grazie a queste sensazioni che distinguiamo i movimenti volontari del braccio da quelli involontari?”

Supponete di arrivare all'ospedale con un braccio che si contrae e di dire: “Qualche volta il mio braccio si muove involontariamente”. Il medico potrebbe dire: “Anch'io posso muovere il braccio così”, “Sì, ma lo sento come involontario”, “È una sensazione così brutta?”, “No”, “E allora, perché preoccuparsene?”. – Qui vi è un errore. L'importante è che il movimento accade quando non lo voglio. Il medico può in effetti chiedere che sensazione dà e dove.

*Hijab*: Così come può chiedere se il movimento peggiora dopo i pasti.

*Wittgenstein*: Ma non è questo che lo rende un movimento involontario.

Non è tramite sensazioni che riconosciamo la nostra postura. Certo *potremmo*, come potremmo anche con l'osservazione. Normalmente però le sensazioni sono molto lievi. Quando muovo tutte le dita sento solo una lieve tensione della pelle sul dorso della mano.

L'intensità che è caratteristica delle sensazioni non può qui entrare in gioco. Che cos'è una forte sensazione di postura? Questa domanda non ha risposta e ciò significa non che l'intensità della sensazione posturale non ci preoccupi, ma che non c'è nessuna sensazione posturale. Posso in effetti apprendere la mia postura da una sensazione. “Ho un forte male alla testa, dunque devo tenerla giù.” Ma non dico: “Ho una sensazione visiva, dunque devo vedere rosso”.

“Tutte le sensazioni hanno qualità e intensità.” Ma che cosa significa questo? Se vi è una macchia di colore sul muro, distingo tra cambiamento di intensità della luce e cambiamento di colore. Tutti voi direste che l'altezza del suono corrisponde all'intensità della luce e il tono al colore. Ma è come dire che la vocale “e” è rossa? *Questo* lo si stabilisce domandando a diversi individui se la pensano così. Vale lo stesso per la comparazione tra altezza del suono e intensità della luce? O tra tono e sfumatura di colore?

La logica della qualità è che ci possono essere *miscugli*. Usiamo aggettivi che terminano con -astro: “verde rossastro”, “dolciastro” ecc. Posso distinguere il rosso e il blu nel viola, le note in un accordo, le fragranze in un profumo.

Ludwig Wittgenstein

La logica dell'intensità è più difficile. La sua caratteristica è che c'è una serie unidimensionale che possiamo chiamare "più e meno". Anche "insopportabilmente forte", "difficilmente percepibile".

*Geach*: Il tono è un'intensità? Le note che sono ottave della stessa nota sono più o meno acute e di qualità simile. Ma la serie è discreta: un'intensità dovrebbe essere continua?

*Wittgenstein*: Quel "dovrebbe" è fondamentalmente sbagliato. I sensi sono catalogati, non sono dei casi di un concetto generale di sensazione. Hanno molti aspetti comuni e anche differenze fondamentali. Per esempio, "Vedo con gli occhi" non è come "Sento con le mani" o "Gusto con la lingua". A differenza di "Dove senti quel dolore?", "Dove vedi quel rosso?" non mi induce a indicare una parte del mio corpo, ma la camicia rossa di quell'uomo laggiù. La reazione è differente. Nella visione non c'è nulla che corrisponda al luogo corporeo del tatto, del gusto ecc.

I dati sensoriali sono concepiti sullo schema degli oggetti fisici; sono l'arredamento di uno spazio soggettivo; c'è un libro visivo nella stanza visiva (l'espressione di Russell "l'arredamento basilare del mondo"; ciò è ovviamente derivato dalla *vista*. Per esempio, è difficile considerare come arredamento i dati olfattivi o ciò che sento nei piedi).

Supponete che qualcuno dica di avere una sensazione posturale. Di che intensità e di quale sfumatura? E ancora: so a occhi chiusi dove si trovano le mie dita, ma le sento nella punta delle dita.

Si vorrebbe dire: La sensazione si trova nello spazio in questo modo – come fosse un braccio fatto di sensazione. Se mi domandassero come sento il mio braccio, lo disegnerei e poi riempirei con del gesso rosso le aree della sensazione. Ma quando piego il gomito non succede che qualche sensazione diventi più forte o più debole o cambi di qualità. Se piego le dita sento crescere la tensione nella pelle. È così che so in che modo tengo la mano? Io dico di no; ma se il dottor Malcolm dice di sì?

*Jackson*: Lei potrebbe chiedere a Malcolm: "Lo giudica sempre così?".

*Hijab*: Si potrebbe risolvere la questione anestetizzando la mano? È questo il tipo di criterio che vogliamo?

*Wittgenstein*: Lo negherei. Tutto quello che si vede è che, nel caso di anestesia locale, lei non può dire dove si trovi la sua mano.

*Hijab*: Se qualche volta l'anestesia ci impedisse di dire dove si trovi un arto e qualche volta no, non si potrebbe allora dire che, quando l'anestesia ce lo impedisce, stabiliamo la posizione in base alla sensazione?

*Wittgenstein*: Ma supponiamo che succeda che, quando l'arto non è più sensibile al solletico, io non possa dire dove si trovi. Dirò che so dove si trova grazie alla sua sensibilità al solletico?

Se avessi un'articolazione affetta da reumatismi, potrei dire quanto è deformata in base al grado del dolore.

Potrei dire quanto qualcuno dista da me in base all'intensità del suo fischio, ma non se fossi sordo; oppure tramite la vista, ma non se fossi cieco. Ma si deve comparare "il dire come sono le mie dita, se non sono anestetizzate" con il valutare la distanza in base al suono o alla vista?

Il materiale di cui sono fatti dei pantaloni potrebbe essere valutato con la vista o con il tatto. Direi che qualcuno individua i colori dal loro aspetto, ma non che associa i colori alle impressioni visive.

Supponete che qualcuno mi tocchi e io dica: "Era sotto il mio capezzolo destro"; lo apprendo da una sensazione?

Che idea si ha di un segno di localizzazione? Se dovessi raffigurare un dolore, in che modo dovrei esprimere il fatto che si trova nel mio braccio? C'è qualcosa nel dolore che lo rende qualitativamente BRACCESCO (*armish*)? No; niente mi dice dove sia. Reagisco al dolore in un modo particolare; se mi si domanda "Dove?", indico o nomino una parte del mio corpo. Se impariamo a considerare ciò come molto strano, allora smetterà di apparirci strano che il piacere non si trovi in alcun luogo. Potrei aver detto quale dente mi doleva (ossia, qual era il dente malato) basandomi sul carattere del dolore nel senso ordinario – *quel* dente mi dà un dolore pungente; e questo sarebbe un vero e proprio segno di localizzazione.

Se sentiste parlare, da un punto di vista esterno, di sensazioni di posizione, potreste chiedere: "a quale senso assomigliano?"; sono come sensazioni tattili; per esempio, la mia pelle sente tensione qui così come sente caldo. Ma non sono, di regola, caratteristiche della posizione. Richiamo l'attenzione di qualcuno sulle sensazioni di un suo arto e gli chiedo: "Senti sempre lo stesso quando l'arto è in quella posizione?". Se dice di sì, allora, indipendentemente dagli esperimenti con l'anestetico, stabilisce la posizione basandosi sulle sensazioni. Ma, di regola, non è così.

Per i nostri scopi gli esperimenti con l'anestetico non danno risultati interessanti. *Potrebbe* essere che la voce di un uomo venga riflessa in modo diverso a seconda della posizione delle sue gambe e che, se gliele copriamo, egli valuti in modo erroneo.

L'idea di segni di localizzazione è completamente sbagliata. Un'idea simile è quella secondo cui è sulla base di un segno temporale che sappiamo quale evento ricordato venga prima di un altro – per esempio l'immagine (come una fotografia) di me dal droghiere è più sbiadita di quella di me all'Union.

Il paradigma è un'immagine con un segno. Il dolore è raffigurato come una fiamma con un segno che indica dov'è; la visita al droghiere con un segno che indica dove è avvenuta. Tutto deve essere una sensazione. Il dolore è una sensazione e il "dov'è" è un segno, un'altra sensazione. L'immagine mnemonica è una sensazione e il "quando è stato" è un segno, un'altra sensazione.

Le sensazioni nella mia mano hanno una forma. Se brucio il dorso della vostra mano, il dolore ha la forma del dorso della mano.

*Geach*: L'espressione di Metcalfe: "Il dolore era rotondo – rotondo di una rotondità superlativa –".

*Wittgenstein*: Potrebbe andar bene. Se mi chiedessero come sentivo il mio naso, metterei le mani così  $\wedge$ .

Lo psicologo dice: "È sentendo l'arto che si impara a usare la propria volizione". Potrei ora intrecciare le dita così che, se una di esse fosse indicata ma non toccata, non potrei muoverla a mio piacimento. "Non so quale filo la mia volontà debba tirare." Anche se avete la sensazione, come fa la volontà a trovare, tra tutti i muscoli, quello da tirare? *Potrebbe* darsi che solo toccando il dito si possa insegnare "Muovi il tuo dito" – ma per quanto riguarda l'idea: "Questo è ovviamente il modo in cui conosciamo", la domanda è: come facciamo a saperlo *in seguito*?

Per il movimento volontario è essenziale che si sappia quando ci siamo mossi, ma non che si immagini il movimento in anticipo.

Critichiamo la riduzione di ogni cosa a sensazioni o rappresentazioni. Anche mettere assieme queste è un errore. L'idea che la sensazione sia più vivida della rappresentazione – come se la vividezza fosse il colore di una cosa. E così gli psicologi parlano di "tono di piacere" delle sensazioni piacevoli – come se anche quello fosse il colore di una cosa.

Perlopiù si associa il movimento volontario all'intenzione; si postula un fiat (disporsi ad agire, prepararsi ad agire). Anche se non è sempre presente, è importante che venga postulato.

Il movimento volontario *non* è un movimento che si desidera che accada e che accade. Se voglio che piova e piove, non è qualcosa di volontario. E possono essere volontarie cose diverse dalle azioni fisiche. Si *tenta* volontariamente. (In effetti c'è chi ha detto che il tentare è l'azione genuinamente volontaria. Ma questo è sbagliato; in questo momento non tento di parlare, semplicemente parlo.) E le immagini sono volontarie, a differenza delle sensazioni e delle immagini residue; è questa la vera differenza, non qualcosa che riguarda la vividezza. Osservo sensazioni e immagini residue, ma non rappresentazioni mentali, potrei dire a qualcuno di rappresentarsi qualcosa, ma non di vedere o di avere un'immagine residua.

Come faccio a sapere tutto questo riguardo al rappresentare? Non l'ho domandato a voi e non posso dire che mi baso sul mio caso personale perché quello vale solo per *me*. Per esempio, se le mie rappresentazioni sono meno vivide delle mie immagini residue, non è necessario che per voi sia lo stesso. Ma tuttavia io *sono* certo; *so* che se dipingeste le vostre sensazioni e le vostre rappresentazioni utilizzando colori forti e deboli, tutti usereste colori forti per la sensazione e colori deboli per le rappresentazioni. Ma perché sareste inclini a farlo? – Ci si rappresenta una cosa mentre se ne vede un'altra. Il vedere attraverso una finestra sia le cose al di fuori sia i riflessi delle cose all'interno è il modo migliore di raffigurare le rappresentazioni.

La domanda: "Siete sicuri che sia il professor Moore?" ha senso se si tratta di sensazioni, non se si tratta di rappresentazioni. Se vedo, la questione ha senso; se ho una rappresentazione, no. Questa è una differenza categoriale.

Se ho davanti a me una rappresentazione della testa del professor Moore, ciò non mi impedisce di vedere lo stivale del dottor Malcolm.

*Geach*: "Davanti a me" mi lascia perplesso. La rappresentazione ha un luogo? Si possono vedere delle cose qui, dove si indica; ma si può indicare il luogo di una rappresentazione?

*Wittgenstein*: È difficile parlare di questo. Certamente la mia rappresentazione del professor Moore non si trova a una qualche distanza.

X: Ma di certo le rappresentazioni sono nella testa piuttosto che nel piede.

*Wittgenstein*: Sì, se la scelta è tra “nella testa” e “nel piede”, ma questo non significa che le rappresentazioni *siano* nella testa. Supponete che qualcuno dica di aver visto delle rappresentazioni distanti un piede dai suoi occhi o delle immagini residue. Che domande dovremmo fare per decidere di quale dei due casi si tratta? Bisognerebbe chiedere se la rappresentazione del professor Moore interferisca o meno con la visione del ginocchio del signor Malcolm (o l'immagine residua di una finestra, nel caso gli occhi fossero chiusi).

Come so di aver mentito? Ricordo una concatenazione di pensieri? Non sempre. Se confesso di aver mentito, dico “Ho mentito”, non “Devo aver mentito”. E se mi chiedete delle prove, ciò che mi viene in mente come prova è straordinariamente misero. È esattamente quello che succede con “avevo intenzione” e “con ‘bank’ intendevo ‘money-bank’”.

“Quando hai saputo che stavi mentendo?”; “Quando ho mentito”. Si pensa così che nella mente del bugiardo ci debba esser stato qualcosa come le parole “Sto mentendo”. Ma di norma non è così.

In tutti questi casi si tende a dire: l'intenzione/il significato/la comprensione erano già là nella loro interezza; in questo modo l'esperienza che si è inclini a produrre come prova è concepita come il germe dell'esperienza, come se contenesse in miniatura l'intera intenzione ecc. Ovviamente non è così; per esempio, che io veda “Board” (perché i nomi in tedesco hanno l'iniziale maiuscola) quando voglio dire non “bored”, ma “board” – questo non ha minimamente a che fare né con il significato di “board” né con quello di “bored”.

Sapere che qualcuno mente non è come sapere che la Terra ruota attorno al Sole.

C'è un problema riguardo al modo in cui si può essere consapevoli di mentire.

*Hunt*: Non è che il problema sia come si può *non* esserne consapevoli?

*Wittgenstein*: Il problema è: Sono consapevole di mentire *quando* mento – ossia per tutto il tempo in cui dico una bugia?

Andrebbe bene se alla verità corrispondesse una rappresentazione bianca e alla bugia una nera; durante tutto il tempo in cui



mento avrei la rappresentazione nera. Ma ovviamente la consapevolezza di mentire non funziona così.

È la ragione per cui dico: Non chiamiamola un'esperienza.

Se domandate: È vero o falso che eri consapevole di mentire mentre mentivi? La risposta deve essere: È vero; al momento ne ero consapevole. Quando proferisco un enunciato posso avere ogni tipo di esperienza – dolore, solletico, l'udire una melodia o un qualche altro enunciato. Potreste chiedere dove Geach fischia *God save the King* allorché iniziavo e finivo di dire la mia menzogna.

E così per ogni altra espressione che funga da accompagnamento. Ma per quanto riguarda la consapevolezza di mentire questo insieme di domande non ha senso; di essa non si può domandare quando è iniziata e quando è finita.

X: Ma sicuramente vi potete chiedere se era ieri che eravate consapevoli di mentire o se è oggi. Perché specificazioni temporali più determinate sono senza significato?

*Wittgenstein*: Non lo sono *necessariamente*. Posso dire che ho incominciato automaticamente a mentire e che a metà strada mi sono reso conto che mentivo. Ma ciò non è importante.

*Hijab*: Forse che il dolore può variare di intensità nel tempo e la coscienza di mentire no?

*Wittgenstein*: Forse lo può anch'essa: "A mano a mano che andavo avanti ero sempre più consapevole di mentire".

(Come si può anche dire: "Avevo una mezza intenzione". Ancora una volta le esperienze a cui vorremmo riferirci non sono mai specifiche.)

Che cos'è essenziale all'espressione della consapevolezza? La domanda: "Come *può* la consapevolezza persistere mentre mento?" sorge (come tutte le domande della forma "come si può") da una comparazione illegittima, – quella della consapevolezza con una rappresentazione o una sensazione o un dolore. Per esprimere la consapevolezza menzioniamo un momento nel tempo e non le fasi di un processo; la domanda: "Dov'eri quand'eri consapevole?" non ha senso. Ma ciò non significa che la consapevolezza sia amorfa come una nota prolungata della quale non si può neanche dire in quale fase si trovi.

Ma se non ho usato tali espressioni, perché non dovrei pensare che da parte vostra è un'eccentricità usarle? Una semplice stra-



nezza del vostro linguaggio? Non basta che ci sia un'inclinazione a dirlo. "Dicono questo e non sono pazzi, quindi li posso prendere in parola." No, perché devo sapere che cosa vogliono dire. È come "sentire una presenza"? Tutto ciò che so è che alcuni *dicono* questo; non domando nemmeno se essi vedano, sentano ecc. perché so che la risposta sarà no. (Sarebbe diverso se, quando si è consapevoli di una presenza, la maggior parte delle volte ci fosse qualcuno.) Ebbene, la consapevolezza di mentire è simile benché molto più comune?

Ciò che caratterizza il mentire è che c'è un motivo. Dire deliberatamente una cosa non vera non è mentire, come nel caso in cui qualcuno dica  $25 \times 25 = 600$ . È una menzogna se cercate di fuorviare qualcuno – se volete che egli creda qualcosa che non è vero. Ma qual è il criterio per "cercare di fuorviare"? Se simulo dolore, è "perché – si dice – egli vuole essere compatito"; se dico che non provo dolore quando ne provo, è "perché – si dice – non vuole essere compatito". Ma dire questo tipo di cose su di me richiede un contesto umano ordinario.

Supponete che il membro di una tribù apparisse decrepito e poi vi attaccasse e vi derubasse; lo chiamereste un inganno. Ma se lo facesse un animale? Direste probabilmente: "Non è un inganno, l'animale non sa quel che fa". Ma perché no? Perché gli animali non sanno parlare? Se il "trucco" si ripresentasse in modo costante, avreste degli scrupoli a chiamarlo un trucco.

Potrei esprimere l'intenzione di ingannare; ha senso chiedermene il motivo. Motivo non significa causa. Causa è una questione di regolarità osservata, invece il mio motivo lo *conosco*. Sarebbe comprensibile se dicessi di aver assassinato per denaro il dottor Malcolm; ma se dicessi "perché indossava un abito di tweed" o "perché ha mangiato una mela", ciò non sarebbe accettato come motivo.

Dare il motivo è uno specifico gioco linguistico – proprio come lo sono esprimere un desiderio o un'intenzione. Un cane non imparerà a parlare, proprio come un maiale non imparerà a riportare un oggetto. Alcuni individui non imparano a parlare, altri imparano alcuni giochi linguistici e non altri – per esempio imparano a dire "mela" per indicare una mela e non imparano a mai "se... allora..." e neanche a dare motivi.

Se temo qualcosa, ciò non significa: "Mi sento nervoso, è la sua faccia? Falla sparire e vediamo se mi sento ancora così". Accade lo

stesso con la gioia. L'espressione della paura o della gioia contiene l'oggetto. (È irrilevante che vi sia anche la paura "di niente".) Dare il motivo di un'azione è come dichiarare l'oggetto della paura o della gioia; il motivo, o l'oggetto, può anche essere la causa.

Il motivo deve essere una *causa probabile* dell'azione? Se dico che l'ho ucciso perché mangiava una mela e non dico che volevo la mela o che odio la gente che mangia mele, allora questo non sarà accettato da un altro come un motivo/una causa probabile.

*Geach*: Di certo la proposizione causale "perché" deve essere un'espressione (*utterance*) e non una descrizione, "io voglio", "io odio" ecc., non "egli ha mangiato una mela". Se dico solo *questo* e mi rifiuto di approfondire, non è sbagliata la grammatica?

*Wittgenstein*: Non mi è chiaro. (A) Nei casi semplici potrei trattare il motivo come l'oggetto di una reazione – cfr. (come sopra) l'oggetto della paura e della gioia. Uccido il dottor Malcolm e dico "Puah! Mela!" perché il rumore che fa il mordere mi irrita i nervi.

(B) Prendete un'opera teatrale in cui qualcuno uccide per denaro. Non basta che alla fine confessi quel motivo? Certamente no.

"Perché lo hai ucciso? Che cosa ti ha spinto a farlo?" Ma il vostro interesse riguarda solo un certo insieme di cose che ha portato a questo – pensieri, preparativi, espressioni di intenzione.

"Ti ucciderò per questo" (cioè per quello che hai appena detto); "per questo" fornisce il motivo di ciò che sto per fare. Non posso nemmeno fornire la storia o la causa dell'azione: non è successa. Non indico neanche la causa probabile: "Probabilmente ti ucciderò come conseguenza di ciò che hai detto". È una reazione specifica.

*Malcolm*: Se una quantità di persone fornisce una ragione particolarmente assurda per l'omicidio ("Volevo dell'acqua"), noi non l'accetteremmo come motivo; ma se avessimo ragione di credere che l'assassino voleva *davvero* dell'acqua, *si tratterebbe* di una causa probabile –.

*Wittgenstein*: No, non ogni causa probabile potrebbe valere come motivo. Se il rosso avesse per me lo stesso significato che ha per un toro e se per di più non parlassi in modo molto articolato e, vedendo una giacca rossa, dicessi "rosso, rosso" e accoltellassi l'uomo che la porta, qualcosa voi capireste. Ma se dicessi "rosso" un giorno, "verde" un altro, "alto" il terzo giorno, non direste più che stavo esprimendo un motivo, ma solo che sembrava l'espressione di un motivo.

Potete allo stesso modo rappresentarvi altre reazioni separate dal loro normale contesto, per esempio qualcuno che dica “Ora so” quando non sa continuare la serie e non sta neanche mentendo o che dica “Ciao!” come se riconoscesse persone che, in realtà, non ha mai visto prima.

Una differenza tra ragione e motivo è questa. Una ragione può avere la forma di un ragionamento: “Avevo bisogno di soldi per mantenere il mio lavoro”; e che cosa aveva bisogno di farne? ecc. Ma non potete considerare l’avversione per il rosso una ragione per uccidere.

Prendete il caso introdotto dal dottor Malcolm. Uccido un uomo e dico/grido “Acqua!”. Si direbbe che questo non ci dia la direzione dell’azione. “Acqua” significa forse “Jackson”? Mettetele in contrasto con il grido “Mi ha colpito!”.

(Se chiedete la direzione del suono, non ne state chiedendo la causa. In realtà molto spesso la direzione fornisce la causa; ma indicare una certa direzione quando si sente un suono è una reazione, non una congettura sulle cause. Non importa come l’ho imparato – non è un fatto primitivo; è solamente qualcosa di storico.)

Il grido “Acqua!” non ci dà la direzione dell’atto di uccidere.

*Malcolm:* In un caso l’omicidio non soddisfa la sete; nell’altro caso porta alla rimozione dell’oggetto rosso. Sarebbe diverso se l’omicidio avesse soddisfatto la sete.

*Wittgenstein:* “Wittgenstein considera una camicia rossa come un’offesa personale, come fosse un pugno.” Ciò ci soddisfa. Ma perché? Perché un pugno è quel tipo di cosa che chiameremmo un motivo.

Uno degli usi del dare un motivo è che in questo modo si spiega l’azione. Perché “Volevo dell’acqua” non spiega l’azione?

*Toulmin:* Anche se prima avessi detto “Voglio dell’acqua”, l’omicidio sarebbe rimasto comunque sorprendente.

*Wittgenstein:* Se qualcuno dicesse “ $21 \times 21 = 469$  perché  $2 \times 2 = 6$ ;  $6 + 8 = 19$  ecc.”, si tratterebbe allora di qualcosa che potrei non aver previsto. Allo stesso modo un’azione non è spiegata semplicemente perché si dà un motivo.

Se guardando una faccia dico “Che brutta!” e poi continuo a guardare allo stesso modo e a dire “Che brutta!”, non sarebbe chiaro a quale oggetto stia reagendo. Dire “Rosso!” spiegherebbe l’uccisione solo se ci aspettasse una regolarità.

Non si possono distinguere i fenomeni psicologici qualitativamente come se fossero tipi di mele o di pere. La differenza è simile a quella che c'è tra compagnia ferroviaria/incidente/treno/funzionario.

Ciò che facciamo è simile a quello che fanno i matematici quando distinguono differenti concetti di numero – cardinale, ordinale, reale, complesso. Dobbiamo ricordare che i concetti matematici hanno un uso al di fuori della matematica, per esempio: “Ho tre paia di scarpe, tre camicie”. Se volete paragonare concetti matematici con concetti non-matematici non dovete paragonare proposizioni matematiche con proposizioni non-matematiche, ma considerare proposizioni empiriche che contengono concetti matematici.

Che cosa hanno in comune le impressioni? Se vi do una lista di concetti psicologici, voi mettete certe cose assieme molto più rapidamente di altre. Se vi do una lista di titoli di capitoli per un trattato di psicologia, tutti voi suggerireste un qualche tipo di ordine, pur con qualche disaccordo.

Ma se uno di *voi* suggerisse un ordine che ponesse, per esempio, la sensazione al primo posto e io gli chiedessi il perché, ciò potrebbe mettervi in difficoltà. In parte è questione di educazione – del fatto, per esempio, che vi hanno parlato dei cinque sensi.

Che cosa hanno in comune le sensazioni dei cinque sensi? Esse sono tra di loro più simili a zii e cugini che non a fratelli. Difficilmente potreste classificare il piacere insieme ai sensi. Ma voi direste: “piacere e dolore” e allora sicuramente sareste tentati di classificare il dolore tra le sensazioni.

*Hunt*: Non ci sono due significati di “piacere” – il piacere della sensazione e il piacere come opposto all'afflizione?

*Wittgenstein*: Lo dica al suo droghiere!

“Le scarpe del Dottor Scholl ti danno gioia-ai-piedi” suona strano. Ma “dolore-ai-piedi” non è così strano. Il dolore si accompagna naturalmente al piacere e tuttavia il piacere non è una sensazione, mentre il dolore lo è – ha persino recettori periferici come li hanno il caldo, il freddo e la pressione.

Che cos'hanno in comune il dolore e il piacere?

X: Servono a misurare altre sensazioni che chiamiamo piacevoli e dolorose.

*Geach*: Piacere e dolore danno effetti contrastanti come il salato e il dolce.

Ludwig Wittgenstein

*Malcolm*: Piacere e dolore sono motivi d'azione.

*Hijab*: Non hanno riferimenti esterni come le altre sensazioni.

*Wittgenstein*: Potrebbe non essere così; potremmo riconoscere i frutti tramite le zone dolorose della loro buccia.

*Toulmin*: Colleghiamo piacere e dolore a espressioni facciali di approvazione e di rifiuto.

*Wittgenstein*: Esattamente. È dalla sua faccia che sappiamo che un bambino soffre. C'è un aspetto che indica la sofferenza ma non uno che indica il vedere il rosso.

*Geach*: Le sensazioni di gusto hanno espressioni facciali caratteristiche.

*Wittgenstein*: Assolutamente vero; la faccia di chi gusta un sapore dolce ha un aspetto diverso da quella di chi ne gusta uno amaro – e così si dice “dolce” del piacere e “amaro” del dolore.

Ma questo caratterizza solo le risposte al piacere e al dolore, non gli stati in se stessi?

E se qualcuno dicesse che la vera distinzione riguarda certi processi cerebrali?

Voglio collegare piacere e dolore con aspetto, gesti, circostanze ecc. Non sono queste considerazioni più rilevanti per quanto riguarda il piacere e il dolore dello studio che qualche altro conduce sui processi cerebrali?

*Hunt*: Si potrebbe dire: Lei non descrive il dolore, ma i suoi effetti normali.

*Wittgenstein*: Che cosa significa descrivere il dolore?

*Hunt*: Si può descrivere un dolore mettendolo a confronto con un altro dolore, ma non si può descrivere il dolore in generale.

*Wittgenstein*: Che cosa vuol dire?

*Toulmin*: Si può “descrivere il colore in generale” mostrando come si scelgono le cose in base al colore; ma niente di simile può essere fatto con il dolore.

*Wittgenstein*: Ma “descrivere il colore in generale” non è una bruttissima espressione? *Che cosa* si descrive? Di certo (in parte) l'uso di parole relative al colore. Ciò si potrebbe paragonare alla descrizione della tecnica d'uso di parole relative al dolore, come “Oh!”.

*Toulmin*: Di certo parole come “sordo”, “pulsante” ecc. sono paragonabili. Posso indicare degli oggetti blu se qualcuno vuole

qualcosa di più della parola “blu”; ma si può andare oltre la parola “pulsante”? In ogni caso farlo è più difficile.

Ma perché dovremmo aspettarci di trovare un’analogia tra il dolore e il colore? Analogie così sono un dono del cielo, sempre che ve ne siano.

Ci sono descrizioni comportamentistiche del dolore e del benessere, ma non delle sensazioni cromatiche. Cfr. la somiglianza e la dissomiglianza di numeri cardinali e numeri complessi.

*Geach*: Di certo “pulsante”, “sordo” ecc. non sono appresi in modo comportamentistico sulla base delle espressioni facciali.

*Wittgenstein*: Perché “di certo”? Ciò non contraddice né va contro il fatto che apprendiamo la parola “dolore” in connessione al comportamento.

Non potrebbe una tribù chiamare spontaneamente i dolori bianchi e neri?

*X*: Con riferimento alla causa – per esempio il caldo e il freddo?

*Wittgenstein*: No.

*Jackson*: Nello stesso modo in cui si parla di umore nero?

*Wittgenstein*: Vogliamo che le descrizioni “dolore nero” e “dolore bianco” siano interessanti per i medici. Come “un dolore sordo alla mascella” e “un dolore lancinante alla mascella” sono differenti descrizioni di sintomi. Supponete che a qualcuno non venga mai detto che cosa siano i colori freddi e caldi né i dolori “pulsanti” e “lancinanti” né i motivi musicali “allegri”/“tristi”. Qualcuno gli insegna che cosa sono “caldo” e “freddo” in senso letterale; “pulsante” a partire da un motore ecc. Qualcuno a questo punto gli domanda: Se tu dovessi dire “caldo” e “freddo” a proposito di questi colori, come li classificheresti? Supponete che tutti siano d’accordo (eccetto alcuni rinchiusi in manicomio).

Ma come faccio a sapere che il Tal dei Tali chiama gli stessi tipi di dolore “pulsanti” e “lancinanti”? Ci *sono*, a dispetto del signor Geach, differenze di reazione, – “Aah!” non è l’espressione di un dolore sordo. Non deve essere necessariamente l’espressione di un qualsiasi dolore; ma se dico “Ah!” mentre sono sulla poltrona del dentista, lo prendete per un dolore lancinante.

Si potrebbe spiegare “pulsante” in una varietà di modi: percuotendo ritmicamente un tavolo o pizzicando ritmicamente la mano.

“Non si può descrivere il dolore” – qualcuno potrebbe provarci e fallire? È come dire “non puoi mangiare la rossezza”?

Ludwig Wittgenstein

*Hunt:* Non si può nemmeno cercare di descriverlo – solo dirne molte cose.

*Wittgenstein:* A chi descriverebbe il dolore?

*Hunt:* A qualcuno che non ha mai imparato a usare questa parola.

*Wittgenstein:* Ma si può insegnare l'uso di questa parola?

*Hunt:* Sì, ma non descrivendo il dolore.

*Wittgenstein:* Si può descrivere un oggetto fisico/darne il colore e la forma. Si può descrivere un motivo musicale/dire quali note si presentano e in che ordine.

Ma che cosa hanno in comune queste due cose – e che cosa queste due cose hanno in comune con la descrizione dell'aroma del caffè?

Dovete descrivere uno schema che si trova su un muro. Poi vi faccio annusare una rosa e voi dovete descriverne il profumo. Quello che voglio ora è chiaro?

*Hunt:* Potrebbe descrivere le *somiglianze* tra gli odori.

*Wittgenstein:* Sì; “tra la rosa e la violetta” è come “tra il rosso e il giallo” o “tra il rotondo e il quadrato”. Ma *in che cosa* sono simili? E c'è qualcosa di analogo per i motivi musicali? Di certo non “tra do e mi”, piuttosto “tra corno e fagotto”. Ma non si può dire in che cosa consista *l'analogia*.

“Non si può descrivere il dolore.” “In che termini si deve descrivere il dolore?” Non so che analogia trovare. È come se fosse una dimensione differente.

“Non puoi descriverlo, ma sai com'è”? Potrei però chiedere com'è.

*Hunt:* Potrei colpirla in testa.

*Wittgenstein:* Questa è una specie di descrizione.

Si potrebbe dire, pizzicando *se stessi*: “È come questo”. Ma ciò a cui ci si vuole riferire non è il movimento e così non si è spiegato niente.

Il dolore è una sensazione? Ci sono somiglianze e differenze – ma questo è vero per le diverse sensazioni. Qual è la cosa più vicina al vedere? Un cieco impara con il tatto buona parte di ciò che noi apprendiamo con la vista. Ma c'è una differenza fondamentale.

*Geach:* Quando ci viene chiesto dove vediamo una cosa, non indichiamo l'occhio, mentre invece indichiamo il dito quando ci viene chiesto dove la sentiamo.



*Wittgenstein*: Ma, cosa più fondamentale – è *maneggiando* oggetti che si imparano le forme. Non c'è niente di simile nel caso della visione. L'analogia di vista e tatto non è ciò che uno si aspetta. Supponete che un uomo senta/veda che una cosa è quadrata. Quali sono le analogie e le differenze? Si tende a dire che noi sentiamo che qualcosa è quadrato tramite sensazioni tattili e cinestetiche. Ma qual è la differenza?

*Geach*: Non si potrebbe insegnare “quadrato” premendo sulla pelle un timbro di gomma quadrato.

*Wittgenstein*: O anche se si potesse, non avrebbe importanza perché sarebbe diverso dal modo di sentire che una cosa è quadrata che abbiamo discusso. Sarebbe un modo ulteriore, un terzo modo di riconoscere oggetti quadrati.

Si sarebbe così tanto tentati di parlare di un dato sensoriale tattile quadrato? Con “dati sensoriali” si intendono sempre *principalmente* dati visivi e auditivi. “Tattili? Di questi ci occuperemo dopo” è l'atteggiamento del filosofo dei dati sensoriali.

Si sarebbe inclini a dire che l'udito è la cosa più vicina alla vista. Perché? La parola “chiarezza” (*articulateness*) è quella che mi viene in mente per descrivere la loro somiglianza.

Che cos'è una sensazione tattile? Quando si apprende la forma di un oggetto a occhi chiusi, le sensazioni di durezza ecc. giocano un ruolo minimo. Molti direbbero che sono le sensazioni di movimento e di posizione che giocano il ruolo più importante.

Riguardo alla vista e all'udito è naturale parlare di *apparenza* e, quindi, di dati sensoriali. Parlare in questo modo del senso del tatto è molto meno naturale. Perché?

Un bambino non impara a parlare dei dati sensoriali. Molti dicono: “I dati sensoriali sono dati – l'oggetto fisico è una costruzione logica”. Ora immaginiamo di insegnare a qualcuno delle parole per i dati sensoriali. Per esempio “A” significherebbe un dato sensoriale del tavolo. Il pericolo ora è quello di pensare che io possa dare un nome *privatamente* – guardare il tavolo e dire: chiamerò “A” *questo* aspetto – perché questo non mi dice come farò a chiamare con il nome “A” una qualunque apparizione *successiva*. Ma potrei disegnare un'*immagine* e dire: A è ciò che è come questo.

Immaginiamo che vi siano due bambini. Un bambino impara come prima parola “tavolo” e l'altro impara per prime parole come “A”. Se un bambino imparasse *entrambe* le parole, potrebbe



senza dubbio dire “il tavolo è A”; ma se apprendesse *solo* parole come “A”, non potrebbe mai arrivare al concetto di “tavolo”.

I dati sensoriali come li concepiamo noi ora sono *prospettive* (*views*); e perché non dovremmo costruire l’oggetto a partire da queste prospettive? Il dato sensoriale risponde alla domanda: “Come ti appare ora?”. La risposta sarebbe un disegno o un dipinto. Allo stesso modo di: “Com’è per te questo suono ora?”. La risposta sarebbe abbastanza semplice. Per esempio, qualcuno fischia e io lo imito. Ma per il tatto non c’è niente di equivalente. Oppure sì? Metto il braccio in un recipiente e sento il fondo; posso allora dire: “Sembra ruvido quanto questo [campione]”. Ma supponiamo che tocchi un cubo e che mi sia chiesto che sensazione dà, posso solo dire che è un cubo – qui non è più in questione che sensazione dia.

Insegno a qualcuno a riconoscere le cose tramite il tatto. Come passo ai dati sensoriali? *Prima facie* non ne ho bisogno. “*Ciò che egli sente* è il dato sensoriale.” Ma non abbiamo nessun criterio per dire che il gemello di quell’uomo ha le medesime sensazioni. Tocco il bordo di un libro con il dito; questo è tutto quello che *posso dirti* su ciò che sento.

Se vi dò alcune sfere ed ellissoidi da maneggiare al buio e voi dite che uno di questi oggetti sembra sferico, potreste dire che “sferico” descrive il dato sensoriale?

*Von Wright*: Non vedo perché no; la descrizione è altrettanto originaria della descrizione che un penny sembra ellittico.

*Malcolm*: Ma è molto più simile al giudizio che c’è una sfera.

*Wittgenstein*: Ma la sensazione non dovrebbe dipendere da *come* avete sentito la sfera?

C’è qualcosa che corrisponde all’*immagine* che rappresenta il dato sensoriale visivo?

*Geach*: Non si potrebbe creare con la plastilina un modello che riproduca come si sentono le cose?

*Wittgenstein*: O disegnare i loro contorni a occhi bendati? Sì, ma rimane una difficoltà: il modo in cui maneggio la sfera dovrebbe essere rilevante, mentre evidentemente non lo è.

Se ci fosse un senso della posizione, a quale senso sarebbe più simile, per quanto concerne il suo contenuto, la sensazione di posizione?

*Von Wright*: Secondo me al senso del tatto.

*Wittgenstein*: Sì, perché mi verrebbe da dire che è sulla punta delle mie dita che sento la posizione delle dita. (Là sento una specie di tensione.) Ma il fatto è che *conosco* la posizione delle mie dita. Qui l'idea di dati sensoriali è assurda; ci *sono* certe sensazioni tattili, ma sarebbe irrilevante descriverle.

Non c'è bisogno di parlare del senso della posizione più di quanto non ve ne sia di parlare del senso del luogo del dolore (in quanto opposto al senso del dolore).

Qual è il contenuto della coscienza di un uomo? Un dato sensoriale visivo; un rumore; e se un uomo regge una sfera? Che cosa c'è di più?

*Von Wright*: La consapevolezza di reggere una sfera.

*Wittgenstein*: In che rapporto sta questa consapevolezza con le sensazioni sulla punta delle mie dita? Ed è analoga a un'istantanea di ciò che si vede? Non è più simile alla consapevolezza che là c'è qualcuno?

Perché il dottor Malcolm ha detto che è come un giudizio? Potrei costruire un modello in cera colorata del signor Geach come appare a me – lasciando fuori le parti che non vedo. Ma se è una sfera che sento, dovrei rappresentare ciò che sento usando il modello di una sfera integrale.

“Se paragonata al mal di denti, la sensazione della posizione della mia mano è molto debole.” Che cosa può significare questo? È terribilmente strano.

*Kreisel*: Interferisce meno con le nostre attività.

*Wittgenstein*: Immaginate che disponga in ordine di intensità il mio dolore, il fatto che vi vedo e la sensazione della mia posizione – uno in evidenza, l'altro chiaro, il terzo un semplice schizzo! Ciò sarebbe assurdo quanto sistemare oggetti fisici, numeri cardinali e numeri immaginari in ordine decrescente di concretezza!

Se dovessi concepire i dati sensoriali come qualcosa che riempie un mondo, dovrei metterci dati visivi e rumori e dolori, ma non la conoscenza delle posizioni. Gli altri dati sono concreti/hanno corpo; la conoscenza della posizione *non* è concreta/non ha corpo.

Le sensazioni di posizione non hanno intensità, quell'intensità che è assolutamente importante nelle altre sensazioni; e neppure qualità. Ci sono aggettivi che descrivono le altre sensazioni – “rosso”, “dolce” ecc. – sembra invece che non ci siano aggettivi per descrivere la posizione delle dita dei miei piedi così come la perce-

pisco. Inoltre nelle sensazioni di posizione non c'è qualcosa di analogo a "tra il rosso e il giallo"; "più vicino a un flauto che a un oboe".

Che tipo di differenza è questa? È una differenza nell'esperienza?

*Von Wright:* Che cos'è una differenza *non-esperienziale*?

*Wittgenstein:* "I capelli neri sono più fragili di quelli biondi." Questa è una differenza esperienziale che potrebbe essere testata con un esperimento. Supponete che due di voi siano molto tristi e che uno dica: "È come se il cielo fosse grigio" e l'altro: "È come se stessi guardando giù in un pozzo profondo". Per trovare delle differenze dobbiamo fare delle domande. Ma quando parlavo dei sensi non ho mai domandato se per voi fosse lo stesso. Ero arrogante?

*Von Wright:* Si potrebbe dire che si tratta di una differenza concettuale?

*Wittgenstein:* Sì. Dewey dice che la credenza è un adattamento dell'organismo – il mio organismo, per esempio, è predisposto a comportarsi in modo diverso se penso che ci sia un pavimento fuori dalla porta anziché un baratro. Ma che indagine ci porterebbe a dire che è questa la credenza? O è questa un'affermazione concettuale?

Se è concettuale, allora quando dico: "Penso che sia uno stupido", intendo: "Il mio organismo è adattato al fatto che è uno stupido". Ciò è plausibile solo per alcuni casi di aspettativa – per esempio, quella di un'esplosione.

Le "sensazioni" cinestesiche e posturali differiscono dalle altre in quanto non hanno allo stesso modo intensità e qualità (per esempio, non è in questione la mescolanza qualitativa). Ma una differenza più importante è che non hanno lo stesso tipo di durata. I cambiamenti delle altre sensazioni sono correlati in un certo modo alla loro durata (possiamo, per esempio, dire: "Mentre il suono diventava più forte, il colore diventava più rosso"). Ma non possiamo stabilire questo tipo di correlazione per le "sensazioni" posturali e cinestesiche.

La difficoltà di correlazione è la stessa per il senso del tatto. Non posso dire che il fatto che una sfera stia diventando più ellissoidale è correlato temporalmente al divenire più rosso di un colore.

*Von Wright:* Non capisco perché mai questa correlazione non si possa fare.

*Wittgenstein:* Toccare è come guardare in uno specchio deformante la crescita di una cosa su una scala graduata; posso sapere

come cambia la cosa, ma solo leggendo i numeri sulla scala; non collego direttamente i cambiamenti dell'apparenza sensibile, in quanto non è rilevante che la cosa *sembri* più grande o più piccola. È lo stesso quando giudico la forma di una cosa sulla base di contatti sporadici; non posso correlare le mie impressioni del suo cambiamento di forma (come potrei invece correlare una crescita graduale di temperatura) con il fatto, per esempio, che un colore diventi più rosso.

(L'idea: "ci *deve* essere una sensazione di posizione – in che altro modo sappiamo dove sono i nostri arti?" è molto attraente. In filosofia è importante sapere quando fermarsi – quando non fare una domanda. Non c'è bisogno che vi sia un "come"; *noi sappiamo* come sono disposti i nostri arti.

Riguardo alla memoria c'è l'idea che essa debba riferirsi a qualcosa di scritto nel cervello. Ma ricordare deve essere come leggere dei vecchi scritti? Potrebbe essere così: Disegno una curva su un foglio quando qualcuno parla; quando traccio nuovamente la curva posso ripetere l'enunciato; ma la curva non può essere letta come un codice.

O anche così: dal seme di giglio nascono sempre gigli e dal seme di rosa rose; ma l'esame del seme di rosa non rivela nemmeno al microscopio alcuna differenza costante con il seme di giglio.

Anche se sapessimo che una particolare area del cervello viene modificata dall'ascolto di *God save the King* e che distruggere questa parte del cervello impedisce a una persona di ricordarsene, non c'è ragione di pensare che la struttura prodotta nel cervello rappresenti *God save the King* meglio di *Rule Britannia*.)

Per sapere che una sfera non ha cambiato forma devo continuare a cambiare la posizione delle mie dita. *Questo* è come guardare una cosa in uno specchio deformante; su di esso anche il cambiamento di dimensione apparente potrebbe essere un indice del fatto che la dimensione reale non è cambiata.

Sembra che essere stanchi possa essere *prima facie* analizzato come una somma di piccoli fastidi – lieve dolore a una gamba ecc. È come se non ci fosse nient'altro di cui possa essere fatta la sensazione di stanchezza. Che cosa si può obiettare a questo?

*Malcolm*: Si potrebbe dire: "Il dolore alla gamba non è così forte, continua a lavorare!".

*Wittgenstein*: Sì; il segnale ha una funzione diversa. – “Sono stanco” ha un altro interesse per il possessore di uno schiavo senz’anima rispetto a “Ho un dolore alla gamba”.

Alcuni fenomeni psicologici sono “contenuti di coscienza” – sensazioni, impressioni di dolore, stanchezza, emozione; altri non lo sono – credenza, intenzione, conoscenza.

Due modi di fare la distinzione: (i) Quando vedete, sentite dolore, siete stanchi, siete arrabbiati, *lo sentite*; ma non quando credete, intendete, sapete. (ii) È corretto dire: “Ho visto/sentivo dolore/ero arrabbiato/ininterrottamente”; ma non: “Credevo ininterrottamente, sapevo ininterrottamente”. “Avevo ininterrottamente l’intenzione” ha senso perché potrei cambiare la mia intenzione; ma anche in questo caso non si tratta di sorvegliare un’intenzione per vedere se cambia. Così si potrebbe chiamare “breve intervallo di incoscienza” o “amnesia” un’interruzione di conoscenza dell’ABC; ma anche così c’è una differenza – “Quando è iniziata l’interruzione?”, “Quando il manganello mi ha colpito”. “Ma perché non prima? Come fate a sapere che non sia stato prima?” I criteri sono del tutto diversi.

X: Il sapere è certamente una disposizione, non uno stato.

*Wittgenstein*: Certamente, ma che cosa si può fare con l’una che non si può fare con l’altro? In che modo la logica è diversa?

X: Quando si asserisce una disposizione si fa una predizione.

*Wittgenstein*: E perché non quando si asserisce un’esperienza sensoriale?

Voglio come lei usare le parole “disposizione” e “stato”, ma solo quando so che cosa posso farne.

La distinzione amorfo/non amorfo. Vedo, sento, provo dolore per 30 secondi – ma ero innamorato, speravo per 30 secondi? Se l’amore fosse un contenuto di coscienza, potrebbe durare 30 secondi.

*Von Wright*: Si tratta di una differenza relativa al modo in cui questi stati sono delimitati?

*Wittgenstein*: Arrivano a termine? Nel senso in cui è definito il confine tra gli strati di gesso e quelli di quarzo, ma non in quello in cui è definito il confine tra il granito e il quarzo, perché il granito contiene del quarzo.

Potrebbe essere che il criterio “Senti –?” (dolore, rabbia, conoscenza, intenzione) dia risultati diversi a seconda delle diverse

persone. E questo potrebbe avere un interesse di tipo psicologico. Allo stesso modo “contenuto” potrebbe avere delle associazioni; e dire “il sapere non è un contenuto mentre il vedere lo è” equivarrebbe a dire che un poeta ha contenuto e un altro non ne ha. Ma questo tipo di cosa per me è inutile.

Si potrebbe ascrivere il contenuto alle sensazioni e alle loro relazioni. Grado, qualità e miscela sembrano essere importanti. (Diverso è per la postura; il senso della postura sembra non avere contenuto. Forse è meglio dire “consapevolezza della postura”; non sento la mia postura, sono consapevole di essa. Questo non vuol dire risolvere una difficoltà attribuendo dei nomi; non sarebbe come se dessi a un pedone una veste rossa e a un altro una verde, ma come se, dandogli una veste rossa, mostrassi che un pezzo che assomiglia a un pedone è, in realtà, un *re*.)

Durata. Le impressioni sensoriali sono correlate tra loro per quanto riguarda la durata – quando la luce era verde il suono divenne più forte ecc. ecc. Sotto questo aspetto le emozioni sono categorialmente differenti; non si può dire: “Ho provato amore per lui mentre era accesa la luce verde”.

*Geach*: Ma si può dire: Ho sentito un’orribile fitta di paura mentre la luce era accesa.

*Wittgenstein*: Sì; ci sono differenze categoriali tra le emozioni – come, invero, ci sono tra le sensazioni. Le rappresentazioni hanno “contenuto” – intensità, qualità, miscela – possibilità di mettere in correlazione la durata di rappresentazione e sensazione. Qual è la differenza tra rappresentazione e sensazione?

“Le rappresentazioni sono meno vivide.” Ma questa risposta potrebbe variare a seconda delle persone. Qualcuno potrebbe dire che ha rappresentazioni più vivide delle sue sensazioni. Questa è una risposta esperienziale. Ma l’altra è una dichiarazione categoriale sotto mentite spoglie; non afferma: “*finora io e altre persone abbiamo scoperto* che le rappresentazioni sono meno vivide”. (È tipico della metafisica che l’asserzione sembri essere empirica, mentre è, in realtà, concettuale.)

Ciò che è importante riguardo alle immagini: (1) Non interrompono l’esperienza sensoriale, per esempio la rappresentazione della Biblioteca universitaria non oscura la faccia del signor Kreisel; (2) sono volontarie.

Qui entra in gioco la distinzione attivo/passivo. Alcuni verbi psicologici hanno l'imperativo – “Rappresentati!” “Pensa!” “Calcola a mente!”. Si potrebbe anche dire: è attivo ciò che uno può spingere la sua mente a fare. Così si può decidere di guardare e ascoltare, ma non di vedere o sentire. Posso fare in modo che accadano cose, ma ciò non significa farle volontariamente. Se minacciassi von Wright con un coltello, egli solleverebbe il pugno e così avrei fatto in modo di temerlo, ma non per questo il timore sarebbe volontario. Anche se dite che posso solo spingere me stesso ad alzare il mio braccio (tentando di muoverlo), in ogni caso il tentativo è volontario e *non è che spinga me stesso* a tentare.

Ma l'essere volontarie non è un aspetto accidentale delle rappresentazioni? Non potrebbero alcuni avere delle rappresentazioni in modo involontario? Come io (Wittgenstein) muovo le mie orecchie volontariamente e un altro può avere un tic che glielo fa muovere. Ma come facciamo a sapere quando qualcuno ha delle rappresentazioni?

Un bambino dice all'improvviso: “Vedo la Biblioteca universitaria” quando non può vederla. Dobbiamo mandarlo dal medico? La vede a occhi chiusi; diremmo per questo che ha un'allucinazione? Supponiamo che il bambino non possa capire l'imperativo: “Rappresentati la Biblioteca universitaria!”. Chiameremmo rappresentazione o allucinazione lo stato in cui si trova quando dice: “Vedo la Biblioteca universitaria!”? E se io dicessi: “Vedo Jones nel suo giardino – ora prende un altro attrezzo – ora va verso il capanno –”?

*Von Wright*: Nell'ultimo esempio tenderei a dire: “non rappresentazione, ma allucinazione”, perché sembra che non la si possa impedire.

*Wittgenstein*: Supponete che i manciù non abbiano un verbo per “rappresentare” e che dicano solamente: “Jones nel giardino – ora verso il capanno”. Come facciamo a sapere se nella traduzione dobbiamo usare o meno il verbo “rappresentare” – o dire che hanno allucinazioni?

*Io* posso rappresentarmi con continuità della musica, mentre la mia rappresentazione del signor Hunt che cammina nel giardino dei Fellows è discontinua. Ma non direste che ho allucinazioni musicali.



Se faccio un'indagine sui manciù potrei chiedermi se abbiano o meno qualcosa che assomiglia all'ordine di avere queste o quelle rappresentazioni o di smettere di averle.

Se dico: "Vedo la Biblioteca universitaria" e voi domandate: "Esce del fumo dal camino?", la risposta che ottenete differisce completamente dal vero e proprio vedere o dall'allucinazione, da un lato, e dall'aver rappresentazioni, dall'altro.

Supponete che dica: "Forse ciò che von Wright vede ha il medesimo contenuto del mio sentire: 'Oh no!'". Ciò è assurdo in mancanza di un criterio di identità del contenuto.

Lo stesso vale se dico: "Se degli individui hanno immagini non-volontarie, il contenuto di queste immagini potrebbe essere lo stesso di quelle volontarie". Ancora una volta non c'è un criterio di identità. Saremmo piuttosto propensi a dire che essi hanno un'esperienza completamente differente perché non è volontaria. La differenza tra volontario e involontario può essere il nostro criterio per distinguere le esperienze.

Emozione con e senza direzione. L'emozione con una direzione non può essere analizzata *in modo causale*: "Ho paura del dottor Malcolm" non significa "Ho paura e il dottor Malcolm ne è la causa". Questo è un gioco linguistico primitivo e non c'è indagine che stabilisca se la persona che temo sia il dottor Malcolm e non il signor Kreisel. A un bambino si insegna a dire "Ho paura di X" se (a) il bambino (poniamo) sembra paralizzato e trema; (b) X lo ha minacciato (per esempio). Ora, un bambino potrebbe comportarsi allo stesso modo senza che vi sia un oggetto della sua paura e senza imparare a dire "Ho paura". Se dicessi: "Signor Kreisel, simuli un uomo spaventato, ma spaventato di un oggetto", egli saprebbe grossomodo che cosa fare. (Ma come farebbe a simulare speranza o fiducia prive di direzione?)

"Amore e odio sono opposti. Ciò deve significare che sono sentimenti opposti". Qui sembra che si alluda a contenuti di coscienza come il nero e il bianco. Ma che cos'è che si sente quando si ama o si odia? A un'indagine introspettiva i contenuti sembrano essere evanescenti.

*Malcolm*: In me il "contenuto" sembra dissolversi nella rappresentazione di gesti/impressioni.

*Jackson*: Lei non potrebbe, per esempio, richiamare alla mente quella spiacevole tensione al collo che ha sentito quando aveva paura?



Ludwig Wittgenstein

*Wittgenstein:* Sembra che ciò che le è rimasto sia ben poco. Ciò deriva dalla sua idea che si tratti di una sensazione.

*Jackson:* Se lei richiama alla mente la paura può ottenere sensazioni che sono tutt'altro che povere.

*Wittgenstein:* La paura può causarle, per esempio, un'indigestione; ma l'indigestione non è la paura.

Se cerco di richiamare alla mente la paura, cerco di ricordare l'oggetto pauroso – la faccia orribile.

“Separi il corpo dalla paura, Wittgenstein.” Questa accusa è un errore concettuale, ossia un paragonare emozioni con sensazioni. È come fare una personificazione usando il bianco per l'amore e il nero per l'odio; si possono rappresentare le virtù tramite persone, ma una virtù non è una persona. Ho visto un gigante disperato usato come immagine di una Gigantesca Disperazione. È un errore; il gigante avrebbe dovuto brandire un randello contro un uomo disperato.

*Geach:* Lei può provare una rabbia venata di paura e la rabbia e la paura possono essere più o meno intense.

*Wittgenstein:* Sì, quella è una vera somiglianza concettuale tra emozioni e sensazioni. Non è solo una metafora.

*Geach:* Ma non si può correlare la loro durata – “mentre il rumore cresceva la mia paura lentamente svaniva”.

*Wittgenstein:* Perlomeno non allo stesso modo. In ogni caso non si può disegnare un grafico così



e questo non per la difficoltà di misurazione.

Le emozioni possono *colorare* i pensieri – un pensiero può essere pauroso, speranzoso ecc.

Perché non vi è simmetria tra le prime persone e le seconde e terze persone dei verbi psicologici? Perché non c'è, per esempio, un “io intendo” associato al medesimo criterio di “egli intende”? Come si è inclini a rispondere?

*Kreisel:* Si deve sapere che intenzione si ha senza dover osservare se stessi.

Wittgenstein: Devo andare dal medico perché sento dolore. Malcolm, lei deve andare dal medico perché geme in quel modo. } Perché c'è differenza?

Perché non: “Devo andare dal medico perché mi sento gemere”? Forse che non posso sentirmi gemere? (Quello della simmetria è solo un problema che riguarda le parole? Ho il diritto di mettere *queste* parole insieme.) Si potrebbe dire: “È il dolore che conta; i gemiti sono solo un segno”.

Geach: Che cos'è un verbo simmetrico? “Io scrivo”, per esempio, è asimmetrico – è verificato in modo diverso da “egli scrive”. Altrimenti dovrei dire: “Che strano; la mia mano scrive”.

Wittgenstein: Si potrebbero costruire verbi simmetrici con “io sembro...”. E questi hanno un certo uso; per esempio: “Quando interpreto *Re Lear*, sembra che io provi rabbia per l'ingratitudine”.

Di solito posso vedere me stesso e non posso osservarmi di nascosto, sebbene possa guardarmi allo specchio. Prevedo il mio comportamento, mentre non prevedo quello altrui.

Perché il mio “comportamento-di-dolore” mi interessa così poco – perché non traggo conclusioni da esso?

Immaginate un linguaggio primitivo. Soffro e voglio andare da Malcolm in cerca di aiuto. Hijab mi trattiene e io emetto un gemito di dolore – sto fornendo un motivo. E ancora: accompagno un uomo dal medico e fornisco un motivo imitando i suoi gemiti o indicando il suo comportamento. Faccio la prima cosa senza osservare, la seconda basandomi sull'osservazione.

“Le espressioni di credenza del professor von Wright ci dicono che cosa accade in lui.” E perché questo interesse per ciò che succede in lui? È giustificato dalle conseguenze. Ma perché, nel mio caso, non dovrei essere interessato a queste conseguenze?

(Supponete che conosca senza guardare la posizione di sacche d'aria nelle mie ossa, ma abbia bisogno dei raggi X per sapere qualcosa sulle ossa delle altre persone. Anche questo non è interessante che per le conseguenze. E lo stesso vale per i fenomeni psicologici, anche se posso osservarli io stesso.)

Il fatto che non possa osservare me stesso non è necessariamente importante; posso fidarmi delle osservazioni di un altro.

Kreisel: Quando userei le osservazioni di un altro per predire il mio comportamento?

Ludwig Wittgenstein

*Wittgenstein:* Per esempio: “Tu dici che posso fidarmi di te *ora*; ma ricorda che cosa hai fatto *in quell’occasione e in quell’altra*”. “Non andare alla riunione, perderai la calma di nuovo.” Negli avvertimenti generali.

*Malcolm:* Ciò che vogliamo non è una predizione a partire dal comportamento *presente*?

*Wittgenstein:* Ma la predizione non influenza il comportamento successivo?

*Geach:* E se un uomo distratto chiede: “Che cosa sto facendo?”?

*Wittgenstein:* Supponiamo che dica a von Wright: “Lei solleva il braccio tra tre minuti”. Se egli se ne dimentica e poi lo fa, e quindi ricorda la mia predizione, ciò si può chiamare un compimento della predizione.

Ma ci sono altre possibilità. (A) Egli può prendere ciò che dico come un ordine perché uso un tono minaccioso; in questo caso non consideriamo il sollevare il braccio il compimento di una predizione; (B) non lo consideriamo così, né se egli dice: “Va bene, come vuole lei” e non lo fa né (C) se, con sua grande sorpresa, il braccio si alza “involontariamente”.

*Geach:* L’uomo distratto non arriva a conoscere le proprie intenzioni dalle osservazioni altrui?

*Kreisel:* Allo stesso modo può non funzionare il “comportamento-di-dolore” di qualcuno che geme quando le cose vanno male, ma, cinque minuti dopo, non sa dire che cosa non va e altri devono osservarlo. Così nel caso dell’azione; egli domanda che cosa ha iniziato a fare. Può fare quindi predizioni su di sé solo per un breve periodo; i suoi amici devono aiutarlo a trarsi d’impaccio.

*Wittgenstein:* Lei assume che per un periodo costui fosse normale.

Un uomo mentalmente deficiente non deve essere visto come un orologio con i meccanismi in disordine. Dovremmo invece chiedere: “Che giochi linguistici sa giocare?”. Ma ovviamente gli individui mentalmente deficienti sono trattati male da quelli normali; essi non formano da se stessi una comunità. Del vostro tizio, che vive tra di noi, diremmo che ha intenzioni rudimentali; ma se visse in mezzo ad altri come lui?

Qualcuno dice “mangiare mela”, afferra una mela e la mangia. Ciò esprime un’intenzione. (“Sto per...” – il modo grammatical-

mente corretto di dirlo – viene dopo; *questo* [“mangiare mela”] è primitivo.)

Assumete che una volta il vostro tizio fosse normale e che abbia imparato questa espressione primitiva di intenzione. Supponete che si alzi per prendere un cappotto e chieda che cosa stava per fare e che voi gli diciate: “Fare una capriola!”. Farà una capriola?

*Kreisel*: Assumo che il mio tizio esprima le intenzioni tramite parole o azioni e che *qualche volta* obietti se gli dite qualcosa di sbagliato.

*Wittgenstein*: Se costui segue semplicemente il suo suggerimento, non resta più alcuna caratteristica del gioco linguistico delle intenzioni, anche se dice: “Che cosa stavo per fare?”.

Considerate la suggestione post-ipnotica di andare in una stanza. La metto in atto e poi qualcuno chiede “Perché?”. Posso dire: “L’ho dimenticato”; è una reazione normale. Oppure posso dire: “Dovevo controllare se la luce era accesa”; e il contesto, a parte la suggestione, può essere normale.

Se dico che cosa state per fare, predico o suggerisco le vostre azioni future?

*Jackson*: Se ho una pistola in mano, uso questo come prova contro la tua affermazione: “Stai per scrivere un sonetto”. Dico: ti sei sbagliato sulle mie intenzioni.

*Wittgenstein*: La domanda “suggerisco o predico?” non può nascere in un gioco linguistico primitivo giocato con un bambino. “Stavi per...” è una tecnica avanzata.

*Geach*: Se un bambino si bloccasse con uno sguardo perplesso, lo si aiuterebbe a tornare sui binari dell’azione abituale.

*Wittgenstein*: Si potrebbe fare questo anche con gli animali ed è possibile dire che gli animali hanno intenzioni, per esempio un gatto quella di prendere un uccello, ma riguardo all’animale nessuno parlerebbe di ricordarglielo.

*Conversazione privata*. Ho citato a Wittgenstein le parole di Tommaso d’Aquino: *Non pertinet ad perfectionem intellectus mei quid tu velis vel quid tu intelligas cognoscere*. Non è compito del mio intelletto conoscere ciò che *tu* desideri o pensi [Dalla *Summa Theologica* Ia q. 107 art. 2].

Ludwig Wittgenstein

*Geach*: Non è simile a quello che lei dice a proposito dei processi interni?

*Wittgenstein*: Sembra simile; ma dovrei conoscere il contesto.

*Geach*: Riguarda gli angeli – il fatto che nemmeno un angelo potrebbe conoscere le intenzioni altrui.

*Wittgenstein*: Ma potrebbero, come noi. Il *mio* discorso sul fatto che le intenzioni non contano non era serio. Ho detto semplicemente: se le intenzioni sono solo processi interni, allora non sono interessanti; e non: le intenzioni non sono interessanti.

*Geach*: Un angelo non potrebbe conoscere le intenzioni di un altro come conosce le sue.

*Wittgenstein*: Questo non ha senso; “conoscere le intenzioni di un altro” ha un uso normale e “conoscere le proprie intenzioni” *non* ha alcun uso. No: ritengo che l’affermazione di Tommaso d’Aquino sia concettuale; “Non pensate in questo modo alla conoscenza delle intenzioni”.

*Geach*: Qualcosa come: “Non pensate che non si possano conoscere le intenzioni perché siamo troppo densi, mentre gli angeli sarebbero trasparenti come orologi con pareti di vetro”.

*Wittgenstein*: Sì, qualcosa del genere.

Perché si usano verbi asimmetrici? È come dire: perché contiamo? Noi *contiamo* e insegniamo agli altri a farlo. C’è una ragione per cui un impiegato di banca deve contare, ma esiste solo all’interno delle nostre istituzioni. Gli animali se la cavano senza contare, quindi non lo si può chiamare necessario.

Di regola non traiamo conclusioni dal nostro comportamento (in quanto osservato dagli altri). Prevediamo il *nostro stesso* comportamento in un modo completamente diverso da quello delle altre persone; esprimendo un’intenzione.

Mi fido abbastanza spesso di ciò che qualcuno dice di credere; non faccio lo stesso nel mio caso.

Stato di coscienza: sensazione, rappresentazione, sentimento ecc. Stato dell’anima: conoscenza, credenza ecc. – lo stato di un ipotetico meccanismo. (Come il modo in cui è regolato un orologio.)

“È facile conoscere il mio stato perché si tratta di me” – perché mi è così vicino? Ma anche così, come posso prevedere il mio comportamento? È l’esperienza che mi ha insegnato che, quando

vedo una cosa in me stesso, è probabile che ne faccia un'altra? E che nessun altro potrebbe vedere questa cosa dentro di me?

*Geach*: Come l'aura di un attacco epilettico; vedo un lampo (soggettivo) e concludo che avrò una crisi.

*Wittgenstein*: Il punto è che non facciamo questo tipo di inferenza riguardo all'intenzione o alla credenza.

Siamo propensi a chiamare i cambiamenti di credenza cambiamenti di stato. Ma qualcuno che dice: "Credo che questo Ministro non vada bene" descrive il modo in cui egli stesso è internamente disposto? (Sulla citazione di Tommaso d'Aquino): In un certo senso è una stupidaggine. Quando lei lascia la stanza, so che intende scendere le scale e non andare a dormire nella stanza della servitù.

"Posso dubitare dell'intenzione del dottor Malcolm, ma non dei miei stessi desideri." "Non posso conoscere l'intenzione del dottor Malcolm *nel senso* in cui conosco la mia."

In un gioco linguistico primitivo il desiderio potrebbe essere espresso nominando l'oggetto del desiderio: "Mela!", "Bicchiere d'acqua!". In questo modo il dubbio non entra in scena, non c'è alcun uso per "Mi chiedo se voglio...", "Voglio...?" – e quindi nemmeno per "So che voglio...". "Non posso dubitare della mia intenzione" è come "Non posso fare goal nel tennis". Non posso nemmeno *tentare* di dubitare della mia intenzione/di fare goal nel tennis.

Che cos'è che non possiamo fare? Come sarebbe conoscere le intenzioni di qualcun altro come conosco le mie?

*Geach*: L'unico senso che potrei dargli è quello di una specie di controllo ipnotico.

*Wittgenstein*: "L'unico senso che potrei dargli..." Questa espressione significa che, per dirlo alla buona, questo *non ha alcun* senso. È come se dico: "Il signor Geach è di umore verde. Che cosa significa questo, Malcolm?". "Non posso conoscere i pensieri di un altro." Questo è un fatto empirico. Immaginate che sapessi leggere i pensieri; potrei dire che glieli ho letti in faccia, ma la macchina da presa potrebbe mostrare che, diversamente da quel che ho detto, la faccia non si era mossa. Potrei tuttavia avere sempre o nella maggioranza dei casi ragione. Che cosa significa ciò?

*Malcolm*: L'altro deve confermarlo dicendo: "È vero".

*Wittgenstein*: Ma qualcuno potrebbe dire: la conferma non conta; o ha avuto quel pensiero o non l'ha avuto.

Ludwig Wittgenstein

*Malcolm*: Come se il pensiero si trovasse in un posto a cui non abbiamo accesso?

*Wittgenstein*: Ma l'altro potrebbe non accettare questa sua immagine.

*Malcolm*: Voglio criticare l'uso del Principio del Terzo Escluso.

*Wittgenstein*: Il punto è: Perché citare il principio? Qualcuno ne dubita? Dire: "O ha indovinato o non lo ha fatto" si limita a porre con forza l'immagine davanti alle nostre menti, ma non ne spiega l'uso. È come indagare sulla verità in diversi sensi; "P" è vero" non aggiunge nulla a "P"; la differenza tra "La Terra gira intorno al Sole" e " $2 \times 2 = 4$ " sta nell'uso diverso dei due enunciati, non nei tipi diversi di verità.

Come sarebbe conoscere ciò che l'altro pensa? – non ho ancora attribuito all'espressione un significato. Posso dire: "Tu pensi così e così" e l'altro lo ammette. Ma supponete che non lo voglia.

*Hunt*: Se non lo ammette, lei non può verificarlo.

*Geach*: Si vuole dire: in qualunque occasione si potrebbe mentire.

*Wittgenstein*: È come la vecchia questione della regola e dell'eccezione. Negli scacchi si può fare una mossa scorretta; ma non può essere vero che tutti facciano sempre mosse scorrette.

Come fa il bugiardo a sapere che ho indovinato i suoi pensieri? Ha qualcosa nell'anima che corrisponde alle mie parole? Come potrebbe imparare tale corrispondenza?

Se in questo contesto filosofico dico: "Forse il signor Geach mente", non esprimo sfiducia in lui; in realtà dico solo che esiste qualcosa come il mentire. (E che cos'è il mentire? Si deve descrivere la struttura del mentire, della sfiducia ecc.)

"Forse mente – non ha importanza se lo ammette o meno."  
"Se *nessuno* in nessun caso ammette mai che ho indovinato i suoi pensieri, non è questo importante?" Dire questo non è come dire che *tutti fanno sempre* mosse scorrette negli scacchi.

"Il dottor Malcolm pensa che questa notte ploverà"; c'è qualcosa dentro di lui che corrisponde all'enunciato italiano: "Questa notte ploverà". Che cos'è questa corrispondenza? Non sappiamo che cosa sia: non è come se Malcolm scrivesse un enunciato corrispondente in tedesco. O potremmo escludere il processo interno dicendo: "Il dottor Malcolm è propenso a dire che stanotte ploverà"?



Lytton Strachey riguardo ai pensieri della regina Vittoria morante. Come li conosceva? E se non li conosceva, quello che diceva ha senso?

*Geach*: Potrei dire: So com'è pensare a cose del genere.

*Wittgenstein*: Mediante svariate mosse nel gioco, lei potrebbe mostrare che cosa significa, per esempio "immaginare".

È come mostrare in un piccolo diagramma di sei quadrati uno scacco matto negli scacchi, il quale ha senso in quanto si collega all'intera scacchiera e al resto del gioco.

T		
T		R


Perché ci dovrebbe piacere un romanzo? Se si è stati allevati a base di resoconti e bugie: "Esisteva un Tristram Shandy?": "No, certo che no"; "È una bugia?": "No". "Allora che cosa diavolo..."

Così una tribù potrebbe usare una scrittura per immagini e raffigurare il rappresentarsi con una nuvoletta con dentro delle immagini e allo stesso modo uno storico potrebbe raffigurare la regina Vittoria con le sue rappresentazioni che le fluttuano sopra mentre è a letto.

*Geach*: Potrei dire: non può rappresentarsele *lei* queste cose?

*Wittgenstein*: Ma questo *non* è fornire a se stessi uno spettacolo privato di quello a cui esse rassomiglierebbero.

"Sebbene egli non lo ammetta, so che pensa così e così." Ci devono essere prima di tutto casi in cui si dice ciò che si pensa; un cane non finge di avere dolore, ma non perché è troppo onesto! Non potrei dire a un bambino: "In lui c'è qualcosa che corrisponde alle parole, ma non ce lo dirà". Il bambino penserebbe a una traduzione, ma ciò sarebbe sbagliato.

Figure ambigue – "vedere come". È possibile che non *vediate* la figura in modi differenti, ma solo che la *interpretiate* in modi differenti? Se si tratta di vedere un punto del triangolo come l'apice, l'insegnante non dice al bambino come deve *vedere* il triangolo; sembra essere solo una questione di interpretazione. È lo stesso se disegno un triangolo per mostrare la forma delle piramidi. E ancora potrei mostrare questo disegno  a un operaio e dirgli: Ritaglia così un pezzo di lamiera di ferro e appendilo da A. Non importa come egli lo *vede*.

Köhler dice che in questi casi c'è un autentico cambiamento di realtà visiva. Rispetto a che cosa? Presumibilmente rispetto a un'interpretazione. Ma in che modo lo si stabilisce? Domandan-



Ludwig Wittgenstein

dolo alla gente (per lo meno a coloro che non sono “accecati dalla teoria”)? Köhler *non* lo fa.

Che differenza c'è tra il “vedere come” e l'interpretazione?

*Geach*: Non è meglio dire “vedere” quando la durata può essere correlata ad altre sensazioni? “L'ho visto così mentre era accesa la luce rossa”?

*Wittgenstein*: Sì, in effetti è così che si misura la durata nei laboratori di psicologia. “Interpretazione da *questo* punto del tempo a *quello*” non ha senso; “quando interpreto?” è uno strano tipo di domanda.

Ciò non significa che voi *diciate* “vedere come” anziché “interpretare”. Quella è solo una questione di idiosincrasia. *Dire* “vedere come” mostra solo che *voi* siete propensi a fare una certa comparazione – cioè a vedere colore e forma; altri possono essere propensi a fare una comparazione diversa. “Realtà visiva” esprime semplicemente la stessa comparazione.

Perché si sospetta che il “vedere come” sia la “realtà visiva” anche se, riguardo alla durata, esso è categorialmente simile alle sensazioni?

*Toulmin*: Il cambiamento di colore è comune a tutti gli osservatori; può il cambiamento del modo in cui si vede una cosa capitare in momenti diversi a osservatori diversi?

*Wittgenstein*: Sì; c'è questo. Ma c'è anche una difficoltà fisiologica. Sapete quale?

*Jackson*: L'immagine retinica può restare immutata.

*Wittgenstein*: Sì; c'è l'idea che ciò che vediamo sia determinato semplicemente dall'immagine retinica. Potreste sbarazzarvene dicendo che ciò che determina quello che vedete non è l'immagine retinica, bensì certi processi fisiologici nel cervello. Ma per me non ha la minima importanza se il dottor Malcolm abbia o no la retina. Qualunque fosse la struttura interna dell'occhio, gli esperimenti nei laboratori di psicologia sarebbero ugualmente importanti. Ribadiamolo: non abbiamo bisogno di credere che tra lo stato del cervello e il pensiero che pensate vi sia una tale connessione causale che renderebbe teoricamente possibile a un fisiologo onnisciente di diagnosticare il vostro pensiero. È oscurantismo questo?

*Jackson*: Penso di sì. Dopo tutto, in altri casi abbiamo avuto molti successi; non c'è forse ragione di aspettarsene degli altri?

*Wittgenstein:* Per quale motivo ho detto “non abbiamo bisogno di credere...”?

*Geach:* Era contro quelle persone – come Lord Russell – che dicono che, se A sa il francese e B non lo sa, tra i loro cervelli ci DEVE essere una differenza a livello microscopico.

*Wittgenstein:* E perché il mio sembra oscurantismo?

*Jackson:* Per i successi che si sono finora ottenuti.

*Geach:* Perché lei sembra introdurre l’anima.

*Wittgenstein:* Una misteriosa connessione tramite l’anima? Niente del genere.

Qualunque cambiamento nel concetto di causalità è un cambiamento molto importante. Che io abbia detto “Non è necessario che sia” apre così una porta e ne chiude un’altra.

È come quelli che dicono che NON PUÒ esserci azione a distanza. In dispute simili una parte non comprende le difficoltà dell’altra.

“Come POSSIAMO assumere che a un certo punto la correlazione tra processi psicologici e fisiologici si spezzi?” Possiamo tracciare una distinzione e (senza fare profezie) possiamo dire che non c’è ragione di andare oltre quel punto.

C’era una volta l’idea che la meccanica newtoniana DOVEVA spiegare ogni cosa e che si doveva fondare su principi che per un Creatore fossero, per così dire, leggi ragionevoli da introdurre (le Leggi del Minimo di Questo, della Conservazione di Quello). Perché questa idea? “Perché tutto indicava quella direzione.” Tutto? No, solo tutto quello a cui si era attenti. Quindi non è che (come potrebbe dire Lord Russell) *tutto* indichi che esiste una traccia del francese nel cervello, ma solo tutto ciò che riempie la sua visione mentale.

Perché non dovremmo dire che gli aspetti del triangolo sono realtà visive? L’“organizzazione” (Köhler)?

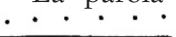
*Jackson:* Perché, dopo tutto, lei può dire che il triangolo che vede è in un certo senso lo stesso.

*Toulmin:* Perché non può cambiare l’organizzazione di quello che un altro vede.



*Geach:* Può di certo farlo in casi come quello in cui si chiede a qualcuno di vedere un coniglio nella Luna.


*Wittgenstein:* Ma lei non cambia la cosa che viene vista – come se ne cambiasse il colore.

Ludwig Wittgenstein

La parola “organizzazione” è adatta a casi come vedere  come 2 + 1 + 2 punti o come 2 + 2 + 1 punti o come il ritmo apparente di un monotono ticchettio; ma non lo è agli aspetti “appoggiato” e “appeso” del triangolo. Perché no?


*Toulmin*: Le parole “appoggiato” e “appeso” sembrano essenziali alla spiegazione.

*Jackson*: Ma non potrebbe far questo disegnando ulteriori linee:  e ?

*Wittgenstein*: Ma  potrebbe essere una piramide di sabbia con in cima un’asta.

Sono “appoggiato” e “appeso” essenziali alla descrizione? Oppure sono irrilevanti come “alto” e “basso” nella musica? Si potrebbe insegnare musica senza usare queste parole, ma voi tutti avete imparato “alto” e “basso”. Ma io non vi ho dato alcuna spiegazione eccetto “l’aspetto dello stare appeso” e “l’aspetto dell’essere appoggiato”, eppure voi non avete chiesto ulteriori spiegazioni.

Così, alla fine, l’espressione “vedere come” coincide con l’espressione “interpretare come”.

Le leggi degli psicologi della Gestalt connettono i singoli aspetti con il resto del campo visivo. Per esempio : tutti, a una prima occhiata, raggrupparebbero i punti allo stesso modo. Ma non ci si può sbarazzare del *nostro* rompicapo relativo a espressioni come “vedere il triangolo appoggiato/appeso”.

(Secondo Köhler, molti individui non riconoscono il profilo del Mediterraneo nelle mappe nautiche che (al contrario delle mappe ordinarie) riportano il *mare* in dettaglio e lasciano in bianco la *terra*. (Esempio dell’effetto “figura e (s)fondo”.)

“Vedi il triangolo come un cono appeso.” “Ma non è un cono appeso. Devo per questo avere un’allucinazione?” Niente del genere. Il rompicapo è che “vedere come” viene descritto sulla base del paradigma dell’*interpretazione* e che questa descrizione sembra essenziale.

Supponete che “vedere come” fosse spiegato in termini di differenti movimenti oculari. Nessuno ammetterebbe che il modo in cui l’occhio vaga da un punto all’altro sia un fenomeno visivo. Guardare prima la faccia di un uomo e poi il suo ginocchio è un “cambiamento di realtà visiva”. Così si potrebbe essere tentati di *analizzare* “vederlo come un cono appeso” come fosse “lascia

che il tuo sguardo si sposti sul triangolo come se fosse un cono appeso”. Così “come un cono appeso” non è un’interpretazione diretta, ma indiretta. Se dipende da esperimenti, questa non può però essere un’*analisi*.

(“Figura e sfondo” deve essere spiegato *originariamente* allo stesso modo di “appeso” e “appoggiato”. Per esempio una penna sul tavolo – penna è “figura” e tavolo è “sfondo”).

Ciò che vediamo è il “significato”? Se “vederlo come un cono appeso” è una descrizione *diretta*, sembra che ciò che vediamo sia un “significato”; ma questo funziona?

*Geach*: Il “movimento oculare” che è rilevante – non potrebbe essere l’“occhio ottico” che si muove?

*Wittgenstein*: Intende dire che non dovrei guardare i suoi occhi, ma *chiederle* su che cosa si fissa il suo occhio? Ma questo è altrettanto cattivo di un’ipotesi puramente fisiologica. Se *lei* mi dice che, quando vede il triangolo appoggiato, si concentra sulla base, devo comunque chiedere ad altri su che cosa si concentrino *loro* quando *essi* vedono il triangolo appoggiato. Così come il movimento dell’occhio fisico dovrebbe essere determinato in modo induttivo e non come parte dell’analisi del “vedere come”?

Che cosa mancherebbe a un uomo che fosse “cieco al significato”, che non potesse vedere un triangolo come appoggiato, appeso, rovesciato? Ciò significa che non preferirebbe una descrizione a un’altra? Oppure che, se gli venisse chiesto di descrivere ciò che ho disegnato, direbbe: “Suppongo che intendesse disegnare...”? O, se gli si desse un rompicapo, direbbe: “Quella parte del rompicapo può essere chiamata, a piacere, rami o un cane capovolto”?

Vedo sempre una cosa *come* qualcosa, sebbene solo i rompicapi lo mettano in evidenza? Se l’aspetto può cambiare, è certo che, per poter cambiare, deve essere stato là?

*Geach*: È come dire: “Se ora ho dolore alla mano, devo aver sentito qualcosa prima di sentire il dolore”?

*Wittgenstein*: Molti direbbero: “Non senti dolore alla mano? Allora devi sentire la mano per sapere dove non c’è dolore”. Qui – come nella discussione riguardo al cambiamento di aspetto – la rappresentazione è quella di una macchia sul muro; se ora è rossa, in precedenza deve esser stata di un *qualche* altro colore.

Come si *può* vedere un significato? Il significato non è arbitrario? Questo equivale a: come ci può essere un momento in cui

capisco (la tecnica d'uso di) una parola? E tuttavia sembra che abbiamo esperienze del significato – per esempio, l'esperienza di interpretare una parola ambigua in un certo modo.

“Vedo un triangolo come appoggiato” non si può analizzare come “un triangolo che è realmente appoggiato ha un certo aspetto e questo triangolo ora mi sembra così”. “Lo vedo come appoggiato” è la descrizione più diretta che possiamo dare.

L'aspetto dura per un tempo definito e finisce in un dato momento – come il cambio della luce dei semafori. Ma se il cambiamento di aspetto è un cambiamento di realtà visiva, non dovrebbe esserci *sempre* un aspetto qualunque sia la cosa che vedo?

Che cosa vedo davanti a me? “Un uomo”, dico; ma un ritratto a colori non ne sarebbe una descrizione migliore? Non necessariamente; perché questo non mi direbbe in che modo ho visto, per esempio, il disegno schematico di un cubo. O potrei farne un modello tridimensionale? Ma questo non mi direbbe se ho visto un triangolo appeso o appoggiato, o che punta a destra o a sinistra.



Non c'è *una sola* descrizione di quello che vedo. (Si rischia di finire col pensare che c'è una qualche descrizione privata che posso dare a me stesso, anche se non posso darne una agli altri. Ma questo non ha senso.)

Il tipo di errore che faccio disegnando una testa può dipendere dal fatto che la vedo come una testa. Se disegno una testa che vedo come una testa, di certo non lascerò fuori un occhio, mentre se vedo la testa come una macchia su un foglio può capitarmi facilmente di lasciare fuori un occhio. Così, nel copiare la carta nautica del Mediterraneo, farò differenti tipi di errore perché non la riconosco come una carta del Mediterraneo.

Supponete che un puzzle sembri inizialmente un guazzabuglio di linee e “diventi” poi un uomo. È appropriato chiamare ciò movimento, benché non ci sia nemmeno un'illusione di movimento.

[Wittgenstein disegna la figura ambigua dell'anatra-coniglio]



Questa è ovviamente una questione di significato. Non è che una vera anatra sembri X e un vero coniglio Y e che la figura cambi da X a Y e poi da Y a X, né che un'immagine non ambigua di un'anatra sembri X e un'immagine non ambigua di un coniglio sembri Y e che la figura passi da X a Y. Non si tratta, quindi, di una descrizione indiretta.

Supponete che la mostri a un bambino. Il bambino dice “È un'anatra” e poi, all'improvviso, “Oh, è un coniglio”. La riconosce quindi come un coniglio. Questa è un'esperienza di riconoscimento. Come quando mi vedete in strada e dite: “Ah, Wittgenstein”. Ma non avete per tutto il tempo un'esperienza di riconoscimento. L'esperienza si produce solo al momento del *cambiamento* da anatra a coniglio e viceversa. Nel mezzo l'aspetto è, per così dire, *disposizionale*.


L'aspetto è parzialmente volontario. Se “vedilo come rosso-verde” avesse senso, non potreste apprendere “rosso” e “verde” guardando – come non potete apprendere “anatra” e “coniglio” dal mio diagramma. Questo carattere volontario è perciò fondamentale.


*Geach*: Non potrei dire in ogni momento come lo vedo – e non solo quando cambia?

*Wittgenstein*: Solo se si concentra su di esso – e quindi non se, per esempio, presta attenzione al mio disegnare malamente una linea.

X: Perché non possiamo vedere i due aspetti insieme?

*Wittgenstein*: Che cosa vorrebbe dire? Quando potremmo dire che li vediamo insieme?

Se la figura fosse una testa di Giano, la rappresentazione di qualche divinità – l'anatra che guarda verso il passato e il coniglio verso il futuro. “Ma bisogna che vediate  o come orecchie o come becco, non come entrambi assieme.” Ma non potete?

In un cartone animato di Disney che contenesse questa immagine non potreste *trattare*  nella storia sia come becco sia come orecchie.

Quel che voglio dire è che “vederlo come un'anatra” si collega a questo tipo di pratica.

*Toulmin*: Durante una festa, lei potrebbe dover imitare animali disegnati su cartoncini; e se avesse questo disegno sul suo cartoncino, potrebbe imitare un'anatra o un coniglio, ma non entrambi nello stesso tempo.

*Wittgenstein*: Sicuro. Non vi è una risposta rilevante alla domanda: “*Che cosa cambia quando cambia da coniglio ad anatra?*”. Potrei guardare una volta alle “orecchie” e un’altra alla “bocca”, ma ciò è sperimentale e senza rilievo.

Non ha senso chiedere: “*Che cosa è cambiato?*”; e non ha nemmeno senso rispondere: “*L’organizzazione*”. Dire che la figura si è mossa è tanto sbagliato quanto ingenuo e mostra solo il tipo di cose che ci piacerebbe dire.

Ci piacerebbe dipingere o disegnare “ciò che vediamo”; ma in questo caso non lo possiamo di certo fare.

Come diremmo che un primitivo o un bambino hanno avuto la nostra stessa esperienza? Supponiamo che abbiano imparato “coniglio” e “anatra”; potrebbero esclamare cose come “Ah, coniglio!”, “Ora, anatra!”, oppure potrebbero indicare l’immagine di un coniglio e poi di un’anatra e forse ridere. È questo l’unico aspetto importante del fenomeno? È tutto quello che perderebbe qualcuno che fosse cieco al significato? Potrebbe quest’ultimo descrivere le cose che ha visto solo in termini di macchie? Non potrebbe mai rispondere “uomo”, “anatra”, “coniglio”, quando gli si chiede che cosa ha visto?

Uno potrebbe imparare ciò che le immagini vogliono dire. In quali circostanze diremmo ancora: “Non la vede come una faccia, sapete”?

*Hunt*: Lei intende dire che costui assocerebbe un disegno con un’anatra nel modo in cui lei associa “anatra” con un’anatra.

*Wittgenstein*: Se lei disegnasse l’anatra in modo un po’ diverso e costui dicesse: “Ora l’anatra ride”, direbbe che egli vede il disegno come un’anatra.

*Malcolm*: Immaginate che un uomo semplicemente non possa vedere le cose in modo ambiguo. È “cieco al significato”?

*Wittgenstein*: Qualcuno potrebbe scambiare erroneamente “vedere come” con “usare come”. Qual è l’uso tipico di “vedere come”? Qualcuno potrebbe essere in grado di obbedire al comando: “Fai quest’anatra/coniglio con l’argilla, prendendo a modello il mio disegno” – o potrebbe anche scegliere anatre e conigli d’argilla dicendo che avrebbero potuto esser realizzati sulla scorta del modello – e tuttavia essere ancora cieco al significato.

Anche se do a qualcuno un groviglio di linee e lui improvvisamente capisce che è un uomo che voglio che egli modelli, questo mostrerebbe che ha visto questo groviglio come un uomo?



Per fare delle statue di cera potrei dare a qualcuno dei modelli che non vi assomigliano per niente. Sicuramente un uomo cieco al significato li potrebbe usare.

*Geach*: Un uomo cieco al significato sarebbe in grado di dire che ☺ non è una faccia triste?

*Wittgenstein*: Sono propenso a dire che non *sorriderebbe* al disegno di una faccia sorridente.

*Malcolm*: Anche un uomo cieco al significato potrebbe dire quali siano le orecchie nella descrizione che è stata data; quindi *che cosa gli manca?*

*Wittgenstein*: La domanda è: Possiamo *orientarci* attraverso tutti i fenomeni degli “aspetti”?

*Geach*: C'è una cosa come, per esempio, “*sentire come?*”

*Wittgenstein*: Sì; per esempio in musica – quale motivo viene sentito come tema e quale come variazione?

Se un carillon suonasse della musica, esso non fraseggerebbe la musica, ma io potrei dirvi come fraseggiarla *modificando* il fraseggio in un modo esagerato.

$\neg$ OR – non la prendereste per una F rovesciata,  $\neg$  – Non direste di un profilo: “Questo è il signor Gunn *rovesciato*”; paragonate con  $\mathfrak{R}$  R. Se un bambino scrivesse  $\bar{\mathfrak{F}}$ , voi la prendereste per una F rovesciata; se a scriverlo fosse un adulto, la prendereste per una F con  $\bar{\mathfrak{F}}$  che scivola indietro<sup>17</sup>. Sembra che si possa dire che, se vedete una lettera, vedete sia un aspetto che una forma. Qualcuno cieco al significato non capirebbe: “Guardala ora come una F speculare, ora come una normale F”.

L'aspetto è una questione di comparazione – un comparare  $\bar{\mathfrak{F}}$  ora con una F ora con  $\neg$ ?

Ciò differisce dalla corrispondenza puntuale – ma allora come possiamo *vedere* l'una e l'altra cosa?

Ambiguità dell'“affermare che cosa si vede”. Qualcuno può disegnare ciò che vede; ma per quanto esatto sia il disegno, esso non ci mostra nulla dell'aspetto.

*Geach*: Non si potrebbe disegnare alcune linee spesse per mostrare *come* si è visto  $\bar{\mathfrak{F}}$  – non si potrebbe farlo spontaneamente?

<sup>17</sup> Lo spazio vuoto segnala la mancanza di un diagramma di ciò che “scivola indietro”.



*Wittgenstein*: Potrebbe essere come mostrare l'umore nero del signor Gunn dipingendo una macchia nera sulla sua fronte – e qualcuno potrebbe chiamare questa l'immagine migliore. Ma disegnare alcune linee più spesse non corrisponde alla nostra idea di dato visivo in un mondo visivo – idea che potrebbe essere rappresentata (visto che la rappresentazione privata non significa nulla) dipingendo o facendo una statua di cera (lasciando fuori, per esempio, la parte posteriore della testa di Miss Anscombe). In tale immagine/modello non c'è *spazio* per il tipo di cosa che il signor Geach suggerisce – che sarebbe una specie di falsificazione.

“Descrivere quello che vediamo” è un'espressione dai molti significati.


(Wittgenstein qui parla del tamburo girevole nelle officine del gas): Se glielo si chiede all'improvviso, un uomo semplice direbbe: “Gira in *questa* direzione” – non: “Così è come *io* lo vedo”, ma “Gira così”. Che cosa dirà la persona cieca al significato?

Non capirà l'immagine dell'anatra/coniglio, ma noi vogliamo che riconosca anatre e conigli. E anche che riconosca i movimenti – sebbene possa sbagliarsi.

Non impariamo *per prime* le espressioni con “sembra” – “Sembra essere una sedia”.

Se mi si chiede in che direzione vedo muoversi il tamburo, potrei dire: “La parte in alto si muove verso di noi e quella in basso si allontana” – o potrei mostrare questo con le mani. Ciò è strano; la descrizione sembra funzionare solo fino a che è inaccurata dato che non vedo il tamburo fare ciò che faccio con le mani. Si tratta in effetti di un tipo speciale di descrizione: ciò che si definisce inaccurato non lo è realmente.


Se l'aspetto non cambiasse mai, non diremmo “Lo vedo come...”, ma “Riconosco/mi sembra di riconoscere...”.

Helmholtz trovava notevole che isoliamo le parole di una conversazione senza che ci preoccupiamo di altre onde sonore simultanee. Così nell'età vittoriana la gente scriveva e leggeva le lettere incrociate ; io potrei copiare facilmente solo la parola “sedia” – non le parole che la incrociano. Se mi si chiede com'è il mio tavolo, dico che ha quattro angoli retti. Se lo disegnassi, non apparirebbe però così – ma lì per lì non so riprodurre l'apparenza visiva. Così, se mi si chiede di imitare quello che sento in strada, potrei forse imitare la voce del signor Hijab, ma non l'effettiva me-


scolanza di quella voce con i rumori della strada e con altri frammenti di conversazione dei passanti. Allo stesso modo potrei dire che per vittoriani le parole “*Again*” [Ancora] e “*Love*” [Amore] si incrociavano, ma non potrei descrivere il loro effettivo incrocio. Un bambino riconoscerebbe un’immagine prospettica.

*Miss Anscombe*: Ma questo non mostra – si potrebbe dire – che la difficoltà nel descrivere ciò che si vede è solo tecnica?

*Wittgenstein*: Un bambino chiamerebbe quadrato un trapezio nel disegno bidimensionale di una sedia. È questa la descrizione che *gli viene*.

Così l’angolo A in  non appare un disegno di un cubo piccolo.

*Miss Anscombe*: Lei lo vede come un cubo, ma non vede A come un angolo retto.

*Wittgenstein*: Se ci fosse una rete metallica cubica, potrebbe vedere più vicino l’uno o l’altro quadrato. Ma questo non sarebbe come la figura ambigua . Non è il mio “vedere come” – si tratta semplicemente di *considerare* un quadrato *come* più vicino – giusto o sbagliato che sia.

Uno psicologo gestaltista direbbe che non vedo un pezzo della scarpa e la gamba della sedia e un altro pezzo di scarpa; vedo una gamba della sedia con dietro una scarpa. Quel che è vero è che non posso descrivere la forma complicata delle due macchie nere. Si tratta allora, come dice Miss Anscombe, di una difficoltà tecnica? No: un bambino direbbe che un orologio è rotondo, sebbene lo possa disegnare con altrettanta prontezza come una grossolana ellissi o come un grossolano cerchio.

*Miss Anscombe*: Ma qualcuno potrebbe dire che il bambino vede realmente l’orologio come ellittico e deve arrivare a descriverlo come rotondo.

*Wittgenstein*: Il punto è che ci sono molti modi di descrivere “ciò che qualcuno vede”. Si potrebbe fare un dipinto – o una statua di cera – o due dipinti stereoscopici – o un filmato. Ma così sembra che si tralasci ogni tipo di cosa, per esempio gli oggetti – *la scarpa* diventa due macchie differenti. Ma è già strano se qualcuno dice: “La scarpa ha la stessa realtà visiva delle macchie” e non coglie il fatto che ci sono diversi tipi di descrizione.

Un treno in una certa stazione sembrava all’inizio ingrandirsi restando a una distanza costante e poi avvicinarsi senza cambiare

dimensione. Ma la macchia retinica cresce in maniera costante. Supponete che nella retina si scopra un fenomeno come questo: certe correnti elettriche cambiano direzione quando il treno comincia ad avvicinarsi cessando di ingrandirsi. Questo rende il fenomeno un *reale vedere*? Per noi non prova nulla. Il punto è che ci sono diversi tipi di descrizione di ciò che vediamo; in una la locomotiva si ingrandisce uniformemente (in un cartone animato, per esempio, dovrei rappresentarla così); ma anche l'altra descrizione "ingrandirsi e poi avvicinarsi" è una descrizione di ciò che vedo.

"Ciò che vedo" è in un certo senso ciò che guardo. È come se il dato sensoriale fosse un oggetto privato che guardo privatamente e la sua descrizione si basa sul paradigma dell'oggetto fisico.

*Geach*: Gli esperimenti di Katz con le galline poste sotto una luce colorata sono irrilevanti come lo sono i movimenti elettrici sulla retina?

*Wittgenstein*: Sentiamo che cosa dicono le persone. Potrebbero dire che in una luce blu il pane bianco è ancora bianco. Qual è la differenza con le galline?

*Geach*: Si dice che, mentre noi impariamo a chiamare bianco il pane, le galline non lo possono di sicuro fare.

*Wittgenstein*: La nostra è quindi una reazione primitiva/animale? "Un uomo potrebbe imparare a chiamare qualcosa rosso se fosse sangue. Ma una gallina non potrebbe essere indirizzata dal nome di una cosa. Così, se una gallina identifica un colore in una luce mutevole –", lo ritengo sospetto.

La cecità al significato potrebbe essere considerata: (i) come l'assenza dell'esperienza della transizione dell'aspetto; o (ii) come assenza delle esperienze verso cui e a partire da cui avviene questa transizione. Ma la seconda non è l'alternativa che vogliamo. A parte l'esperienza di transizione, le figure ambigue non sono speciali. E se qualcuno cieco al significato mancasse di "esperienze-di-aspetto" per le figure ambigue, non sarebbe nemmeno capace (secondo questa visione) di vedere la semplice immagine di un coniglio – o un vero coniglio – come un coniglio. La cecità al significato deve pertanto consistere nell'assenza dell'esperienza della transizione.

Perché le *risposte* delle persone sono importanti per la cecità al significato?

Normalmente, quando a qualcuno viene chiesto "che cos'è questo?", la risposta non varia; per esempio: "questo è un libro".

Questa è solo una delle reazioni a un libro. Qui non è questione di “vedere come”, ma di riconoscimento. “Questo è un libro” mostra ciò che *so*, non ciò che *vedo*.

Eccetto che in qualche strano caso, “questo sembra essere un libro” non ha senso. Qualcuno che fosse cieco al significato non reagirebbe spontaneamente a nulla. Non direbbe: “Ciao, che cosa fai là?”, ma “sembra probabile che quello sia un uomo”.

“ $\nabla$ Forma”. Tutti voi lo leggereste allo stesso modo; avete visto tutti la prima lettera come una F e non come una  $\nabla$ . Se chiedo in che modo l’avete vista, posso essere sicuro che l’avete vista come una F? La risposta appropriata non è semplicemente: “L’ho letta come F”? Se l’idea di una F speculare non vi *viene in mente*, perché dovrei dire che *l’avete vista come* una F?

$\nabla$  potrebbe essere letta come due T; TT. – Ma “mi sembra come due T” ha senso solo se avreste potuto leggerla come due T. O *chiunque* la legga di getto come una F – reagisce a essa come se fosse una F – la vede come una F oppure dobbiamo limitare “vedere come” ai casi di transizione.

Il cieco al significato non reagirebbe mai spontaneamente – per esempio, non avrebbe mai alcuna reazione?

Potrebbe anche dire di una cosa che cosa sembrava essere? Se qualcosa non fosse mai una camicia, non si potrebbe imparare “questa sembra essere una camicia”.

*Hijab*: E che dire dell’altra alternativa – il caso di “senza transizione”? Che cosa ne seguirebbe? E ciò implicherebbe l’incapacità di leggere?

*Wittgenstein*: Molti non usano quasi mai questo tipo di transizione.

Berkeley ha detto che è impossibile vedere la distanza. Qual è il rompicapo?

*In un disegno* di montagne voi ne vedete alcune dietro ad altre. Fate gesti di un tipo particolare – è questo tipo di gesto (o di movimento incipiente) ciò che conta? “È evidente che non si può vedere la distanza”, dicono i berkeleyani.

“Senza dubbio non potete vedere la lunghezza che separa la punta di una matita dal vostro occhio – la lunghezza di una cordicella che va dal vostro occhio fino a un oggetto – cioè la distanza dell’oggetto. Ammettiamo pure che gli oggetti più vicini *abbiano un odore* più forte; ma non si sostenga, per l’amor del cielo, che vediamo la distanza.”

“Ovviamente”, dicono Köhler e soci, “le distanze sono una realtà visiva”.

Vari tipi di descrizione sono introdotti da “Ciò che vedo di fronte a me è...” – per esempio, “un tavolo su cui c’è un libro, uno straccio ecc.” o anche una descrizione di macchie colorate.

“Un’isola dalla forma strana – Oh no, il Mediterraneo.” Che cos’altro succede oltre alla descrizione verbale? Innanzitutto *copiamo* in modo diverso. Se quindi voi copiate il disegno dell’anatra/coniglio e cercate di rendere in modo corretto l’espressione dell’anatra, non potete continuare se la vedete come un coniglio. Allo stesso modo se copiate un puzzle.

È colui che la vede come un’anatra che può dirvi l’espressione dell’anatra.

“Un soldato che attraversa una porta con un cane.”

Non è la stessa cosa sapere che cos’è e *vederlo così*. Qual è la differenza? “So che aspetto hanno il soldato e il cane.”

*Kreisel*: Il cane è un alsaziano con una bella coda lunga.

*Wittgenstein*: E per me il soldato è vestito in rosso e blu, non in cachi – è una sentinella. Questo è importante.

*Geach*: Sono le parole che contano oppure è che lei potrebbe dire “giusto” o “sbagliato” se continuassi il disegno?

*Wittgenstein*: Entrambe le cose sono importanti – le parole non sono che parte della reazione.

“Vedo un dipinto di un vecchio che si arrampica faticosamente.” “Ma come fai a sapere che non sta rapidamente scivolando giù? Hai visto solo un’immagine e l’uomo che non stava andando né su né giù.” Ma può darsi che l’unica risposta che *puoi* dare sia: “un vecchio che si arrampica lentamente”. “Sembrava a disagio.” “Ma che cosa facevano i suoi lineamenti?” Forse non siete in grado di dirlo – o ciò che dite può essere irrilevante. Lo stesso per: “la sua faccia si illuminò”.

Alla descrizione di contrazioni muscolari e a “la sua faccia si illuminò” sono collegati giochi linguistici completamente diversi. Potrei, per esempio, far sì che la mia faccia si illumini senza vedere ciò che succede.

*Malcolm*: Lei dice che non si potrebbe descrivere una faccia sulla base di macchie colorate.

*Wittgenstein*: E neppure riconoscerla. Piccole variazioni di colore possono rendere una faccia irriconoscibile, mentre pochi tratti sulla carta sono riconoscibili.

*Malcolm*: Normalmente non potrei neanche fare un disegno o un dipinto senza sapere che cosa disegno. Ma i filosofi vogliono dire che tutto ciò che *si può* vedere sono macchie di colore.

*Wittgenstein*: Il problema sta in un'idea sbagliata della descrizione di ciò che vedo. Si ha *un'unica* idea di come deve essere la descrizione. Perché tale idea è così potente? Sembra quasi un fatto magico che io veda A dietro a B e non che mi limiti a indovinare che A sta dietro a B.

*L'immagine* è il paradigma; per esempio, quella tela dipinta è piatta. Eppure non mi verrebbe in mente di guardare un gruppo di uomini dipinti e dire: "Vedo una testa piccola e due teste normali".

Diciamo: "Tu non vedi veramente una sedia; al massimo un pezzo della sua superficie". Eppure continuiamo a dire: "Tu vedi –". Ora, ciò che si vede deve essere qualcosa di riproducibile in una maniera o in un'altra. Un'immagine? Un modello? Il raffinamento ci porta a qualcosa di simile a una scenografia teatrale. Ma a questo punto ci imbattiamo in una nuova difficoltà. La scena di cartone è un modello di ciò che vedo? Non sembra; essa sembra avere solo una relazione causale con ciò che vedo.

Supponete che qualcuno veda una faccia illuminarsi. Che cosa indicherà che il modello da me costruito è un buon modello del modo in cui il volto appariva? Anche nel caso di un film a colori ci si deve chiedere se è giusto? No, non ce n'è bisogno, se costui *dice* che non appariva così. *Non* basta che le macchie di colore siano colte correttamente.

Nel dirigere un attore userei espressioni come "Mostra sorpresa" che non sono spaziali e che non ho ragione di credere che si possano sostituire con descrizioni spaziali di movimenti – "due millimetri a destra".

"Una faccia amorevole" descrive la nostra immagine visiva? Vediamo la tenerezza, la gentilezza ecc.?

Ci sono due scuole: (i) È ovvio che la tenerezza, la gentilezza ecc. sono descrizioni indirette di ciò che vediamo. (ii) È ovvio che non lo sono, perché non possiamo descrivere le macchie di colore, ma solo dire "la sua faccia si è illuminata". Gentilezza ecc., distanza ecc., sono quindi ottiche quanto il colore.

Direi che *entrambe* le scuole sbagliano. “La descrizione ideale di ciò che vediamo” è una chimera. Qualunque modello dovrebbe esprimere ciò che ho visto da qualche altra parte. Ci sono quindi vari *criteri* in base a cui dico che il modello è giusto. Se dipingete il modello di un castello aggiungendovi del nero perché non sembra abbastanza *lugubre*, avete migliorato con altri mezzi l’accuratezza del modello?

*Qual* è la rappresentazione attuale che ho del signor Geach? Posso dire dove si trovava ogni suo capello? E se non posso, quale *era* la mia rappresentazione visiva? La descrizione ideale non esiste. (Dire: “La mia rappresentazione visiva attuale è *questa*” non ha senso.)

“Ma se l’immagine ideale fosse una macchia sfocata?” Supponiamo che abbia tre immagini, una che mostra i capelli in un modo, un’altra in un altro, la terza è confusa. Qual è quella giusta? Chi può dirlo se non io? È un fallimento della memoria? Potrebbe darsi che una volta abbia detto qual era quella giusta?

Sappiamo che cos’è approssimarsi alla misurazione esatta, sebbene nemmeno qui abbia senso “l’esattezza assoluta”. Vi è l’idea che vi sia la descrizione esatta di ciò che vedo. Io dico che una tale descrizione non c’è.

Se cominciate a leggere  $\nabla$  normalmente come una F (per esempio come parte di una parola); poi passate a vederla come una F speculare; e quindi la vedete di nuovo come una F; è quest’ultimo un ritorno al primo aspetto? Nella lettura normale non dite: “Ah, una F!”. Ma lo fate nell’esperienza di cambiamento d’aspetto. Supponete che una lingua sia priva della nostra espressione “vedere come”. Come faremmo a sapere che chi la parla ha avuto esperienza del cambiamento d’aspetto? E perché diciamo vedere come?  $\cap\cap\cap$  Tutti direbbero che queste sono tre cose e non, diciamo, 17. Posso dare l’ordine: “Vedi dei denti rivolti in alto o dei denti rivolti in basso”. Non potrebbe esserci alcun ordine del tipo: “Vedici la sua camicia come fosse blu”. I miei ordini vi forniscono un *contesto* per il disegno; ed è lo stesso per  $\nabla$ , vedo una forma (*Gestalt*) differente. Ma il problema è precisamente che una F e una F speculare possono avere esattamente la stessa apparenza.

Potrei interrogarvi sulle parti omologhe, anche se voi leggeste  $\nabla$  come F. (Se un bambino scrivesse  $\nabla$  potrei non sapere ciò che



voleva dire, perché ai bambini capita di sbagliare la direzione delle lettere.)

Supponete di dover giudicare una grafia. Potreste dire “quella è una F da medico” – parlando come se si trattasse della fisionomia della F. Potreste anche parlare della fisionomia della F *speculare*. Per fare questo – sebbene non semplicemente leggendo – dovete vedere in che direzione va la F.

*Geach*: Nella lettura, a differenza che nella correzione di bozze, ci si può limitare a ignorare la stranezza di una F e leggerla lo stesso. Di conseguenza la domanda su come si vede una F può non sorgere.

*Wittgenstein*: Da dove nasce la domanda: “Che cosa vedi”? “Vedere” si impara *tardi* nella vita; un bambino impara i nomi delle *cose* che *vede* prima di imparare “vedere”. Supponete che qualcuno veda tramite macchie sulla fronte (questo per eliminare l’idea di un’immagine interna). Qual è il senso della domanda “Che cosa vedi?” o di quella: “Che cosa vedi *veramente*?”?

“Vedere come” suggerisce una differenza che qui non c’è. Perché usiamo “vedere”? La durata è una caratteristica comune? Il momento del cambio è in effetti simile al cambio di luci del semaforo; ma la durata non lo è affatto.

Cfr. sentire una parola in un certo significato. Se ripeto “albero” dieci volte, la parola “perde il suo significato”. Considerate ora la parola “albero” in una conversazione. È come sentire albero la prima volta o la decima? Domandiamoci: *può* la normale lettura essere la lettura di *un* aspetto prima che il cambiamento di aspetto attiri la nostra attenzione?

*Jackson*: All’origine non c’era alcun aspetto.

*Wittgenstein*: Non potrebbe esserci stato?

*Jackson*: No.

*Wittgenstein*: Intende dire che non ha senso dire che c’era?

*Jackson*: Piuttosto che non ce n’era bisogno.

*Wittgenstein*: La stessa parola appare ordinaria quando semplicemente la leggete e divertente quando sentite dire che il signor Kreisel spesso scrive le lettere nel verso sbagliato. Quindi, quando la leggete, può apparirvi: ordinaria-divertente-ordinaria-divertente. C’è un ritorno al secondo aspetto; perché non al primo?

*Toulmin*: Tornare al primo aspetto vuol dire leggere dopo un paio d’ore, senza riflettere, dimenticando la faccenda degli aspetti.



*Wittgenstein*: Se vedete 7 prima come una F che vola e poi come una F voltata nella direzione sbagliata, potete tornare di nuovo al vecchio aspetto. Ma c'è anche qualcosa come “leggere senza riflettere”; in questo caso non è in gioco alcun aspetto primo. Se qualcuno, mentre legge, non si accorge di una F stampata alla rovescia, di certo non la vede come una F rovesciata.

Se ordino: “Vedi questa come una F volante”, posso anche dire: “Che cosa la renderebbe ancora di più una F che vola?”.

L'idea di vedere con macchie sulla fronte elimina la descrizione ideale di ciò che vedete?

*Kreisel*: Il problema del camuffamento – cioè della possibilità di produrre qualcos'altro che dia la medesima apparenza – rimarrebbe lo stesso. Questa è la funzione che si vorrebbe attribuire alla descrizione ideale. Riguardo alla loro apparenza, che cosa devono avere in comune un fienile e una casa camuffata da fienile?

*Wittgenstein*: Per dire che un camuffamento è riuscito voglio che qualcuno a bordo di un aeroplano dica “Un fienile”, che fornisca cioè il nome di un oggetto e non che dica che colore vede.

Si copia un'immagine in modo diverso a seconda di come si legge l'espressione. In un dipinto giapponese, un giapponese vedrebbe come l'espressione di un *servitore* ciò che a me sembra l'espressione di un *demone* (“imperscrutabilità” dell'espressione di un'altra razza). Ciò influenzerà il modo di copiare; la reazione verbale è solo una tra le altre.

“La parola giusta.” Non: la parola giusta per questo è “tavolo”, ma: per questa espressione della sua faccia la parola giusta è... (e nessun'altra parola andrà *così* bene).

“Si disegnerebbe sempre l'Orsa maggiore così



Questo mostra che vediamo l'Orsa maggiore in un modo e non nell'altro?” Se voi *chiamate* questo descrivere come la vediamo, ebbene così sia.

*Drawing Dogs* (titolo di un libro): *Cani che calcolano* (come l'ho inteso per un momento)? No, significa “come disegnare cani”<sup>18</sup>.

<sup>18</sup> L'espressione inglese “*drawing dogs*” può essere tradotta sia come “disegnare cani” sia come “cani che disegnano” [N.d.T.].

Ma niente di rilevante è successo in me quando sono passato dall'uno all'altro modo di intendere quel titolo. Anche se avessi dato prima un'occhiata all'immagine reale di un cane che disegna e poi all'immagine di un uomo che disegna un cane – questo non avrebbe stabilito niente. *A fortiori* non ci aiuterebbero le rappresentazioni mentali.

*Geach*: Di certo c'è un solo modo in cui *Drawing Dogs* può essere il titolo dell'una o dell'altra immagine.

*Wittgenstein*: Passo da *questo* a *quel* significato; e *questo* e *quello* possono essere spiegati, tra gli altri modi, mediante immagini.

Direi che il mio cambiamento consiste nel passaggio dalla prontezza con cui uso un tipo di spiegazione alla prontezza con cui ne uso un altro? No, questo non va.

James chiama “peculiare” lo stato mentale di una persona che cerca di ricordare un nome che ha dimenticato. Lo sbaglio comincia qui, perché lo stato è “peculiare” solo se lo considerate nel modo sbagliato. James parla dello spettro di una parola perduta. Lo spettro è una proiezione della parola? Come facciamo a sapere di quale parola è lo spettro?

Allo stesso modo sono propenso a parlare dello spettro di un cane che disegna/di un uomo che disegna un cane. Oppure: di un'esperienza germinale che posso far crescere fino a una spiegazione in piena regola. Ma in realtà un tale germe non c'è.

Potrei fare degli esperimenti sul cambiamento di aspetto individuando quali parti del diagramma possono essere lievemente cambiate senza che ve ne accorgiate. Per esempio, se vedete il diagramma dell'anatra/coniglio come un coniglio, un lieve cambiamento della posizione delle “orecchie” non avrebbe importanza, ma ce l'avrebbe una volta che lo avete visto come un'anatra, ossia una volta che le “orecchie” sono diventate per voi un “becco”. Questo tipo di reazione – una volta che avete notato il cambiamento – potrebbe mostrare quando l'aspetto è cambiato.

Gli aspetti possono cambiare automaticamente; ma si *può* sempre cambiare un aspetto volontariamente. Questo distingue “vedere come” da, per esempio, vedere il rosso.

Supponete che un gruppo di persone usi un alfabeto che contiene una F come questa  $\text{F}$ ; dobbiamo dire che vedono la F come una F speculare o che questa è una variante della nostra F? Questa domanda ha qualche senso?

*Geach*: Si sarebbe ancora propensi a chiamarla una F speculare se (come in ebraico) ci fossero diverse lettere girate “nel verso sbagliato” e se inoltre costoro scrivessero da destra verso sinistra<sup>19</sup>?

*Wittgenstein*: Tralasciando questo, supponiamo che scrivano da sinistra verso destra e che non ci siano altre lettere “nel verso sbagliato”. In questo caso la questione di come la vedono non ha senso.

*Malcolm*: Non si potrebbe risolvere la questione verificando se correggono la mia F dicendo “verso sbagliato” e se contemporaneamente dicono che פ è semplicemente una פ scritta in maniera inaccurata? Non capirebbero la domanda: “Qual è il verso della tua lettera?”?

*Wittgenstein*: Ma qual è il verso delle lettere? J per T, nella scrittura a mano antica, è simile alla I maiuscola tedesca; per vederla come tale, dovrei prendere la lettera tedesca I J come se fosse girata così: ←, e invece quando la prendo come una T la vedo girata così →. Sarebbe questa la sola cosa che perderebbe chi fosse “cieco all’aspetto” riguardo al verso delle lettere.

L’inglese “bit” e il francese “pas” (la negazione) hanno perso il loro senso etimologico. Supponiamo ora che io senta un enunciato in francese e dica di aver inteso “ne... pas” come “nemmeno un passo?”; che cosa vi comunicherebbe?

*Mlle Martini*: In tutta la mia vita non ho mai pensato a “pas” in quel modo.

*Wittgenstein*: Supponete che non fosse un verbo di moto, “je ne sais pas”. Che cosa significherebbe dire che l’ho inteso nel suo significato originario di “passo”? Forse in un poema potrebbe essere importante, per ragioni estetiche, intendere “pas” nel suo senso originale. Ma questo non è senza conseguenze. Similmente la differenza tra F e F speculare; potrei prendere *sempre* il vostro פ come una F speculare – attribuendovi un certo errore. Ma che cosa significa vedere *ora* פ come una F speculare? È solo un gioco sciocco chiedere alla gente di vederlo in un modo o in un altro – come chiedere che cosa associano a una parola?

Gli psicologi della *Gestalt* dicono che non è l’interpretazione che conta; che il cambiamento d’aspetto è come il cambiamento di

<sup>19</sup> Lettere ebraiche

פ ד ת r q p

colore, non come quello di significato. Ciò sembra del tutto giusto in casi come questo:



dove è una questione di organizzazione, ossia di ciò che va insieme. Ma solo in alcuni casi si può parlare di organizzazione.

*Malcolm*: L'organizzazione potrebbe fare una differenza riguardo al modo in cui li tracciate.

*Wittgenstein*: L'organizzazione concerne ciò che vedete insieme. Ci sono due domande. Come sono causati i cambiamenti d'aspetto? Come devono essere descritti? Köhler dice che gli aspetti non si basano sull'esperienza passata; un 4, per esempio, può essere reso irriconoscibile dalle linee circostanti. Ma in "ne... pas" non si tratta di raggruppamento auditivo, bensì di significato. La difficoltà di descrivere il concetto di vedere/sentire non ha niente a che fare con la questione causale.

Il gioco linguistico "Di 'Board' [tavola] e intendi il *blackboard* [lavagna]" normalmente non si gioca. Ovviamente un contesto può fissare il significato di una parola ambigua e io vi posso chiedere di fornire tale contesto. Ma non è la stessa cosa. La stranezza è che il significato sembra essere l'uso di una parola, mentre qui non usiamo la parola "Board" [tavola], e tuttavia la intendiamo in un modo particolare. Questo prova che qualcosa succede in voi – che sentite il significato?

Un attizzatore potrebbe essere usato come uno scettro. Supponete che mi venga detto: "Disegnalo come un attizzatore – come uno scettro". Che cosa devo fare? Forse il disegno potrebbe risultare popolare – nobile?

Di primo acchito il gioco linguistico "Dire – intendere –" non è necessario – un bambino non lo impara.

Cfr. "sentire una presenza". Ho imparato queste parole da adulto leggendo qualcosa riguardo ai pazzi e non quando ho imparato la parola "presente". Forse il gioco "Dire – intendere –" è altrettanto irrilevante.

L'interesse di "sentire una presenza" non sta nell'assurdità di questi suoni. È importante, per esempio, che il parlante sappia l'italiano. Se pronuncio le parole "Sento una presenza" ogni volta che (per esempio) vedo la mia ombra, questa connessione, anche se può essere meramente causale, rende i proferimenti più *importanti* in quanto li collega a certe circostanze.

Se qualcuno sente dolore “nell’aria”, questo è un “comportamento strambo” – che ha più o meno collegamenti con il nostro comportamento ordinario.

“F(F)” non ha significato, a meno che “F” non sia ambigua – per esempio, “Verde è verde”, “Siciliano è siciliano”<sup>20</sup>. Si ha come l’impressione che quell’enunciato possa essere proferito due volte; una volta senza senso perché le due “F” hanno lo stesso significato; una volta con senso perché hanno un significato diverso. È come se conferiste significati alle parole, ma ogni tanto i significati non conferissero senso agli enunciati nella loro interezza.

*Geach*: Come se i significati fossero pezzi di un puzzle che, benché si possano scegliere liberamente, ogni tanto non combaciano.

*Wittgenstein*: Sì. Se dico “Verde è verde”, potreste chiedere: “Intende dire che il signor Verde è verde?”; state chiedendo una spiegazione.

*Geach*: Perché “‘F(F)’ non ha senso” è un’asserzione importante? A differenza di “Abracadabra non ha senso”? E come si può provare che “F(F)” non ha senso? Come si può manipolare il nonsenso mediante regole?

*Wittgenstein*: Che “F(F)” non abbia senso è una decisione. Supponiamo di dire: “F&F” non ha senso se “&” è la copula e entrambe le “F” sono sostantivi. Che cosa significa? È come “Non puoi dare scacco matto a un cavallo”? Supponete che voglia fare di ABC un enunciato. Posso assegnare valori a A, B, C che ne faranno o meno un enunciato. Ma a chi lo direi? È abbastanza facile se A, B, C sono parole italiane. Ma se A, B, C fossero la stessa parola associata a tre tecniche? Che cosa significa dire che ABC ha senso se A, B, C sono usati in modi specifici? Quando se ne sta sulla lavagna l’enunciato non funziona per nulla. Posso dire: “Non ho mai pensato che Verde fosse verde; è bianco, no?”; *qui* le parole funzionano.

Supponete che senza i trattini non ci siano enunciati; per esempio “Io ti amo” non è un enunciato, mentre lo è “Io-ti-amo”. Supponete ora che io scriva A-B-C e vi scriva spiegazioni che non forniscono un senso continuo – non c’è ancora un enunciato.

Supponete che scriva

<sup>20</sup> L’esempio di Wittgenstein è “*Welsb is Welsb*” [N.d.T.].

F (F)  
(spiegazione) (spiegazione)

Questo e le spiegazioni formano *un simbolo*.

Se le spiegazioni non conferiscono un senso, tutto questo è altrettanto privo di senso di abracadabra. L'unica differenza è che questo nonsenso è più *simile* al senso.

*Geach*: Ma come si può maneggiare logicamente il nonsenso?

Supponiamo che "F(F)" abbia senso. Mettiamo che  $G(F)$  = per definizione: non F(F), per tutti i valori di "F". Quindi  $G(G)$  = per definizione non G(G). – Come funziona questa prova?

*Wittgenstein*: Non vogliamo "p  $\equiv$  non p". Adottiamo quindi regole per evitarlo. Mostrare che "F(F)" non ha senso è come dire che due negazioni danno un'affermazione. Rende le cose sistematiche – evita le eccezioni. Vi viene insegnata la doppia negazione, per esempio tramite l'immagine di una lancetta girata due volte. Che cosa avete imparato? Ma quando girate  $\longleftrightarrow$  e quando girate  $\longleftarrow$ , state facendo la stessa cosa due volte?

Imparate a fare cose nuove. Come quando un ragazzo si fa l'idea di una linea retta infinita.

Nel linguaggio ordinario *avete* contraddizioni e tautologie, ma sono separate – appartengono a gruppi diversi. La prova che "F(F)" è "nonsenso" ci dà semplicemente una ragione per escluderlo dal tipo di logica di Russell.

Mettere un'anima nel linguaggio, per esempio nella parola "mucche" in "tre mucche costano £50" può non interessarci – se quel che ci interessa è il gioco linguistico del comprare e del vendere.

Tutto ciò che è in gioco nel caso del "sentire una presenza" è che, dopo aver imparato le parole in un modo, le usiamo in un modo nuovo. Così "significato" si impara mediante spiegazioni. "Che cosa voglio dire con – è: –"; e questo non ha alcun riferimento all'esperienza. Ora qualcuno dice "board; intendo *blackboard*". È follia questa? Prendiamo un altro esempio. Raccontando un sogno, dico: "Sapevo che l'uomo che ho visto era il fratello di Malcolm". Questo ha senso nella vita ordinaria; che senso ha per un sogno? Ecco di nuovo una cosa strana. Ma perché no? Gli usi "strani" saltano agli occhi, ma non dobbiamo considerare "strano" come una condanna.

BIBLIOTECA

- <sup>1</sup> Peter Sloterdijk, *I figli impossibili della nuova era. Sull'esperimento anti-genealogico dell'epoca moderna*
- <sup>2</sup> Roberto Esposito, *Termini della politica I. Comunità, immunità, biopolitica*
- <sup>3</sup> Roberto Esposito, *Termini della politica II. Politica e pensiero*

Finito di stampare  
nel mese di marzo 2019  
da Digital Team – Fano (PU)