

MIMESIS BIBLIOTECA



**LUDWIG
WITTGENSTEIN**

LEZIONI DI
PSICOLOGIA
FILOSOFICA

DAGLI APPUNTI (1946-47)
DI KANTI J. SHAH

VOL. II

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

mimesis@mimesisedizioni.it

Collana: *Biblioteca*, n. 13

Isbn: 9788857569772

© 2020 – 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
- 9 INTRODUZIONE
La psicologia filosofica di Wittgenstein:
uso e descrizione dell'uso
di Luigi Perissinotto
- 41 LEZIONI DI PSICOLOGIA FILOSOFICA
DAGLI APPUNTI (1946-47) DI KANTI J. SHAH



AVVERTENZA

Il presente volume contiene la traduzione italiana degli appunti presi da Kanti J. Shah durante il corso di Wittgenstein sulla psicologia filosofica tenuto a Cambridge nell'anno accademico 1946-1947. Il volume da cui questo gruppo di appunti è tratto, *Wittgenstein's Lectures on Philosophical Psychology 1946-47*, pubblicato a cura di Peter T. Geach, contiene, oltre agli appunti di Shah, altri due gruppi di appunti, quelli presi da Geach, già tradotti in italiano presso questa stessa casa editrice (Ludwig Wittgenstein, *Lezioni di psicologia filosofica. Dagli appunti (1946-47) di Peter T. Geach*, a cura di L. Perissinotto, tr. it. di T. Fracassi, Mimesis, Milano-Udine 2019) e quelli dovuti a A.C. Jackson (di prossima pubblicazione sempre presso la stessa casa editrice).

Valgono anche per questa traduzione le considerazioni fatte in occasione della traduzione degli appunti di Geach, ossia che tradurre un testo come questo è un compito tutt'altro che agevole. Occorre, infatti, rendere gli appunti, sicuramente poco rifiniti, spesso ellittici e non di rado lasciati in sospeso, leggibili, senza cedere per questo alla tentazione di esplicitarne il contenuto e di integrarli dando loro quasi la forma di un testo pensato per la pubblicazione.

Su molti punti controversi le scelte della traduttrice sono state discusse con il curatore. Ovviamente, nel tradurre gli appunti di Shah si è sempre cercato di rispettare i criteri adottati nella precedente traduzione. Nel testo originale l'uso della punteggiatura, delle virgolette (semplici e doppie) e dei trattini appare tutt'altro che uniforme. Dove necessario ai fini di una migliore comprensione, si è intervenuti senza però la pretesa di uniformare troppo il testo o di correggerlo.



⊕

INTRODUZIONE LA PSICOLOGIA FILOSOFICA DI WITTGENSTEIN: USO E DESCRIZIONE DELL'USO *Luigi Perissinotto*

1. Questo volume contiene la traduzione italiana degli appunti presi da Kanti J. Shah durante il corso sulla psicologia filosofica tenuto da Ludwig Wittgenstein a Cambridge nell'anno accademico 1946-1947. Si tratta dell'ultimo corso di Wittgenstein prima delle sue definitive dimissioni dall'università e dall'insegnamento universitario. Il lettore italiano dispone già della traduzione degli appunti presi da Peter T. Geach¹, mentre è in preparazione, per la stessa casa editrice, la traduzione del terzo gruppo di appunti, quelli dovuti a A.C. Jackson².

Come ricordato nell'*Introduzione* al primo volume, gli appunti di Geach, Shah e Jackson, per quanto si riferiscano allo stesso ciclo di lezioni, sono piuttosto diversi per stile e per modalità compositiva³. Più caotici e immediati quelli di Geach⁴; più sintetici ed

¹ L. Wittgenstein, *Lezioni di psicologia filosofica. Dagli appunti (1946-47) di Peter T. Geach*, edizione italiana a cura di L. Perissinotto, tr. it. di T. Fracassi, Mimesis, Milano-Udine 2019; questo volume contiene, oltre a un'introduzione del curatore italiano (pp. 9-25), una prefazione dell'editore inglese (pp. 27-29) e una prefazione di Peter T. Geach, il curatore dell'edizione originale (pp. 31-36). L'edizione originale (*Wittgenstein's Lectures on Philosophical Psychology 1946-47. Notes by P.T. Geach, K.J. Shah, A.C. Jackson*, a cura di P.T. Geach, Harvester-Wheatsheaf, Hemel Hempstead 1988) raccoglie in un unico volume gli appunti di Geach, di Shah e di Jackson, per cui sia la prefazione dell'editore sia quella di Geach contengono informazioni utili anche per la presente traduzione.

² A cura di L. Perissinotto, tr. it. di E. Valeri.

³ Al punto che "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).

⁴ "Le annotazioni del professor Geach rappresentano in maniera più dettagliata delle altre ciò che realmente accadeva durante le lezioni e ci permettono di vedere come Wittgenstein interagiva con gli studenti" (*Prefazione dell'editore inglese*, in L. Wittgenstein, *Lezioni di psicologia filosofica*, cit., p. 28).

essenziali quelli di Shah⁵; più analitici e ordinati quelli di Jackson⁶. Come è stato osservato da Fergus Kerr, le lezioni di Wittgenstein ci appaiono, se viste attraverso gli appunti di Geach, “del tutto anarchiche”, mentre quelli di Shah e di Jackson ce le fanno apparire “più ordinate o sistematiche di quanto sembra che esse fossero”⁷.

Anche nel caso di questo secondo volume va ribadito che quello che il lettore ha di fronte non è un testo di Wittgenstein⁸; Wittgenstein non ha scritto né letto né approvato quello che qui si può leggere ed è verosimile che egli avrebbe reagito con fastidio, se non con sprezzo⁹, alla sua diffusione pubblica. Tuttavia, come da più parti sottolineato, avere un’idea, per quanto mediata o indiretta, di che cosa Wittgenstein insegnava e, soprattutto, di come lo insegnava può rivelarsi, da diversi punti di vista, di grande interesse¹⁰. Del resto, come è noto, sembra che Wittgenstein considerasse le sue lezioni “come una forma di pubblicazione”¹¹. “Pubblicare”, egli avrebbe anche detto, “significa ‘rendere pubblico’; perciò tenere delle lezioni è una forma di pubblicazione”¹².

⁵ “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” (*ibidem*).

⁶ “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” (ivi, p. 29).

⁷ F. Kerr, “*Work on Oneself*”, cit., p. 9.

⁸ Vedi L. Perissinotto, *Introduzione*, in *Lezioni di psicologia filosofica*, cit., pp. 9-14.

⁹ L’atteggiamento di Wittgenstein nei confronti degli studenti che prendevano appunti alle sue lezioni appare, in effetti, oscillante e tutt’altro che univoco. Su alcune testimonianze al riguardo si può vedere J.C. Klagge, *The Wittgenstein Lectures, Revisited*, in “Nordic Wittgenstein Review”, n. 8 (1-2), 2019, pp. 26-58.

¹⁰ Sulle lezioni di Wittgenstein (i loro argomenti, gli studenti presenti, ecc.) si veda ancora J.C. Klagge, *The Wittgenstein Lectures, Revisited*, cit.

¹¹ N. Malcolm, *Ludwig Wittgenstein. A Memoir*, Oxford University Press, Oxford 1984; tr. it. di B. Oddera e F. Polidori, *Ludwig Wittgenstein*, con un profilo biografico di G.H. von Wright e con le lettere di Wittgenstein a Malcolm, Bompiani, Milano 1988, p. 71. In questo contesto Malcolm ci offre anche una descrizione molto efficace del modo in cui Wittgenstein insegnava e dell’intensità del suo insegnamento. In tutte le sue lezioni “Wittgenstein prodigava il proprio pensiero senza avere cautele, senza mai il minimo tentativo di tener segrete le proprie ricerche. Per di più, in ognuna di queste discussioni egli si sforzava di creare. La forza di volontà e l’ardore di cui dava prova facevano quasi paura e, quando lottava per risolvere un problema, si aveva spesso la sensazione che egli soffrisse realmente” (ivi, p. 69).

¹² C. Lewy, *Preface*, in Id., *Meaning and Modality*, Cambridge University Press, Cambridge 1976, p. xi, n. 1. Lewy aggiunge che “ovviamente, egli [Wittgen-

Introduzione

Non deve perciò stupire che qualche suo allievo si sia spinto a sostenere, con un po' di esagerazione, che "l'insegnamento era il solo modo con cui Wittgenstein poteva adeguatamente trasmettere il suo pensiero"¹³.

2. Kanti J. Shah (1920-1994)¹⁴, l'autore degli appunti qui tradotti, era uno studente indiano del Trinity College di Cambridge¹⁵. Del periodo cantabrigiense di Shah sappiamo alcune cose; per esempio, che egli faceva parte di un circolo di studenti fedeli a Wittgenstein e al suo modo di filosofare. Di esso facevano parte, tra gli altri, Yorick Smythies, Georg Kreisel¹⁶, Wasfi Hijab. Si tratta di quegli studenti con cui, tra la seconda metà del 1947 e l'autunno del 1948, passò molto tempo "in amicizia filosofica" Iris Murdoch¹⁷. Vi sono anche diversi indizi che ci fanno intendere che Wittgenstein provasse simpatia per Shah e lo stimasse¹⁸. Uno di questi è un aneddoto tramandatoci da Peter Munz. Munz ricorda

stein] aveva perfettamente ragione", anche se "questo significato della parola [*'to publish'*] risulta nell'attuale inglese accademico obsoleto".

¹³ L'osservazione, che risale al 1999, si deve a Wasfi Hijab, un allievo di Wittgenstein che, tra l'altro, aveva seguito il corso di psicologia filosofica qui tradotto. L'osservazione è citata in J.C. Klagge, *The Wittgenstein Lectures, Revisited*, cit., p. 12; qualcosa di molto simile è sostenuto da Yorick Smythies, un altro allievo di Wittgenstein (Y. Smythies, *Preface*, in *Wittgenstein's Whewell's Court Lectures. Cambridge 1938-1941. From the Notes by Yorick Smythies*, a cura di V.A. Munz e B. Ritter, Wiley Blackwell, Oxford 2017, p. xi); al riguardo si vedano anche le considerazioni di V.A. Munz, *Wittgenstein on Rules and the Mental*, in *Wittgenstein in the 1930s. Between the Tractatus and the Investigations*, a cura di D.G. Stern, Cambridge University Press, Cambridge 2018, pp. 159-160.

¹⁴ Il nome completo era Kantilal Jethabai Shah.

¹⁵ Shah fu studente a Cambridge dal gennaio 1945 al giugno 1947.

¹⁶ In realtà Kreisel, destinato a diventare un logico di fama, era abbastanza scettico nei confronti della filosofia di Wittgenstein; da parte sua, Wittgenstein lo stimava e ne apprezzava l'intelligenza. Vedi, per esempio, J.C. Klagge, *The Wittgenstein Lectures, Revisited*, cit., p. 52.

¹⁷ J. Broackes, *Introduction*, in Id. (a cura di), *Iris Murdoch, Philosopher*, Oxford University Press, Oxford 2012, p. 4. Iris Murdoch avrebbe voluto avere Wittgenstein come supervisore della sua tesi di dottorato, ma dovette rinunciare all'idea perché, come sappiamo, alla fine del 1947 Wittgenstein si dimise dall'insegnamento. Vedi anche V. Purton, *An Iris Murdoch Chronology*, Palgrave Macmillan, Basingstoke 2007, p. 51.

¹⁸ Del resto, Wittgenstein non era per nulla indifferente alle qualità umane degli studenti che frequentavano le sue lezioni. Come ricorda Norman Malcolm, "la presenza di determinate persone alle lezioni era importante per lui. Amava discutere di filosofia 'con amici'; e contava molto il fatto che vi fossero alcune 'facce simpatiche'. Più volte osservò che una certa 'faccia' gli piaceva e che voleva averla dinanzi a sé anche se quella persona non parlava" (N. Malcolm, *Ludwig Wittgenstein*, cit., p. 43).



come, al momento di lasciare l'insegnamento nel 1947, Wittgenstein donasse la lavagnetta che usava durante le sue lezioni e seminari proprio a Shah.

Shah propose che continuassimo quegli incontri nella sua stanza al King's College senza Wittgenstein. Shah appese la lavagna sul muro e noi, rispettosamente, ci sedemmo sul pavimento di fronte a essa. Ma non c'era molto che potessimo dire e mi divenne ben presto chiaro che, in realtà, stavamo venerando la lavagna come una sorta di icona. Dopo alcuni incontri abbandonai Wittgenstein e il circolo dei suoi devoti al loro destino.¹⁹

Un secondo indizio è una lettera scritta diversi anni dopo dallo stesso Shah a Brian McGuinness, dalla quale risulta che, nel corso dei suoi anni cantabrigiensi, Shah ebbe con Wittgenstein numerose conversazioni. In una di queste, Wittgenstein lo avrebbe ammonito a non disprezzare le credenze giainiste²⁰ sulla vita dopo la morte:

Shah, lei crede di essere l'unica persona intelligente tra loro! Forse che tutti quelli che dissero queste cose non sapevano pensare? Ci ha mai pensato, lei, a queste cose? Se no, non dovrebbe parlarne con leggerezza.²¹

Un terzo indizio è una lettera a Norman Malcolm, datata 30 ottobre 1945, nella quale Wittgenstein descrive la classe di quell'an-

¹⁹ P. Munz, *Beyond Wittgenstein's Poker. New Light on Popper and Wittgenstein*, Ashgate, Aldershot 2004, pp. 56-57. Il giudizio di Munz sull'insegnamento di Wittgenstein è molto critico e negativo; vedi, in particolare, pp. 54-57. Wittgenstein sapeva di questi incontri organizzati nella stanza di Shah, come mostra questo passo di una lettera a Malcolm del 4 gennaio 1948: "Ho avuto notizie di Shah, Kreisel, Hijab e Hunt. Shah tiene regolarmente delle discussioni con alcuni altri studenti nella sua stanza, e presumo che non vadano troppo male" (N. Malcolm, *Ludwig Wittgenstein*, cit., p. 146).

²⁰ Il giainismo era la religione indiana a cui apparteneva Shah.

²¹ L. Wittgenstein, *Wittgenstein in Cambridge. Letters and Documents 1911-1951*, a cura di B. McGuinness, Wiley Blackwell, Oxford 2008; tr. it. di A. Bottini, *Lettere 1911-1951*, Adelphi, Milano 2012, p. 537. Secondo John Hayes, questa osservazione mostrerebbe come, a dispetto di certe diffuse interpretazioni, Wittgenstein non pensasse affatto "che la religione fosse immune dalla ragione"; la sua convinzione era piuttosto che, in materia di religione, "potrebbe darsi che la ragione non aderisca a ciò che il 'senso comune' sembrerebbe indicare" (J. Hayes, *Drury and Wittgenstein: Kindred Souls*, in *The Selected Writings of Maurice O'Connor Drury on Wittgenstein, Philosophy, Religion and Psychiatry*, a cura di J. Hayes, Bloomsbury, London 2019, p. 83, n. 203).



Introduzione

no facendo anche riferimento, senza nominarlo, a uno studente indiano che è sicuramente Shah:

Per ora ho una classe alquanto numerosa, diciannove persone; molte naturalmente se ne andranno e spero quanto prima. C'è anche Smythies e una donna molto brava e *più* che *intelligente*. C'è un indiano (insomma, uno di colore) che sembra in gamba²² e due soldati americani: uno è un testone, l'altro è simpatico, ma non credo sappia di che cosa stiamo parlando.²³

Un quarto e ultimo indizio è una lettera, datata 5 luglio 1948 e indirizzata sempre a Malcolm²⁴, nella quale Wittgenstein riferisce della visita che Shah gli aveva fatto il giorno prima:

Ti ricordi di Shah, l'indiano che frequentava le mie lezioni? Era a Leeuane, un paese a dieci miglia da qui, e ieri è venuto a trovarmi. Mi ha fatto piacere vederlo, benché la nostra conversazione non sia stata particolarmente brillante (*mi dispiace* doverlo ammettere, ma in questo periodo sono spesso stanco e irritabile). Partirà per l'India in agosto o settembre; credo che preferirebbe rimanere in Europa, forse però gli farà bene starsene un po' lontano da questa civiltà (*civilization*)²⁵. Ma chi sono io per dirlo?²⁶

²² Shah è anche uno dei personaggi di un dramma teatrale dello scrittore indiano Nag Bodas basato su Wittgenstein e il suo insegnamento: N. Bodas, *Learn Latin. Be a Mason (A Drama Based on Wittgenstein)*, in "Indian Literature", n. 47 (2), 2003, pp. 83-121.

²³ N. Malcolm, *Ludwig Wittgenstein*, cit., p. 139.

²⁴ Wittgenstein si trovava allora in Irlanda, nella regione del Connemara, in un cottage (il Rosroe Cottage) che apparteneva alla famiglia del suo allievo e amico Maurice O'Connor Drury.

²⁵ Questa osservazione è solo una delle tante testimonianze di come Wittgenstein si sentisse estraneo a quella che, in un abbozzo di prefazione del 1930, chiamò la "grande corrente della civiltà europea e americana". L. Wittgenstein, *Vermischte Bemerkungen*, a cura di G.H. von Wright, Suhrkamp, Berlin 1977; tr. it. di M. Ranchetti, *Pensieri diversi*, Adelphi, Milano 1980, p. 24; ho preferito tradurre *Zivilisation* con "civiltà" e non, come fa il traduttore italiano, con "cultura". Ovviamente, qui Wittgenstein si sta implicitamente riferendo, come lo stesso traduttore italiano ricorda, a quella distinzione tra *Zivilisation* e *Kultur* elaborata dal pensiero tedesco tra la fine dell'Ottocento e i primi decenni del Novecento; sull'atteggiamento di Wittgenstein nei riguardi della civiltà occidentale si può vedere W.J. DeAngelis, *Ludwig Wittgenstein – A Cultural Point of View. Philosophy in the Darkness of This Time*, Routledge, London-New York 2017.

²⁶ N. Malcolm, *Ludwig Wittgenstein*, cit., p. 153.

In effetti, Shah ritornò in India, dove ebbe una lunga carriera universitaria, svoltasi in gran parte alla Karnatak University di Dharwad²⁷. In questa università contribuì alla fondazione, nel 1957, del Dipartimento di Filosofia, di cui fu anche il primo direttore. Shah rimase sempre legato all'insegnamento di Wittgenstein e non rinnegò la sua formazione europea, anche se gran parte dei suoi studi ebbero come tema il pensiero indiano classico²⁸. Come ricorda l'editore inglese citando lo stesso Shah, la convinzione che egli aveva maturato nel corso degli anni e anche grazie a Wittgenstein era che, "nel contesto indiano", "un dibattito filosofico significativo" potesse aver luogo solo dall'incontro e dall'opposizione tra "il pensiero indiano classico e il pensiero occidentale moderno"²⁹.

3. Per quanto non sempre facili da seguire e da sbrogliare³⁰, le lezioni qui tradotte presentano diversi motivi di interesse sia, com'è ovvio, per gli studiosi di Wittgenstein sia, com'è un po' meno ovvio, per chi, più che a Wittgenstein, sia interessato ai temi e alle domande che Wittgenstein qui discute sotto il titolo di "psicologia filosofica"³¹. In questa introduzione non voglio sostituirmi al lettore né dargli l'illusione che il testo sia più chiaro di quello che, in realtà, è; vorrei però dargli almeno alcune indicazioni e segnalargli alcuni passaggi che possano aiutarlo, per quanto possibile, a orientarsi.

²⁷ Shah insegnò anche alla Poona University.

²⁸ Tra i molti saggi di Shah possiamo limitarci a citare, per dare un'idea della sua ricerca, i seguenti quattro: *The Concept of Dharma*, in "Journal of the Indian Academy of Philosophy", n. 12, 1973, pp. 35-45; *The Structure of Gandhis Thought Is it Systematic?*, in S.S. Barlingay, K. Bhattacharya e K.J. Shah (a cura di), *Philosophy, Theory and Action*, Continental Prakashan for Prof. S.S. Barlingay Felicitation Committee, Poona 1980; *Of Artha and Arthaśāstra*, in "Contributions to Indian Sociology", n. 15, 1981, pp. 55-73; *Philosophy, Religion, Morality, Spirituality. Some Issues*, in "Journal of the Indian Council of Philosophical Research", n. 7, 1990, pp. 1-12.

²⁹ *Prefazione dell'editore inglese*, in L. Wittgenstein, *Lezioni di psicologia filosofica*, cit., p. 29.

³⁰ Un problema è legato al fatto che, di fronte a un testo come questo, il lettore si trova di continuo a dover affrontare due ordini diversi di questioni: ho capito Wittgenstein? Lo ha capito Shah? Per quanto riguarda soprattutto la seconda domanda, può essere utile un confronto sistematico tra i tre diversi gruppi di appunti.

³¹ Invece di parlare di "psicologia filosofica" potremmo parlare, come, secondo la testimonianza di Jackson (*Wittgenstein's Lectures on Philosophical Psychology 1946-47*, cit., p. 235), avrebbe fatto lo stesso Wittgenstein e come hanno preferito fare i curatori delle sue opere, di "filosofia della psicologia".

Un sicuro motivo di interesse di queste lezioni è costituito da quelle che potremmo chiamare le indicazioni di metodo che Wittgenstein sparge, per così dire, qua e là. La prima, e probabilmente la più importante, indicazione ha a che fare con quella distinzione tra *uso* e *descrizione dell'uso* che egli introduce e discute già nelle prime due lezioni (*infra*, pp. 43-47).

“Che cos'è pensare?”, una domanda che “è stata posta un'infinità di volte”, è l'interrogativo che fa da guida a queste prime lezioni. Wittgenstein si domanda (e domanda ai suoi allievi) che tipo di domanda essa sia (per esempio, come o in che cosa “Che cos'è pensare?” si distingue da “Che cos'è digerire?”), che cosa si debba cercare e dove, se si vuole provare a rispondervi (è forse nei laboratori di psicologia che si troverà la risposta?), che cosa propriamente essa riguardi: un fenomeno, un concetto, una parola (*infra*, p. 43)³²?

Sicuramente “pensare” è un verbo che noi usiamo e abbiamo imparato a usare imparando la nostra lingua. Di esso possiamo interessarci con lo spirito del linguista e domandarci, per esempio, se sia un verbo transitivo o intransitivo o a quale coniugazione appartenga; potremmo anche consultare un buon dizionario di italiano per verificarne i vari significati o per conoscerne i principali modi di dire o le frasi fatte; così come potremmo cercare qualche suo sinonimo o controllare come esso si traduce in questa o quella lingua. La domanda che a questo punto sembra inevitabile è perché mai dovremmo, in quanto filosofi o aspiranti tali, preoccuparci dell'uso del verbo “pensare”, considerato, da una parte, che le informazioni che possiamo ricavare da un dizionario o da una grammatica sembrano filosoficamente irrilevanti e, dall'altra, che tutti noi sappiamo benissimo come usare il verbo “pensare”, com'è chiaramente testimoniato dal fatto che, nelle più diverse circostanze, ciascuno di noi è in grado di dire e di intendere³³, senza esitazioni o indugi di sorta,

³² “Com'è che usiamo un'espressione così strana? [Non possiamo sentire il dolore di un altro.] Ho ragione a dire che, descrivendo il loro uso, descrivo i nostri concetti? O sono dei fenomeni psicologici quelli che io caratterizzo? C'è la tentazione di dire che stiamo facendo entrambe le cose” (*infra*, p. 91); “Si potrebbe dire che torno ai vecchi giocattoli. Parlo dell'uso delle parole, non dei fenomeni. [Ma, mi si può obiettare,] non ci interessa come si usano le parole, ma quello che giustifica questo uso, lo condiziona, gli sta dietro, quello che in quest'uso si rispecchia” (*infra*, p. 96).

³³ Ovviamente, diciamo e intendiamo queste cose nelle diverse lingue che ci troviamo a parlare. Scrivendo noi in italiano, i nostri esempi sono in italiano.

cose come “Scusami, ma ci devo ancora pensare”; “A che cosa stai pensando?”; “Non so più che cosa pensare”; “Hai pensato alle conseguenze?”; “Pensaci prima di parlare”, ecc. Peraltro, con la stessa facilità noi possiamo anche intendere perché mai Auguste Rodin abbia intitolato *Il pensatore* la sua scultura più famosa o capire, mentre stiamo guardando il film *Il delitto perfetto* di Alfred Hitchcock, che il marito, Tony Wendice, sta pensando di sbarazzarsi della moglie Margot che lo tradisce con lo scrittore Mark Halliday.

In effetti, come osserva con una certa arguzia Wittgenstein, se il grado di difficoltà di un’indagine sul pensare dovesse essere misurata sulla facilità con cui tutti noi usiamo il verbo “pensare”, quell’indagine dovrebbe apparirci come “la più facile delle indagini”³⁴; le cose, tuttavia, non sembrano stare per nulla così; infatti, quella sul pensare è un’indagine che ci colpisce come “tremendamente difficile”, come, del resto, è reso evidente dalla “infinità di volte” in cui la domanda “Che cos’è pensare?” è stata posta (vedi *infra*, p. 44) e dalla tendenza a vedere nel pensare “qualcosa di straordinario” (*infra*, p. 45)³⁵. Come Wittgenstein fa notare ai suoi allievi, “sull’uso si sa tutto” (*infra*, p. 44)³⁶. Ma perché allora è così tremendamente difficile indagarlo? Qui ci deve essere qualcosa che non va; “è inevitabile che da qualche parte si debba sbagliare, o riguardo alle domande che facciamo o riguardo alle risposte” (*infra*, p. 44).

Come vedremo in seguito, Wittgenstein non sta pensando a quegli sbagli che sono dovuti alla nostra ignoranza (alla mancanza o alla parzialità delle nostre informazioni); quello che ha in mente è quel genere di sbaglio che potrebbe fare chi, sentendo dire di qualcuno “Ha un gran cuore”, reagisse domandando “Quanto grande?”, magari aspettandosi in risposta una stima quantitativamente esatta della grandezza del suo cuore (*infra*, p. 44)³⁷. O quel-

³⁴ “Ma che cos’è questo interesse per l’uso delle parole? Non conosciamo l’uso delle parole?” (*infra*, p. 47).

³⁵ “Pensare è o non è qualcosa di straordinario? Perché è straordinario? Accade di rado?” (*infra*, p. 45).

³⁶ Ovviamente, quello che abbiamo appena detto sull’uso di “pensare” vale anche per le altre parole della nostra lingua, sia per quelle che da sempre suscitano l’interesse dei filosofi (“conoscenza”, “verità”, ecc.) sia, a maggior ragione, per quelle (“sedia”, “pietra”, ecc.) che li lasciano più o meno indifferenti.

³⁷ “Riguardo al pensare facciamo uno sbaglio colossale. Sentiamo che dovremmo fare una domanda, ma qualcosa non è chiaro. La difficoltà è di questo tipo: ‘Ha un gran cuore’. Grande quanto? La tecnica di risposta richiede che si cerchi

lo che farebbe qualcuno che affermasse che il numero deve essere “qualcosa di intangibile” (*infra*, p. 47) in risposta a chi dicesse che il numero altro non è che il numerale³⁸.

4. Come Wittgenstein spiega ai suoi allievi, i problemi filosofici hanno la forma del conflitto. Non si tratta però di quel conflitto che sorge quando due individui usano diversamente la stessa parola. In un caso del genere “non sorge un conflitto filosofico” (*infra*, p. 50); vi sono semplicemente due usi diversi. Il conflitto filosofico è quello che sorge “all’interno dello stesso individuo”³⁹ quando l’uso confligge con la sua descrizione: “Benché [...] sappia fare un uso corretto, ha dell’uso un’idea sbagliata” (*infra*, p. 50).

Ma come mai può nascere un tale conflitto tra uso e descrizione? La risposta di Wittgenstein è che, se questo conflitto è possibile, è perché (o anche perché) “la descrizione dell’uso delle parole non è necessaria per imparare l’uso di una parola” (*infra*, p. 50)⁴⁰. Proviamo a spiegarci.

dentro un’enorme scatola contenente un milione di chiavi. Certe volte riusciamo a trovare la chiave giusta, altre volte no” (*infra*, p. 44). Quello che Wittgenstein sembra suggerire è che la domanda “Grande quanto?” non è, in quanto tale, fuorviante o sbagliata. Per esempio, una risposta come “Grande come una casa” è, in molte circostanze, una risposta del tutto soddisfacente. Le cose sarebbero diverse se, per esempio, cominciassimo a domandarci come si misura la grandezza del suo cuore o se obiettassimo che un cuore non può mai essere grande come una casa.

³⁸ Peraltro, anche chi dicesse che “il numero è il numerale” mancherebbe di vedere che “il numerale 5’ e ‘il numero 5’ hanno usi completamente diversi, diversi come ‘impiegato ferroviario’ e ‘incidente ferroviario’” (*infra*, p. 48).

³⁹ Si tratta di un’osservazione che inevitabilmente richiama questa famosa annotazione dell’anno 1931: “Il lavoro filosofico è propriamente [...] un lavoro su se stessi. Sul proprio modo di vedere. Su come si vedono le cose. (E su cosa si pretende da esse)” (L. Wittgenstein, *Pensieri diversi*, cit., pp. 40-41).

⁴⁰ Qualcosa di molto simile alla distinzione tra uso e descrizione dell’uso si trova già nel *Tractatus logico-philosophicus*, in particolare nella proposizione 4.002, nella quale, tra le altre cose, Wittgenstein osserva (a) che il linguaggio comune è così complicato che “è umanamente impossibile desumerne immediatamente la logica” (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, prop. 4.002c); nel capoverso immediatamente precedente si poteva leggere che il linguaggio comune è altrettanto complicato dell’organismo umano di cui “è una parte” (prop. 4.002b); (b) che “l’uomo possiede la capacità di costruire linguaggi con le quali ogni senso può esprimersi, senza sospettare come e che cosa ogni parola significhi” (prop. 4.002a). Del significato, insomma, si può dire quello che forse ci viene più facile ammettere dei suoni linguistici, ossia che gli uomini parlano “senza sapere come i singoli suoni siano prodotti” (prop. 4.002a).

Noi tutti abbiamo imparato a usare il verbo “pensare”, e tutti noi continuiamo a usarlo, senza che quest’uso ci sia mai stato descritto (spiegato o definito) e senza, del resto, che siamo, a nostra volta, in grado di descriverlo (spiegarlo o definirlo) e, soprattutto, senza che sentiamo il bisogno di farlo. È appunto per questo che dal nostro uso corretto possiamo dare descrizioni scorrette (confuse o fuorvianti). Per esempio, noi diciamo abitualmente cose come “Ho parlato senza pensarci” o “Non riesco a esprimere ciò che penso”, ecc. Ebbene, questo può indurci a sostenere che il pensare sia qualcosa che precede (come riteneva William James) o accompagna il parlare (vedi *infra*, p. 51). Certamente, esprimersi così non è, di per sé, fuorviante. Infatti, come osserva Wittgenstein, qualcosa “non è fuorviante finché non fuorvia” (*infra*, p. 51). Può essere solo un modo di attirare l’attenzione su quella differenza tra “pensare” e “parlare” che ci consente, per esempio, di biasimare l’alunno che risponde avventatamente senza pensarci. Ma può anche indurci a domandarci, con l’aria di stare formulando un importante quesito teorico, se venga prima il pensare o il parlare⁴¹ o a sostenere che il parlare sia un po’ come un tradurre dal pensare o come un confrontare quello che si dice con quello che si pensa (*infra*, p. 54).

5. Se la descrizione dell’uso non è necessaria per imparare l’uso, a maggior ragione non lo sono le definizioni. Come altrove⁴², anche in queste lezioni Wittgenstein, dopo aver precisato che dare una definizione è dare una tecnica d’uso, distingue innanzitutto tra definizioni verbali e definizioni ostensive. Una definizione verbale dà la tecnica d’uso di una parola per mezzo di altre parole; una definizione ostensiva “indicando ciò a cui il termine si riferisce” (*infra*, p. 45). I punti su cui Wittgenstein insiste sono: (a) che non è sulla base di *definizioni* (siano esse verbali o ostensive) che il bambino impara la tecnica d’uso delle parole; e, più nello specifico, (b) che non è sicuramente attraverso definizioni *ostensive*. In effetti,

⁴¹ Che “pensare” e “parlare” sono correlati non significa che essi siano simili. “Così il martello e l’unghia sono correlati, ma non per questo sono simili” (*infra*, p. 51).

⁴² Vedi, per esempio, L. Wittgenstein, *Preliminary Studies for the “Philosophical Investigations”*, Generally Known as *The Blue and Brown Books*, a cura di R. Rhees, Basil Blackwell, Oxford 1958; tr. it. di A.G. Conte, *Libro blu*, in Id., *Libro blu e Libro marrone*, Einaudi, Torino 1983, pp. 5-6.

chi pensa che si insegni e si impari l'uso delle parole mediante definizioni ostensive presuppone che ogni (singola) parola abbia il proprio uso, mentre l'uso di una parola è connesso all'uso di molte altre. "Non vale solo per 'pensare', ma anche per *ogni altra* parola che non si può insegnare solo per mezzo di una definizione ostensiva, e questo in ragione delle interrelazioni nell'uso delle parole" (*infra*, p. 45). Insomma, se si ricorre alle definizioni ostensive è perché si vuole una definizione che non abbisogni, come nel caso delle definizioni verbali⁴³, di usare altre parole; ma, in realtà, ogni parola ha bisogno di altre parole, perché l'uso di una parola è legato, come si è appena detto, all'uso di molte altre.

Questo non significa che non si possa spiegare l'uso di una parola tramite una definizione ostensiva. Per esempio, potrei spiegare a qualcuno l'uso di "collera" indicando un uomo incollerito o di "tre" mostrando tre dita o di "quaderno" mostrando un quaderno. L'importante è riconoscere che niente ci garantisce che la definizione riesca, perché ogni definizione può sempre essere fraintesa. Che si possa spiegare il significato di "tre" mostrando tre dita può, in effetti, sembrare un miracolo, ma è proprio questo che è "imparare tramite una definizione ostensiva" (*infra*, p. 45). Si noti che, secondo Wittgenstein, la definizione di "tre" o di "collera" non è più miracolosa della definizione di "quaderno", anche se una cosa va riconosciuta, ossia che, mentre posso indicare un quaderno, non posso indicare la collera, ma solo un uomo incollerito, così come posso indicare le dita, ma non il numero tre. È questo, tra l'altro, che può spingere a pensare che, a differenza del numerale, il numero sia "qualcosa di intangibile" (*infra*, p. 47) o che, a differenza del comportamento collerico, che appartiene al "mondo fisico", la collera sia una sorta di "oggetto etereo" che appartiene al "mondo mentale"⁴⁴.

Tuttavia, volerne concludere che le definizioni ostensive di "collera" e di "tre" non sono definizioni vere e proprie è una via che non porta da nessuna parte. Come Wittgenstein osserva, "se si vuole limitare la definizione ostensiva [per esempio, se la volete limitare a casi simili alla definizione di 'quaderno'], la si limiterà molto di più

⁴³ L'idea che qui Wittgenstein critica è che, mentre le definizioni verbali sono sempre *interne* al linguaggio, le definizioni ostensive gli sono (o gli possono essere) *esterne*.

⁴⁴ L. Wittgenstein, *Libro blu*, cit., p. 65.

di quanto si desidera” (*infra*, p. 46)⁴⁵; né serve a molto sostenere che alcune parole – l’esempio è di nuovo “pensare” – sono indefinibili. In realtà, possiamo sempre trovare una definizione per cui il problema non è se questa data parola possa essere o meno definita, ma se la sua definizione possa servire a qualcosa: “Potremmo trovare una definizione, ma essa potrebbe non servire a nulla” (*infra*, p. 44).

6. Torniamo alla menzionata distinzione tra uso e descrizione dell’uso. Allo scopo di intenderla, Wittgenstein suggerisce ai suoi allievi di paragonare l’uso di una parola all’uso degli occhiali (vedi *infra*, p. 47). Com’è evidente, tutti noi⁴⁶ sappiamo come usare gli occhiali. Se dobbiamo leggere il giornale o osservare il dettaglio di un dipinto li inforchiamo senza pensarci un attimo; ma è altrettanto evidente che pochi di noi saprebbero descriverne l’uso. Perché le lenti degli occhiali che sto usando in questo momento ingrandiscono le lettere che sto scrivendo sul computer consentendomi così di vedere in maniera chiara e distinta ciò che, senza occhiali, mi appariva sfocato e indistinto? Non v’è dubbio che, per rispondere a questa o ad altre simili domande, la maggior parte di noi si rivolgerebbe a un esperto di lenti o a un conoscitore delle leggi ottiche. Fare così non è che un modo di riconoscere che una cosa è sapere come usare gli occhiali e un’altra è essere in grado di spiegare perché gli occhiali assolvono il compito per cui solitamente li usiamo. Lo stesso vale per le parole. Le usiamo come usiamo gli occhiali, senza saperne (o doverne) descrivere l’uso.

Si noti però che il paragone con gli occhiali va usato con una certa cautela. Come abbiamo appena ricordato, per descrivere l’uso degli occhiali (come funzionano le lenti, ecc.) e per aiutarci a usarli correttamente (per evitarci, per esempio, di usare occhiali da presbite se si è miopi) c’è bisogno di ricorrere a un esperto. Solo chi ne sa di ottica, insomma, può descrivere l’uso degli occhiali. In effetti, se non so descrivere l’uso degli occhiali, è perché mi mancano quelle conoscenze e tecniche che fanno del mio oculista o del mio

⁴⁵ Qui Wittgenstein considera la tendenza a vedere nella definizione ostensiva di una particolare sfumatura di colore la definizione ostensiva *par excellence* (vedi *infra*, p. 46).

⁴⁶ Ovviamente, dovremmo specificare: “Tutti noi che viviamo in società che da secoli conoscono e usano gli occhiali”. Ma questo rinvia a un tipo di questioni che qui possiamo tralasciare.

ottico degli esperti. Nel caso dell'uso di "pensare", o di quelle altre parole ("vedere", "sentire", ecc.) di cui Wittgenstein tratta nelle sue lezioni, le cose vanno diversamente. E questo almeno in due sensi. Innanzitutto perché Wittgenstein non ritiene che il filosofo sia un esperto nel senso in cui lo sono l'oculista o l'ottico. Se i problemi della filosofia non nascono dalla mancanza di conoscenze, non è da chi ha più conoscenze di noi che essi possono essere risolti⁴⁷. E, in secondo luogo, perché le difficoltà che incontriamo nel descrivere l'uso dipendono non, come si diceva, dalla nostra ignoranza, ma "dal nostro tipo di approccio" (*infra*, p. 47). Come infatti Wittgenstein più volte ribadisce, nella nostra descrizione dell'uso subiamo il fascino di certi paradigmi⁴⁸, i quali, spesso e volentieri, ci fuorviano e ci confondono⁴⁹. Per questo uno dei compiti che Wittgenstein persegue nelle sue lezioni è quello di liberare i suoi allievi⁵⁰ da alcuni di questi paradigmi (per esempio, dal paradigma: il pensare accompagna il parlare) spingendoli "a fare dei paragoni" (*infra*, p. 108). In questo modo egli cerca di indurli a togliersi quegli occhiali (ancora gli occhiali!) che non sapevano nemmeno di indossare. Infatti, come Wittgenstein aveva scritto nelle *Ricerche filosofiche*, un paradigma "è come un paio di occhiali posati sul naso e ciò che vediamo lo vediamo attraverso essi. Non ci viene mai in mente di toglierli"⁵¹.

Se descrivere l'uso degli occhiali non è lo stesso che descrivere l'uso di una parola, non è però difficile concedere a Wittgenstein che

⁴⁷ "Talvolta le risposte alle domande sono chiamate 'teorie'. Qui [in filosofia] l'uso della parola 'teorie' è fuorviante" (*infra*, p. 47). Si noti che Wittgenstein non sta escludendo che la descrizione dell'uso possa essere chiamata una "teoria". Il punto è che la parola "teoria" richiama immediatamente l'idea di scienza.

⁴⁸ "Siamo affascinati da un'analogia. Abbiamo dapprima una struttura e poi vogliamo che qualcosa vi si conformi. È il fascino che ha un paradigma" (*infra*, p. 133).

⁴⁹ "Nel descrivere l'uso siamo fuorviati dai paradigmi" (*infra*, p. 47). Potremmo dire che essi ci fuorviano quando li prendiamo non per quello che essi sono, ossia termini di paragone o unità di misura, ma come "l'idea preconcepita a cui tutto deve conformarsi" (L. Wittgenstein, *Pensieri diversi*, cit., p. 57 e Id., *Philosophical investigations*, a cura di G.E.M. Anscombe e R. Rhees, Blackwell, Oxford 1953; tr. it. di R. Piovesan, M. Trinchero, *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino 1967, I, §131).

⁵⁰ In effetti, Wittgenstein direbbe che cerca di liberare i suoi allievi innanzitutto liberando se stesso.

⁵¹ L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, cit., I, §103. Così, nel paragrafo immediatamente successivo, Wittgenstein descrive gli effetti che questi occhiali filosofici possono produrre in noi: "Si predica della cosa ciò che è insito nel modo di rappresentarla. Scambiamo la possibilità del confronto, che ci ha colpiti, per la percezione di uno stato di cose estremamente generale" (I, §104).

usare una parola, in una data circostanza, è un po' come inforcare un paio di occhiali quando si deve leggere. Consideriamo, per fare un esempio a cui Wittgenstein ha fatto spesso ricorso, l'espressione "avere mal di denti". Quando ho mal di denti, posso non dire nulla e sopportare il dolore in silenzio, ma posso anche dire (a me stesso, al mio amico, al dentista, ecc.): "Ho un terribile mal di denti". E quando (senza tanto pensarci o ponderare) dico "Ho un terribile mal di denti", mi aspetto (senza tanto pensarci o ponderare) che il mio amico mi compatisca o mi dia un antidolorifico o che il dentista scopra perché il dente mi fa così male e sappia come curarlo. Imparando a dire "Ho un terribile mal di denti" ho imparato anche tutte queste cose; per esempio, ho imparato che, se ho mal di denti, vengo compatito e non lodato o applaudito. Quello che, a quanto pare, non ho imparato (né mi è stato insegnato) è a guardare in me per vedere se c'è veramente del mal di denti dentro di me. Se qualcuno mi dicesse: "Guarda meglio; forse non è mal di denti quello che hai", non saprei che cosa mi sia chiesto di fare né avrei idea di che cosa sia qui "guardare" e, meno ancora, "guardare meglio". Del resto, se dovessimo prima controllare se quello che abbiamo è veramente mal di denti, non potremmo esclamare con tanta rapidità o prontezza, come solitamente facciamo, "Ho un terribile mal di denti!".

Con ciò non si vuole escludere che dicendo "Ho un terribile mal di denti" io possa voler informare il mio dentista e descrivergli il tipo di dolore che ho e la sua intensità (è un mal di denti, non un mal di testa; è un dolore terribile, molto forte, non un dolore lieve, ecc.); in un caso come questo può anche capitare che ci pensi un po' prima di dire: "Ho un terribile mal di denti", magari per domandarmi se chiamarlo "terribile" non sia un'esagerazione. Tuttavia, una cosa è dire "Ho un terribile mal di denti" quando sento all'improvviso una fortissima fitta al dente, un'altra è informare il mio dentista che ho un terribile mal di denti; nel primo caso, infatti, "Io ho un terribile mal di denti" è come un grido o un'esclamazione. Con esso esprimo il mio dolore, non do un'informazione sul mio dolore né lo descrivo⁵². Quando descriviamo l'uso di "Io ho mal di denti" è,

⁵² Per illustrare questo punto nelle *Ricerche filosofiche* descrive un possibile modo in cui si può insegnare a un bambino la parola "dolore": "Si collegano certe parole con l'espressione originaria, naturale, della sensazione, e si sostituiscono a essa. Un bambino si è fatto male e grida; gli adulti gli parlano e gli insegnano esclamazioni e, più tardi, proposizioni. Insegnano al bambino un nuovo comportamento

però, il secondo caso che, per ragioni su cui ritorneremo, tendiamo a privilegiare⁵³. Per questo siamo insolitamente pronti a rispondere “Lo è, infatti” alla prima delle due seguenti domande e “Lo devi” alla seconda: se “Io ho pochi euro in tasca” è un’informazione sui pochi euro che ho in tasca, perché mai “Ho un terribile mal di denti” non dovrebbe essere un’informazione sul terribile mal di denti che ho in bocca? Se ho bisogno di guardare nelle mie tasche per scoprire se ho cento euro, non devo allo stesso modo guardare da qualche parte⁵⁴ per scoprire se ho mal di denti⁵⁵?

7. Come ho imparato a dire “Io ho un terribile mal di denti”, così ho anche imparato a dire di qualcun altro “Egli ha un terribile mal di denti”. Ma com’è che posso dirlo? Come faccio a sapere che egli ha un terribile mal di denti? Se qualcuno me lo domandasse, potrei rispondere indicando le più svariate ragioni: perché è stato lui stesso a dirmelo e so che non è abituato a mentire su queste cose; perché l’ho visto mentre si lamentava tenendosi con la mano una guancia incredibilmente gonfia; perché mi ha chiesto

di dolore. / ‘Tu dunque dici che la parola ‘dolore’ significa propriamente quel gridare?’ – Al contrario; l’espressione verbale del dolore sostituisce, non descrive, il grido” (L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, cit., I, §244).

⁵³ “Le parole ‘Io provo dolore’ possono essere un lamento e possono anche essere qualcosa di diverso. (E la medesima cosa avviene con l’espressione della paura e delle altre emozioni.) Ma se ‘Io ho paura’ non è sempre qualcosa di simile a un lamento, e tuttavia qualche volta lo è, perché dovrebbe allora essere *sempre* la descrizione di un mio stato d’animo?” (L. Wittgenstein, *Last Writings on the Philosophy of Psychology*, a cura di G.H. von Wright e H. Nyman, 2 voll., Wiley Blackwell, Oxford 1991-1994; tr. it. di A.G. Gargani e B. Agnese, *Ultimi scritti 1948-1951. La filosofia della psicologia*, Laterza, Roma-Bari 1998, I, §§35-36).

⁵⁴ Come spesso Wittgenstein sottolinea, quando si parla di ciò che sentiamo, proviamo, pensiamo, ecc., vi è la tendenza quasi irresistibile a dire che “da qualche parte” tutto questo deve accadere, anche se non si ha idea di dove e come sia questo “da qualche parte” (vedi, per esempio, *infra*, p. 79).

⁵⁵ Si noti che una cosa è ammettere che, in alcuni casi, “Io ho mal di denti” è un’informazione sul mio mal di denti e non un’espressione di dolore, un’altra è sostenere che, per informare qualcuno del mio dolore, devo innanzitutto scoprire, guardando dentro me, che ho mal di denti. Wittgenstein non ha dubbi sulla prima cosa, mentre ritiene fuorviante la seconda. Per questo si è potuto sostenere che Wittgenstein si sia sempre opposto in maniera decisa all’idea secondo cui “la capacità di un soggetto di dire ciò che egli sta pensando o sentendo è il risultato di una qualche sorta di scoperta – fatta sulla base della sola osservazione o congiuntamente all’inferenza e alla memoria” (D. Finkelstein, *Wittgenstein’s “Plan for the Treatment of Psychological Concepts”*, in T.G. McCarthy e S.C. Stidd (a cura di), *Wittgenstein in America*, Clarendon Press, Oxford 2001, p. 216).

di informarmi con grande urgenza sullo studio dentistico più vicino. Sul suo mal di denti ho imparato a sentirmi fare domande e a dare risposte che non capirei nel caso del mio mal di denti. In effetti, se qualcuno mi domandasse come faccio a sapere che ho un terribile mal di denti, forse lo guarderei con lo sguardo perplessso di chi non ha capito la domanda o probabilmente darei quella che appare chiaramente come una non risposta o, per dirla un po' diversamente, come un rifiuto della domanda: "Se non lo so io, chi mai può saperlo!"; "Lo so perché ce l'ho!".

Questo non significa che, prima di dire del mio amico che ha un terribile mal di denti, debba pensarci attentamente né significa che farei sempre meglio a usare, per quanto riguarda il suo mal di denti, qualche formula prudenziale come, per esempio, "per quello che mi è dato sapere"; "per quanto posso vedere". Di solito, se non ho particolari ragioni di dubbio o di sospetto, io dico, senza minimamente pensarci, "Egli ha un terribile mal di denti" e mi comporto di conseguenza, cercando di alleviare il suo dolore con un antidolorifico o accompagnandolo dal dentista più vicino. E sicuramente, mentre sono alla ricerca di un antidolorifico o di un dentista, non capirei che cosa possa volere da me chi mi facesse notare che forse sono troppo avventato perché, a voler essere rigorosi, a me non è dato vedere il suo mal di denti.

Anche con le precisazioni appena fatte, resta del tutto evidente che, nel caso di un verbo come "avere mal di denti", l'uso che abbiamo imparato a fare (e facciamo) della prima persona singolare del presente indicativo è diverso da quello che abbiamo imparato a fare (e facciamo) della terza persona singolare. Per ammetterlo basti pensare ancora una volta a quanto strane possano suonare ai nostri orecchi affermazioni come le seguenti: "So che ho un terribile mal di denti perché mi sono appena detto che ho un terribile mal di denti e io non sono abituato a mentire su queste cose"; "Devo avere un terribile mal di denti perché mi sto lamentando da un pezzo"; "La mia guancia è incredibilmente gonfia; è meglio che controlli se ho mal di denti". Ma basti anche pensare a come sia sufficiente sostituire "io" ("mi", "mio") con "egli" ("gli", "le", "suo") e coniugare i verbi alla terza persona perché ogni sensazione di stranezza scompaia subito e in maniera completa.

Ovviamente, "avere mal di denti" è solo un esempio tra i tanti. Come Wittgenstein osserverà più volte nel corso di queste lezioni.

ni, questa differenza nell'uso tra la prima e la terza persona, questo "uso asimmetrico" (*infra*, p. 89) delle due persone, caratterizza non solo "avere mal di denti", ma tutti i verbi psicologici⁵⁶, verbi come "credere", "pensare", "sentire", "soffrire", "aver paura", "sperare", "gioire", "essere triste", ecc., ossia tutti quei verbi nei quali, per dirla in estrema sintesi, si può riscontrare che "la terza persona è verificata tramite l'osservazione. La prima persona non è verificata tramite l'osservazione" (*infra*, p. 89)⁵⁷. Ne segue che un verbo che non sia usato asimmetricamente non è (non può essere considerato) un verbo psicologico; in questo senso, "scrivere", "correre", "digerire" non sono, a differenza di "sperare", "credere" o "soffrire", dei verbi psicologici, anche se può sembrare che "sperare", in quanto verbo, sia altrettanto simmetrico del verbo "correre": "C'è un uso asimmetrico. La simmetria c'è, o sembra esserci, solo quando paragoniamo il verbo ad altri verbi" (*infra*, p. 89).

8. Una cosa va però qui subito precisata. Che Wittgenstein ritenga che l'uso asimmetrico caratterizzi e sia tipico di tutti i verbi e i concetti psicologici non significa che egli non riconosca e non metta in rilievo le differenze che vi sono, per esempio, tra un verbo come "aver paura" (o il corrispondente concetto di paura) e un verbo come "sperare" (o il corrispondente concetto di speranza). Anzi, come è ampiamente noto, uno degli obiettivi che Wittgenstein ha sempre perseguito, e di cui anche queste lezioni sono una chiara testimonianza, è proprio quello di farci riconoscere che "i concetti psicologici costituiscono, tutt'al più, una famiglia; che non c'è un genere comune che dovrebbe permetterci di definire l'intero ambito dei concetti psicologici usando un albero genealogico"⁵⁸.

⁵⁶ Vedi anche *infra*, p. 113: "Abbiamo scoperto una peculiarità dei verbi psicologici. La loro caratteristica saliente è l'asimmetria". Si potrebbe anche dire che chiamiamo "psicologico" un verbo quando il suo uso è asimmetrico nel senso specificato.

⁵⁷ Com'è stato osservato, se è vero che Wittgenstein insiste sul fatto che "i concetti psicologici [verbi psicologici] costituiscono, al meglio, una famiglia", escludendo così che essi possano essere trattati come "specie che appartengono a un genere comune", è altrettanto vero che egli riconosce che tutti i concetti [verbi] psicologici hanno qualcosa in comune e che questo qualcosa in comune che "giustifica la loro appartenenza alla stessa famiglia" è, per l'appunto, l'asimmetria tra prima e terza persona dell'indicativo presente (S. Chauvier, *Wittgensteinian Grammar and Philosophy of Mind*, in D. Moyal-Sharrock (a cura di), *Perspicuous Presentations. Essays on Wittgenstein's Philosophy of Psychology*, Palgrave Macmillan, Basingstoke 2007, pp. 29-30).

⁵⁸ S. Chauvier, *Wittgensteinian Grammar and Philosophy of Mind*, cit., p. 29.

Per esempio, pur parlando in tutti i vari casi di verbi o concetti psicologici, Wittgenstein anche in queste lezioni distingue tra le sensazioni e le impressioni sensibili (il dolore, per esempio), le emozioni o gli stati d'animo (gioia, tristezza, depressione, ecc.) e un terzo gruppo di concetti che includono la credenza, l'intenzione, la speranza, ecc., ossia quelli che oggi si chiamerebbero "atteggiamenti proposizionali". E lo fa utilizzando vari criteri: la durata, la localizzazione, la presenza di espressione facciali o corporee caratteristiche, ecc. Per esempio, a chi dice di essere triste o di sentire un dolore al ginocchio possiamo domandare: "Da quanto tempo?", mentre lo stesso non sembra valere nel caso dei verbi psicologici del terzo gruppo. Come Wittgenstein osserva a un certo punto, "le impressioni sensibili hanno una durata. L'esperienza sensibile è legata a ciò che chiamiamo osservazione, veglia, ascolto, dolore, in opposizione a intenzione o credenza" (*infra*, p. 138). E nello stesso spirito qualche lezione dopo egli fa notare ai suoi allievi che "c'è una distinzione tra 'udire ininterrottamente' e 'intendere ininterrottamente'. Udire ha un'autentica durata. Non così l'intenzione. Non esiste qualcosa come l'osservazione ininterrotta di un'intenzione. C'è una differenza tra durata dell'intenzione e quella del suono" (*infra*, p. 177).

Le sensazioni e le emozioni si differenziano dai concetti del terzo gruppo anche perché a esse sono associate espressioni facciali e comportamentali caratteristiche: "L'esperienza sensibile del dolore comprende un'espressione facciale caratteristica o dei suoni di dolore. Anche al piacere corrisponde un'espressione comportamentale caratteristica" (*infra*, pp. 170-171). Lo stesso, però, non si può dire della credenza o dell'intenzione. Non vi sono espressioni facciali *caratteristiche* del credere o dell'intendere, anche se, in particolari circostanze, potremmo dire cose del tipo: "Ha la faccia di chi crede che tutti ce l'abbiano con lui".

Se però consideriamo la localizzazione, le emozioni si distinguono dalle sensazioni e si avvicinano, per così dire, ai concetti del terzo gruppo. Infatti, mentre possiamo domandare: "Dove ti fa male?" o "Dove senti dolore?", appare quantomeno strano domandare "Dove sei triste?". Ma chi guarda alle emozioni sul modello delle sensazioni⁵⁹ può essere tentato di dire che, se la tristezza non può

⁵⁹ Wittgenstein ha qui in mente soprattutto William James.

essere localizzata, è perché essa si sente “in tutto il corpo”: quando siete tristi, “dovete essere tristi dappertutto” (*infra*, p. 148).

Peraltro, anche quando osserviamo più da vicino le sensazioni o le impressioni sensibili emergono differenze più o meno grandi:

Se vogliamo raccogliere insieme le esperienze sensoriali, che cosa metteremo insieme? / Vedere? – Sì, ma che cosa dopo il vedere? Che cos’è più collegato al vedere – l’udire o la sensazione tattile? L’udire è collegato al vedere in modo più stretto. Vedere e udire sono più collegati se paragonati alla sensazione tattile. / Supponete che facessimo un gioco a occhi bendati in cui dovessimo indovinare al tatto che cos’è una determinata cosa. La durezza non sarebbe tanto importante quanto le sensazioni cinestetiche. / Ci colpisce una stranezza: chi parla di dati di senso parla di dati di senso visivi o uditivi, ma non di dati di senso tattili. Nel caso del vedere e dell’udire, non parliamo solo di oggetti, ma anche di apparenze. Parliamo di un dato di senso visivo del tavolo, ma siamo meno propensi a parlare di dato di senso tattile. Perché? (*Infra*, p. 171)

9. Dove c’è asimmetria nell’uso della prima e della terza persona, là vi è un verbo psicologico (per esempio, il verbo “credere” o il verbo “essere triste”) e il corrispondente concetto psicologico (per esempio, il concetto di credenza o quello di tristezza)⁶⁰. Imparando la nostra lingua abbiamo, tra le molte altre cose, imparato a usare asimmetricamente la prima e la terza persona di verbi come “credere” o “essere triste”. E continuiamo a farlo, nelle più diverse occasioni, senza doverci pensare o, come anche dice Wittgenstein, “istintivamente”⁶¹. Non è, dunque, dall’uso che possono nascere tutti quei rompicapi e confusioni delle quali “la filosofia tutta è piena”⁶². Infatti, come si ricorderà, “sull’uso si sa [già] tutto” (*infra*, p. 44)⁶³. Ma se vi sono rompicapi e confusioni, bisogna

⁶⁰ Per Wittgenstein asimmetria dei verbi psicologici e asimmetria dei concetti psicologici sono due facce della stessa medaglia.

⁶¹ L. Wittgenstein, *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. Dagli appunti di John King e Desmond Lee*, Adelphi, Milano 1995, p. 13; nella traduzione italiana *puzzlement* e *puzzle* sono tradotti con enigma; preferisco tradurli con rompicapo.

⁶² L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, cit., prop. 3.324.

⁶³ Come è stato osservato, le questioni filosofiche esprimono, secondo Wittgenstein, “una mancanza di chiarezza su qualcosa che noi, in un qualche senso, già conosciamo e che abbiamo (solo) bisogno di richiamare alla nostra mente” (E. Ammereller, *Puzzles About Rule-Following: PI 185-242*, in E. Ammereller, E. Fischer

pure che da qualche parte ci si sbagli e, se non sbagliamo nell'uso, dobbiamo inevitabilmente sbagliare nella sua descrizione, come Wittgenstein aveva già suggerito proprio all'inizio della sua prima lezione (20 gennaio 1930) a Cambridge:

La filosofia è il tentativo di sbarazzarsi di un particolare tipo di rompicapo (*puzzlement*). Questo rompicapo "filosofico" è proprio dell'intelletto e non dell'istinto. I rompicapi (*puzzles*) filosofici sono estranei alla vita quotidiana. Essi sono rompicapi del *linguaggio*. Istintivamente noi usiamo il linguaggio in modo corretto; ma per l'intelletto questo è un rompicapo.⁶⁴

Si noti che, dicendo che i rompicapi filosofici sono "estranei alla vita quotidiana", Wittgenstein non intende per ciò stesso suggerire che essi sono qualcosa che può interessare solo pochi filosofi di professione chiusi nelle loro aule universitarie. Come si legge negli appunti di Jackson, ciò di cui si occupa la psicologia filosofica sono certe "domande o rompicapi che si impongono a noi naturalmente quando osserviamo ciò che gli psicologi possono dire e ciò che i non-psicologi (e noi) diciamo"⁶⁵. Ciò significa almeno due cose: (a) che ciò che gli psicologi dicono può produrre nei filosofi come nei non-filosofi, compresi (perché no?) gli stessi psicologi, rompicapi e confusioni. Ciò vale, per limitarci al più classico degli esempi, per alcune delle cose dette da William James e sulle quali Wittgenstein torna più volte in queste lezioni: che "quando si inizia a parlare, il pensare c'è già" (*infra*, p. 52) o che "uno è triste perché piange; non piange perché è triste" (*infra*, p. 98) o che "si può pensare senza parole" (*infra*, p. 108). Ma significa inoltre: (b) che anche quello che noi, i non-psicologi⁶⁶, diciamo quando usiamo, per esempio, verbi psicologici come "credere", "sperare", "gioire", "soffrire", ecc. può, a sua volta, produrre,

(a cura di), *Wittgenstein at Work. Method in the Philosophical Investigations*, Routledge, London-New York 2005, p. 129). A questo bisognerebbe però aggiungere che, sempre a detta di Wittgenstein, questo rammemorare non è affatto facile.

⁶⁴ L. Wittgenstein, *Lezioni 1930-1932*, cit., p. 13; nella traduzione italiana *puzzlement* e *puzzle* con tradotti con enigma; preferisco tradurli con rompicapo.

⁶⁵ L. Wittgenstein, *Lectures on Philosophical Psychology*, cit., p. 235.

⁶⁶ Parlando di "non-psicologi" e usando il pronome "noi" Wittgenstein si sta sicuramente riferendo innanzitutto a stesso e ai suoi allievi, ma questo non esclude che egli si stia anche riferendo a tutti noi, filosofi e non-filosofi, che usiamo verbi e concetti psicologici.

quando osserviamo ciò che diciamo, confusioni e rompicapi. Ora, se è vero che “istintivamente noi usiamo il nostro linguaggio in modo corretto”⁶⁷, è altrettanto vero che osservare ciò che diciamo è qualcosa che non accade solo nei seminari di filosofia o nei laboratori di psicologia. È per questo che rompicapi e confusioni si annidano anche nella nostra vita quotidiana. Se così non fosse non si capirebbe l’aspro rimprovero rivolto da Wittgenstein a Malcolm in una lettera giustamente famosa del novembre 1944:

A che vale studiare filosofia se serve soltanto a consentirci di parlare con qualche plausibilità di astrusi problemi di logica, ecc., e se non migliora il nostro modo di pensare ai problemi importanti della vita quotidiana, se non ci rende più coscienti di un qualsiasi... giornalista nell’impiego delle frasi *pericolose* come quelle di cui si avvale la gente per i suoi scopi.⁶⁸

Possiamo allora dire che quella che Wittgenstein chiama “psicologia filosofica”⁶⁹ riguarda anche gli psicologi⁷⁰ nella misura in cui, per esempio, essi assumono che tutti i loro problemi nascano

⁶⁷ L. Wittgenstein, *Lezioni 1930-1932*, cit., p. 25.

⁶⁸ Lettera riportata in N. Malcolm, *Ludwig Wittgenstein*, cit., pp. 53-54. L’episodio che suscitò questa reazione di Wittgenstein risale a ben cinque anni prima ed è così raccontato da Malcolm: “Un giorno, mentre passeggiavamo lungo il fiume, leggemo a un’edicola di giornali che il governo tedesco accusava quello inglese di avere istigato un recente attentato contro Hitler. Era l’autunno del 1939. Wittgenstein disse: ‘Non mi stupirei affatto se fosse vero’. Ribattei affermando di non poter credere che gli alti esponenti del governo britannico potessero fare una cosa simile; intendevo dire che gli inglesi erano troppo civili e leali per mene così nascoste. E soggiunsi che un simile gesto era incompatibile con il ‘carattere nazionale’ inglese. La mia osservazione mandò Wittgenstein su tutte le furie; la giudicò un’enorme stupidaggine e anche *una prova che io non imparavo nulla dal suo insegnamento filosofico*” (ivi, pp. 46-47, corsivo mio).

⁶⁹ Dato il contesto, qui mi riferisco alla psicologia filosofica, ma il discorso vale per la filosofia in quanto tale, quali siano le parole e i concetti di cui si occupa. Per esempio, all’inizio di un suo corso sui fondamenti della matematica, Wittgenstein precisa che 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.” (L. Wittgenstein, *Wittgenstein’s Lectures on the Foundations of Mathematics. Cambridge 1939. From the Notes of R.G. Bosanquet, Norman Malcolm, Rush Rhees, and Yorick Smythies*, a cura di C. Diamond, Harvester, Hassocks 1976; tr. it. di E. Picardi, *Lezioni di Wittgenstein sui fondamenti della matematica. Cambridge 1939*, Boringhieri, Torino 1982, p. 14).

⁷⁰ Questa convinzione è illustrata e difesa in R. Harré e M.A. Tisaw, *Wittgenstein and Psychology. A Practical Guide*, Ashgate, Aldershot 2005.

dalla mancanza di dati e di risposte sperimentali⁷¹ o quando sottovalutano la considerazione che, per osservare il pensare, si deve già in qualche modo sapere che cos'è il pensare. Come si farebbe, altrimenti, a sapere che è il pensare quel che si è osservato (*infra*, p. 44)? Del resto, chiunque si propone di indagare il pensare non deve forse già “sapere che cosa sia quel pensare che indaga il pensare” (*infra*, p. 43)? Ma se le cose stanno così, se come la stessa psicologia deve ammettere “pensare è un evento comune”, in che senso gli psicologi affermano che di esso sappiamo poco o niente, “nemmeno come avviene” (*infra*, p. 45)? Forse qualcuno potrebbe rispondere che, se ne sappiamo così poco, è perché sappiamo ancora molto poco del cervello. Ma domandarsi “che cosa accade nel cervello” è lo stesso che domandarsi che cosa sia il pensare (vedi *infra*, p. 44)⁷²? O, per dirla un po' diversamente, domandarsi “Che cos'è pensare?” non è lo stesso (non è sullo stesso piano) che domandarsi: “Che cos'è digerire?”: “Che cos'è digerire? Sappiamo che cosa cercare. Che cos'è pensare? Che cosa dobbiamo cercare?” (*infra*, p. 43); e dove e come dobbiamo cercare?

Ma la psicologia filosofica non può ovviamente riguardare solo gli psicologi⁷³. Infatti, “pensare”, come tutti gli altri verbi psicologici, è “una parola del linguaggio quotidiano”⁷⁴; ed è dal linguaggio quotidiano che noi prendiamo tutti i nostri concetti e i termini psicologici; del resto, è “solo vivendo con gli uomini”⁷⁵ che li abbiamo imparati. In questo essi differiscono radicalmente dai concetti della fisica e della chimica, i quali sono stati “creati *ex novo* dalla scienza per i propri scopi”⁷⁶; ed è questo che spiega perché il

⁷¹ Su questo vedi L. Perissinotto, *Introduzione*, in L. Wittgenstein, *Lezioni di psicologia filosofica*, cit., pp. 24-25.

⁷² Per le diverse e opposte risposte che si possono dare a questa domanda si può vedere M. Bennett, D. Dennett, P. Hacker, J. Searle, *Neuroscience and Philosophy. Brain, Mind, and Language*, con un'introduzione e conclusione di D. Robinson, Columbia University Press, New York 2007.

⁷³ Che la psicologia filosofica di Wittgenstein possa essere di grande aiuto alla teologia contemporanea per dissipare confusioni ed evitare false piste è una convinzione che guida il lavoro di Fergus Kerr; in particolare, vedi, oltre al testo citato nella nota 3, F. Kerr, *Theology After Wittgenstein*, Basil Blackwell, Oxford 1986; tr. it. di G. Volpe, *La teologia dopo Wittgenstein*, Queriniana, Brescia 1992.

⁷⁴ L. Wittgenstein, *Remarks on the Philosophy of Psychology*, vol. II, Blackwell, Oxford 1983; tr. it. di R. De Monticelli, *Osservazioni sulla filosofia della psicologia*, Adelphi, Milano 1990, II, §194.

⁷⁵ Ivi, II, §29.

⁷⁶ Ivi, II, §62.

loro uso risulti, per un verso, “ingarbugliato”, ossia “non [...] così chiaro, e così facile da afferrare con un colpo d’occhio, come quello, per esempio, dei termini della meccanica”⁷⁷, e, per un altro, tutto meno che “unitario”⁷⁸. Da questo punto di vista, i rompicapi in cui incappa il filosofo osservando ciò che diciamo non sono così lontani da quelli (o da alcuni di quelli) che ciascuno di noi può incontrare nella vita quotidiana. Per esempio, dalla perplessità che può coglierci quando uno studente giustifica l’insufficienza della sua prova d’esame osservando che egli sa benissimo che cosa dire, solo che non è in grado di dirlo (di esprimerlo).

In effetti, vi sono diverse osservazioni in queste lezioni che riguardano proprio il rapporto tra pensare e parlare. Per esempio, fa notare Wittgenstein ai suoi allievi, quando diciamo che l’enunciato “Stanotte farà freddo” è l’espressione di un pensiero, possiamo essere spinti a immaginare che esprimere verbalmente un pensiero sia un po’ come tradurre da una lingua in un’altra, come quando traduciamo con l’italiano “Stanotte farà freddo” l’enunciato francese “Ce sera froid ce soir”. Ma in questo caso, nel caso della traduzione, abbiamo un enunciato, l’enunciato francese, che sta, per dire, dietro all’enunciato italiano. Ma vi è un qualche senso in cui possiamo dire che il pensiero sta dietro all’enunciato che lo esprime? Quale sarebbe il criterio in base al quale dico che il mio enunciato esprime (o non esprime o esprime solo in parte) il mio pensiero? Certo, nella nostra lingua vi sono alcuni modi di dire che sembrano suggerire che quello che accade è una sorta di confronto tra il pensiero e l’enunciato che dovrebbe esprimerlo. Per esempio, noi diciamo, e con una certa frequenza, cose come “Non so bene come esprimermi” o “Questo enunciato non esprime ancora esattamente il mio pensiero”. Del resto, Wittgenstein doveva intendere bene tutto questo, ossessionato com’era dall’esattezza espressiva. Tuttavia, una cosa è riconoscere che questi modi di dire suggeriscono qualcosa come un confronto, una cosa del tutto diversa è sostenere che, quando parliamo, mettiamo a confronto quello che diciamo con quello che pensiamo (o abbiamo pensato). Per esempio, posso controllare, anche più di una volta, se ho letto bene l’orario ferroviario, magari perché temo che la piccolezza dei

⁷⁷ Ivi, II, §20.

⁷⁸ Ivi, II, §194.

caratteri mi abbia portato a confondere una riga con un'altra. Ma come potrei controllare se ho, per così dire, "letto" bene il pensiero? E che cosa dovrei fare per controllarlo? Qui vi può essere la tentazione di concludere che, a differenza del caso dell'orario ferroviario, nel caso del pensare non c'è bisogno di controllo, perché nel confrontare il parlare con il pensare non posso mai sbagliarmi: "Qui *sembra* equivale a è" (*infra*, p. 55). Ma questo non equivale forse a escludere che qui vi sia qualcosa come un confronto?

Quando dite "Sì, questo ora esprime esattamente il mio pensiero", posso prendervi in parola? Ma in un caso come questo che cosa significa "mettere a confronto" [le parole con il pensiero]? E che cosa significa "affidabile"? È inutile usare "inaffidabile" e "affidabile". "Affidabile" è un circolo vizioso. Opponete a questo caso quello dell'affidabilità della lettura di un orario. Qui c'è un controllo. Non così nel caso del confronto tra parole e pensiero. / "Ma un demone ti potrebbe star ingannando e tu potresti sbagliare quando paragoni parole e pensiero, anche se il confronto ti sembrasse corretto." Ma qui *sembra* equivale a è. / Dire questo, tuttavia, non funziona. (*Infra*, pp. 54-55)

10. Come abbiamo più volte sottolineato, Wittgenstein ritiene che descrivere l'uso dei verbi psicologici può essere difficile, anzi "tremendamente difficile" (*infra*, p. 44), soprattutto perché normalmente la loro asimmetria non ci colpisce. Tra "Io ho paura" e "Egli ha paura" non sembra esservi nessuna particolare eterogeneità. La sola differenza, verrebbe da dire, è che, nel primo caso, io sto parlando della mia paura, nel secondo della sua. Niente insomma sembra suggerire che tra "Io ho paura" e "Egli ha paura" passi qualcosa di diverso da quello che passa tra "Io scrivo una lettera" e "Egli scrive una lettera"⁷⁹.

Occorre qui ricordare che quello che accade nel caso dei verbi psicologici e della loro asimmetria non è che uno dei tanti casi che testimoniano quello che, secondo Wittgenstein, accade quando, invece che all'uso, si guarda alla superficie della lingua, ossia ai

⁷⁹ Si noti però subito una cosa. Mentre non avrebbe senso precisare che la paura che ho è la mia paura o che la paura che egli ha è la sua paura, può, in alcune circostanze, essere necessario precisare che la lettera che sto scrivendo è la mia lettera e non la sua, visto che ci possono essere dei casi in cui quella che scrivo è la sua lettera (per esempio, quando la scrivo sotto dettatura).

suoi tratti segnici accidentali⁸⁰ o alla sua forma. In effetti, come Wittgenstein osserverà nel corso di una delle sue lezioni sull'estetica del 1938, "l'errore più grave commesso dai filosofi della presente generazione, Moore incluso, [...] consiste nel fatto di aver considerato il linguaggio come forma delle parole e non come uso che della forma delle parole si è fatto"⁸¹. Si tratta di un grave errore, perché la forma tende ad assimilare gli usi più diversi impedendoci di vedere le differenze. È così, per esempio, che molti filosofi hanno potuto essere sedotti⁸² dall'"idea che il linguaggio funzioni sempre in un unico modo, serva sempre allo stesso scopo: trasmettere pensieri – siano questi pensieri intorno a case, al dolore, al bene e al male, o a qualunque altra cosa"⁸³.

Nel caso dei verbi psicologici, vi sono anche altre ragioni, più specifiche, che spiegano perché non siamo colpiti dall'asimmetria del loro uso. Per esempio, una ragione può essere che, normalmente, noi diciamo "Egli ha mal di denti" con lo stesso tono di sicurezza e mancanza di esitazioni con cui diciamo "Io ho mal di denti". In effetti, solo in occasioni particolari, peraltro facilmente immaginabili, invece di "Egli ha mal di denti", potrei dire cose come "Suppongo che abbia mal di denti" o "Da quello che posso vedere, dovrebbe avere mal di denti" oppure "Non posso sapere se abbia mal di denti". Per esempio, potrei dire qualcosa di simile di un bambino che si lamenta e piange senza saper spiegare il perché o di un mio amico che, alla domanda "Che cos'hai? Hai mal di denti?", risponde con un "Lasciami in pace!". Normalmente noi ci limitiamo a dire "Egli ha mal di denti" e a comportarci di

⁸⁰ Parlando di "tratti segnici accidentali" sto ovviamente impiegando la lingua del *Tractatus*. Si vedano, al riguardo, le seguenti importanti proposizioni: "Il segno è ciò che nel simbolo è percepibile con i sensi" (L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, cit., prop. 3.32); "Non può mai indicare il carattere comune di due oggetti il designarli con lo stesso segno [...]. Infatti il segno è arbitrario" (prop. 3.322); "La proposizione possiede tratti essenziali e tratti accidentali. / Accidentali sono i tratti che risultano dalla particolare maniera di produrre il segno proposizionale. Essenziali sono i tratti che soli consentono alla proposizione di esprimere il suo senso" (prop. 3.34).

⁸¹ L. Wittgenstein, *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*, a cura di C. Barrett, Blackwell, Oxford 1966; tr. it. di M. Ranchetti, *Lezioni e conversazioni sull'etica, l'estetica, la psicologia e la credenza religiosa*, Adelphi, Milano 1967, p. 55.

⁸² Compreso, a giudizio dello stesso Wittgenstein, l'autore del *Tractatus*.

⁸³ L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, cit., I, §304b.

conseguenza. E normalmente significa: tutte le volte, o quasi tutte le volte, che egli mi dice di avere mal di denti.

Che noi usiamo in questo modo “Egli ha mal di denti” e che questo possa nascondere l’asimmetria tra la prima e la terza persona non deve, in ogni caso, spingerci a concludere che faremmo sempre meglio a precisare che, a rigore, io non posso mai sapere che egli ha mal di denti o a riconoscere che ogni mia certezza al riguardo può solo essere una certezza soggettiva (o psicologica) perché sul suo mal di denti potrei sempre sbagliarmi⁸⁴. Secondo Wittgenstein, infatti, riconoscere che tra la prima e la terza persona vi è un’asimmetria nell’uso è una cosa; servirsene per suffragare una qualche forma più o meno radicale di inclinazione scettica nei confronti degli altri (di loro dolori, speranze, credenze, ecc.) è un’altra, e ben diversa, cosa.

In effetti, Wittgenstein sembra ritenere che il filosofo incline allo scetticismo sia qualcuno che disconosce e, allo stesso tempo, evoca, travisandola, l’asimmetria tra la prima e la terza persona. Per un verso, infatti, egli la disconosce assumendo che, sia quando parlo del mio mal di denti sia quando parlo del suo, io lo faccio e lo possa fare perché ho visto o osservato qualcosa. Insomma, lo scettico considera sia “Io ho mal di denti” sia “Egli ha mal di denti” delle descrizioni o dei resoconti. Per un altro verso, la travisa, perché, anche se ammette che “Io ho mal di denti” differisce da “Egli ha mal di denti”, tuttavia, ritiene che la differenza consista nel fatto che nel primo caso io parlo del mio mal di denti “in sua presenza”, mentre in ciò che dico del suo mal di denti il suo mal di denti non svolge “(in quanto tale) [...] alcun ruolo”⁸⁵. Secondo lo scettico, insomma, non è propriamente del suo mal di denti che sto parlando quando dico che egli ha mal di denti. Tutto ciò che io vedo e che posso perciò effettivamente descrivere è una guancia gonfia, una smorfia o un lamento, ecc.; ma questi non sono né mai lo saranno il mal di denti. È per questo che faremmo meglio a non dire mai “Egli ha mal di denti”, bensì qualcosa come: “Si

⁸⁴ Vedi al riguardo D. Moyal-Sharrock, *Wittgenstein on Psychological Certainty*, in Id. (a cura di), *Perspicuous Presentations*, cit., pp. 211-235.

⁸⁵ L. Wittgenstein, *The Language of Sense Data and Private Experience. Notes taken by Rush Rhees of Wittgenstein’s Lectures, 1936*, in Id., *Philosophical Occasions 1912-1951*, a cura di J.C. Klagge, A. Nordmann, Hackett, Indianapolis-Cambridge 1993; tr. it. di T. Fracassi e L. Perissinotto, *Esperienza privata e dati di senso, seguito da Appunti di Rush Rhees dalle lezioni di Wittgenstein*, Einaudi, Torino 2007, p. 10.

comporta come quando si ha mal di denti” o, forse ancora meglio, “Si comporta come io mi comporto quando ho mal di denti”. Per Wittgenstein, al contrario, che vi sia asimmetria tra la prima e la terza persona non vuol dire che, quando dico “Egli ha mal di denti”, io non stia propriamente parlando del suo mal di denti.

11. Si può non essere colpiti dall’asimmetria dei verbi psicologici; ma si può anche esserne colpiti, ma nella maniera sbagliata. Questo accade, per esempio, quando ci si convince che “avere mal di denti” non abbia in “Io ho mal di denti” lo stesso significato che ha in “Egli ha mal di denti”, ossia quando si arriva a pensare che per i nostri verbi psicologici, o per almeno alcuni di essi, valga quello che vale per quel verbo “che suona come ‘scrivere’” che appartiene a una delle tante lingue immaginate da Wittgenstein: nella prima persona singolare esso “significa lo stesso che per noi; alla terza singolare significa ‘egli ride’; o viceversa” (*infra*, p. 96). Non è questa però l’asimmetria a cui pensa Wittgenstein. Il significato di “avere mal di denti” non è equivoco; tra “Io ho mal di denti” e “Egli ha mal di denti” non vi è la stessa differenza che c’è tra “Io scrivo” ed “Egli ride”. Non per nulla io (di solito) mi aspetto di essere compatito quando dico a qualcuno: “Io ho mal di denti”, così come (di solito) io compatisco colui del quale dico: “Egli ha mal di denti”.

Ma gli strali di Wittgenstein si rivolgono, in maniera particolare, verso coloro che, una volta riconosciuta l’asimmetria, ne concludono che essa deve (non può che) rispecchiare una qualche peculiare caratteristica metafisica degli oggetti o stati di cose psicologici che si riflette poi nel modo in cui li possiamo conoscere. Se vi è un’asimmetria tra “Io ha mal di denti” ed “Egli ha mal di denti”, è perché il mio mal di denti è un oggetto (uno stato di cose) privato (essenzialmente privato)⁸⁶ che non posso condividere con nessun altro e che solo io posso, di conseguenza, conoscere, ossia vedere

⁸⁶ La privatezza qui evocata dall’avverbio “essenzialmente” è quella che Wittgenstein altrove chiama “superprivatezza”. In un senso non filosofico, che i miei sentimenti siano privati significa: “Nessuno può conoscerli a meno che io non li esibisca”; ma quando i filosofi parlano di una essenziale privatezza essi intendono qualcosa di ben diverso: “Se non voglio, non ho bisogno di dare alcun segno del mio sentimento, ma, anche se lo voglio, posso esibire solo un segno, ma non il sentimento” (L. Wittgenstein, *Notes for the “Philosophical Lecture”*, in Id., *Philosophical Occasions 1912-1951*, cit., p. 447; tr. it. di T. Fracassi, *Note per la “Lezione filosofica”*, in “aut aut”, n. 304, 2001, p. 59).

direttamente con gli occhi della mente o un qualche senso interno. “Una caratteristica dei fatti psicologici [per esempio del fatto che io ho mal di denti], riflessa nei concetti psicologici, è la privatezza dell’esperienza. Io non posso sapere che cosa voi esperite” (*infra*, p. 89). Quando sostengo che io non posso provare il suo dolore (come lui non può provare il mio), starei così affermando “qualcosa sulla natura del dolore”, qualcosa “di metafisico [...] sull’essenza, la natura, del dolore”; qualcosa, “in ultima analisi, sulla natura delle cose”⁸⁷. Insomma, l’asimmetria tra la prima e la terza persona altro non sarebbe che “un’immagine speculare dell’essenza delle cose”⁸⁸; detto altrimenti: l’asimmetria non sarebbe dovuta ad altro che “al fatto che ciò che la prima persona esprime è uno stato di cose dentro me stesso che solo io posso vedere [osservare] direttamente” (*infra*, p. 91).

Si potrebbe quasi suggerire che uno degli obiettivi di queste lezioni sia di resistere alla tentazione di dare una sorta di “fondazione” metafisica ed epistemica dell’asimmetria dei verbi psicologici. Per capire lo spirito che qui muove Wittgenstein si può considerare l’inizio della lezione del 21 febbraio 1947. Essa inizia con l’affermazione che, mentre traiamo conclusioni sugli altri (sui loro dolori, speranze, convinzioni, ecc.), non traiamo conclusioni su noi stessi, sui dolori che sentiamo, sulle speranze che nutriamo, sulle convinzioni che abbiamo. Si tratta di un’affermazione che può apparire del tutto ovvia, tanto che a essa si potrebbe reagire domandandosi perché mai si dovrebbe farlo, visto che tutti noi conosciamo i nostri dolori, le nostre speranze, convinzioni, ecc. “La mia convinzione – si potrebbe insomma dire – mi è più vicina delle mie parole, mentre le sue parole mi sono più vicine delle sue convinzioni” (*infra*, p. 151). Quando dico: “Io sono convinto che...” mi sono già allontanato da me stesso, dalla mia convinzione⁸⁹; e dicendomi “Io sono convinto che...” l’altro mi tiene, per così dire, a distanza da se stesso, dalla sua convinzione. Ebbene, come Wittgenstein fa notare ai suoi allievi, “non c’è niente

⁸⁷ L. Wittgenstein, *Esperienza privata e dati di senso*, cit., p. 10; da questo punto di vista, un’affermazione come “Io non posso sapere che cosa egli prova” appare, quando si filosofa, come l’espressione di un’impotenza che “dipende da uno sfortunato fatto metafisico: ‘la privatezza dell’esperienza personale’” (ivi, p. 18).

⁸⁸ Ivi, p. 9.

⁸⁹ “Ci immaginiamo che la mia convinzione interiore sia la fonte delle mie parole e che lo stesso valga per l’altro” (*infra*, p. 151).

di sbagliato in questo modo di vedere” o “in questa immagine”; il problema non sta insomma nell’immagine in quanto tale, ma nella maniera in cui essa viene usata: “Non c’è niente di sbagliato in questa immagine. L’unico problema è – come va usata?” (*infra*, p. 151)⁹⁰. Infatti, una cosa è usarla per attirare l’attenzione sul fatto che la differenza che c’è tra “Io credo...” e “Egli crede...” non è la stessa differenza che c’è, per esempio, tra “Io scrivo” e “Egli scrive”⁹¹; un’altra è ritenere che essa rimandi a qualche importante intuizione o scoperta metafisica sulla natura del dolore, della credenza, della speranza, della tristezza, ecc.

Possiamo mettere le cose anche così. Io ho imparato “vivendo con gli uomini”⁹², ossia con i miei genitori, parenti, compagni di gioco, maestri, che sul mio mal di denti o sulla mia tristezza posso (eventualmente) mentire, ma non sbagliarmi. E l’ho imparato non perché mi è stato insegnato a guardare dentro di me o a usare, invece degli occhi del corpo, gli occhi della mente, ma perché non mi sono mai state poste certe domande (per esempio, quando ho detto “Sono triste” nessuno ha mai reagito domandandomi qualcosa come: “Sei sicuro di essere triste? Guarda meglio; potresti scoprire che sei felice”). Allo stesso tempo, “vivendo con gli uomini”⁹³, li ho osservati piangere, ridere, disperarsi, cadere e rialzarsi lamentandosi, ecc. Li ho sentiti dire cose come “Ho mal di denti”, “Oggi mi sento felice”, “Sono triste”, ecc. Si faccia attenzione: non ho osservato dei meri comportamenti; ho osservato un pianto disperato; delle grida di gioia; delle smorfie di dolore, ecc. così come non ho sentito dei meri segni ancora bisognosi di significato. Questi comportamenti erano pieni, di volta in volta, di dolore, di gioia, ecc. Non ho osservato gli altri con gli occhi di un piccolo (ancora inconsapevole) comportamentista che vede meri comportamenti né con quelli di un piccolo (ancora inconsapevole) dualista per il quale quello che conta veramente se ne sta dentro di

⁹⁰ Come Wittgenstein aveva già fatto notare in risposta a un’osservazione di Malcolm, nessuna immagine è, in quanto tale, giusta o sbagliata (vedi *infra*, p. 48).

⁹¹ Immaginiamo, per esempio, questo caso. Sono seduto con un foglio davanti e una penna in mano; qualcuno mi domanda: “Che cosa fai?”; io rispondo: “Scrivo”; egli mi obietta: “Ma ti sei osservato bene? Non stai scrivendo; stai solo facendo scarabocchi su un foglio”. A questo punto io gli rispondo: “Hai ragione! Ero sovrappensiero”.

⁹² L. Wittgenstein, *Osservazioni sulla filosofia della psicologia*, cit., II, §29.

⁹³ *Ibidem*.

noi, nascosto anche al più acuto degli sguardi. Questo non significa che, un po' alla volta, non abbia imparato a diffidare di quello che sentivo dire o a sospettare dei comportamenti che osservavo. L'ho imparato, per esempio, mentre giocavo con gli altri e imparavo a usare parole come "scherzo" e "scherzare", "finta" e "far finta" e arrivavo a capire che avevo a che fare con uno scherzo o a riconoscere che la tristezza del pagliaccio era qualcosa di diverso dalla tristezza del mio amico a cui era morto il cagnolino. E se qualche volta mi sono sicuramente domandato del mio amico o del pagliaccio se era triste o se stava solo fingendo, di me non me lo sono mai domandato. Non è questa, si vorrebbe dire, una domanda che ho imparato a fare su di me.

Osservazioni come le precedenti possono aiutarci a capire perché Wittgenstein abbia sempre combattuto l'idea o la convinzione che in quello che abbiamo imparato sia contenuta, in abbozzo e senza che ne siamo forse consapevoli, una teoria (insieme, metafisica ed epistemica) delle sensazioni, emozioni, ecc.; una teoria che, una volta resa esplicita, dovrebbe farci capire, per esempio, che è solo un'illusione, sia metafisicamente che da un punto di vista epistemico, dire qualcosa come quello che Wittgenstein scrive in un'annotazione coeva a queste lezioni, ossia che io vedo le sue emozioni, per esempio, che io vedo la tristezza "personificata nel [suo] volto", e non mi limito semplicemente a inferirla dalle sue smorfie, posture, ecc.⁹⁴ Del resto, se nella nostra lingua, ossia in quello che Wittgenstein chiama anche "il 'linguaggio 'ingenuo'" o "il nostro modo ingenuo, normale, di esprimerci"⁹⁵, fosse contenuta una teoria⁹⁶, essa ci costringerebbe ad ammettere, proprio per la sua natura di teoria, che le emozioni o sono viste o sono inferite. Ma che qui non si abbia a che fare con una teoria è mostrato dal fatto che Wittgenstein non si considererebbe contraddetto da chi gli presentasse degli esempi di emozioni inferite. Come infatti egli osserva alla fine della lezione dell'8 novembre 1946, solo là dove

⁹⁴ Ivi, II, §570.

⁹⁵ Ivi, I, §1101.

⁹⁶ Dopo aver notato che noi, nel "nostro modo ingenuo, normale, di esprimerci", diciamo non solo di vedere i suoi occhi, ma anche di vedere il suo sguardo, Wittgenstein aggiunge che chi obietta che si possono vedere "solo forme e colori" e non lo sguardo non starebbe contraddicendo il nostro linguaggio, perché esso "non contiene assolutamente una teoria della visione [...], ma solo il concetto del vedere" (*ibidem*).

Introduzione

c'è una teoria, là vi è la possibilità di una critica basata sull'esibizione di controesempi. Per esempio, la teoria freudiana dei sogni come realizzazione dei desideri può essere criticata osservando che essa si spiega solo in relazione ai sogni primitivi, ma che, oltre a questi, vi sono altri tipi di sogni. Ma se non vi è una teoria, allora non vi sono nemmeno controesempi. Ed è, per l'appunto, quello che, secondo Wittgenstein, avviene quando si è impegnati in quella che egli chiama "descrizione dell'uso":

Noi non proponiamo nessuna teoria. Sto solo dando un tipo: sto solo descrivendo un campo di esempi che variano per mezzo di centri di variazione. Qualsiasi altro esempio non è una contraddizione, ma solamente un contributo (*infra*, p. 74).



LEZIONI DI PSICOLOGIA FILOSOFICA
DAGLI APPUNTI (1946-47)
DI KANTI J. SHAH
Ludwig Wittgenstein



11 ottobre 1946

Discuteremo questioni come: che cos'è pensare, vedere, sentire, ecc.? Cercheremo insomma di indagare la natura dei fenomeni psicologici. Gli stessi fenomeni sono studiati, dal punto di vista scientifico, nei laboratori di psicologia. Perché dovremmo occuparcene anche noi? Ma è "il pensare" che si osserva nei laboratori? Quel che si osserva è solo il modo di procedere, il comportamento, ecc. del soggetto. Come facciamo allora a sapere che cos'è pensare? Osservate voi stessi: si può osservare anche il proprio comportamento; e quando osserviamo la nostra mente sembra di imbatterci solo in qualche fatto sensibile.

*

1. Dobbiamo capire la domanda. Che cos'è digerire? Sappiamo che cosa cercare. Che cos'è pensare? Che cosa dobbiamo cercare?

(a) Ci stiamo domandando che cosa accade nel cervello? No, non è di questo che si tratta. (Risposte suggerite – obiezioni – risposte.)

(b) Possiamo osservare il nostro pensiero solo retrospettivamente. Vale a dire che non possiamo osservare il pensiero nel momento in cui si pensa. Ciò non ha importanza.

(c) In ogni caso, questo osservare modifica il pensiero.

(d) C'è il problema del regresso all'infinito; ossia: come facciamo a conoscere il pensiero senza sapere che cosa sia quel pensare che indaga il pensare?

2. La domanda: “Che cos’è pensare?” è stata posta un’infinità di volte. La tendenza iniziale è di fare di noi stessi i protagonisti. Osserviamo il dolore o lo creiamo? Proprio come ascoltiamo quando non c’è alcun suono o guardiamo quando non c’è niente da vedere, allo stesso modo, quando osserviamo il pensare, o ci viene chiesto di farlo, non c’è niente da osservare?

3. Sembra che la risoluzione del problema stia nella definizione. Ma la definizione fa uso di altri concetti – e ciò non ci è d’aiuto.

4. Dire che il pensare è indefinibile non funziona. Perché? Nessun concetto è indefinibile. Dobbiamo domandare: quali sono le sue connessioni? Può essere definibile in un sistema e indefinibile in un altro. Potremmo trovare una definizione, ma essa potrebbe non servire a nulla. Considerate le proposizioni primitive del cardinal Newman. In certi casi l’inferenza è importante, in altri no. Dove tutto è incluso nelle proposizioni primitive, là l’inferenza non è interessante. Che cos’è interessante? L’uso di una parola. In esso sono racchiuse le inferenze che ne traiamo. In ogni caso, non è tramite la definizione che si impara a pensare – eccetto quando si impara una lingua straniera. Se così fosse, quella sul pensiero sarebbe la più facile delle indagini. Sull’uso si sa tutto. E, tuttavia, si tratta di un’indagine tremendamente difficile. È perciò inevitabile che da qualche parte si debba sbagliare, o riguardo alle domande che facciamo o riguardo alle risposte.

5. Pensate alla scoperta del calcolo differenziale da parte di Leibniz e Newton. Non è una scoperta della scienza naturale né una scoperta matematica. È solo un riordinamento di concetti; eppure è tremendamente difficile.

6. Riguardo al pensare facciamo uno sbaglio colossale. Sentiamo che dovremmo fare una domanda, ma qualcosa non è chiaro. La difficoltà è di questo tipo: “Ha un gran cuore”. Grande quanto? La tecnica di risposta richiede che si cerchi dentro un’enorme scatola contenente un milione di chiavi. Certe volte riusciamo a trovare la chiave giusta, altre volte no.

14 ottobre 1946

7. Come faccio a sapere che era il pensare ciò che egli ha osservato? Per osservarlo, doveva già sapere che cos’è pensare. E anche

nel caso che l'osservi, quello che otteniamo è solo un resoconto personale. Sulla base di tali resoconti personali possiamo formare generalizzazioni psicologiche. Ma non è questo il tipo di risposta che vogliamo.

8. Pensare è o non è qualcosa di straordinario? Perché è straordinario? Accade di rado? È straordinaria la chiave di un lucchetto? La chiave è rara, ma non ha nulla di straordinario. Straordinario è che si pensi in un'aula scolastica. (i) Pensare è diverso da quel che accade in una macchina calcolatrice; per esempio, pensare rivela creatività. (ii) Pensare è un evento comune, eppure ne sappiamo così poco. Non possiamo osservarlo o fare domande al riguardo. In realtà, sembra che non se ne sappia niente, nemmeno come avviene. Ciò suggerisce che vogliamo scoprire un meccanismo, che vogliamo analizzare il pensare. Ma appena l'analisi incomincia, ecco che non c'è nulla da analizzare. Lo ammetteremmo, se non ce ne vergognassimo. Comunque sia, se c'è qualcosa di cui siamo sicuri è che quel che vogliamo non è l'uso della parola "pensare".

9. Ci sono due modi per definire una parola o un'espressione. Se ne può dare una definizione utilizzando altre espressioni o se ne può dare una definizione ostensiva, indicando ciò a cui il termine si riferisce. In entrambi i casi, la definizione ci dà una tecnica d'uso delle parole. La definizione ostensiva è solo un metodo della tecnica. Ma che cos'è che indichiamo? (Come diciamo ciò che indichiamo?) Non vale solo per "pensare", ma anche per *ogni altra* parola che non si può insegnare solo per mezzo di una definizione ostensiva, e questo in ragione delle interrelazioni nell'uso delle parole.

Nel caso dei termini psicologici, è vero che ne abbiamo imparato la tecnica d'uso, ma non li abbiamo imparati perché ci hanno mostrato ciò a cui questi termini si applicano; per esempio, abbiamo imparato la tecnica d'uso di "o", "non", "forse", "pensare", ma non perché ci è stato mostrato ciò a cui questi termini si applicano. Comunque, il fatto che non abbiamo imparato queste espressioni tramite definizione ostensiva non significa che non possiamo spiegare una parola tramite una definizione ostensiva. Per esempio, possiamo imparare il significato di "uno", "due", "tre" mostrando le dita. Può essere un miracolo, d'accordo, ma è questo che significa imparare tramite una definizione ostensiva. In modo simile si possono imparare i termini psicologici; per esempio, "collera"

indicando un uomo arrabbiato. Ma un fraintendimento è sempre possibile. Tale possibilità esiste anche quando si spiega “taccuino” mostrando un taccuino. Ma tra i due casi c'è una differenza: si può mostrare il taccuino, ma non la collera. Si possono mostrare le dita, ma non si possono mostrare i numeri. È o non è questa una buona obiezione?

Malcolm. È una buona obiezione.

Per chiarire: prendiamo come esempio qualcosa che può essere mostrato, un colore – una particolare specifica sfumatura, diciamo John. Ma la collera non è così¹. Ma nemmeno un colore si può definire. Se si vuole limitare la definizione ostensiva, la si limiterà molto di più di quanto si desidera. Come si scopre che è la stessa sfumatura? Chi mi dice che è, diciamo, John o che è Smith e non invece una sfumatura diversa? Sembra naturale che ci sia un tale concetto (una specifica sfumatura di colore), ma non un concetto come “rosso circolare”.

È un fatto molto importante che colori e forme si mescolano tra di loro nei modi più vari. (Comunque, non è necessario che sia così.) Supponete che il rosso si trovasse solo sulla punta delle foglie; potremmo allora parlare del rosso come di un tipo di verde degradato. Malcolm può ribattere in due modi: (i) Potrebbe dire che la definizione di una particolare sfumatura di colore è la definizione ostensiva *par excellence*. Ma questo non si può affermare. Si potrebbe dire che qui abbiamo un'identità ideale. Ma qual è l'uso dell'identità? Possiamo parlarne riferendoci a (a) $2 + 2 = 4$, (b) un dolore, (c) un uomo, (d) una lunghezza.

Ma che cos'è lo stesso? Per esempio, che cos'è la stessa lunghezza? È (a) la stessa lunghezza che scopriamo guardando o (b) la stessa lunghezza di ieri o (c) la stessa lunghezza ottenuta misurando? Qui abbiamo una famiglia di tecniche.

L'osservazione di Malcolm era per questo priva di valore? No, perché rivelava una nostra tendenza.

(ii) La collera è una questione di gradi. In ogni caso, se basta un'ostensione perché uno impari correttamente “collera”, siamo propensi a dire che uno ha visto la cosa essenziale. Ha indovinato la cosa essenziale. Ma che c'è da indovinare? Indovinare significa usare la parola correttamente o che vi è stato un atto dell'indovina-

¹ Il senso è oscuro.

Dagli appunti (1946-47) di Kanti J. Shah

re? Per indovinare occorre che vi sia una scelta. Egli deve vedere la cosa essenziale: guardare il colore, non la forma, guardare la forma, non la grandezza, guardare la grandezza, non la forma.

18 ottobre 1946

Che cos'è pensare? (Che cos'è essenziale al pensiero?) Talvolta le risposte alle domande sono chiamate "teorie". Qui l'uso della parola "teorie" è fuorviante. Oppure si dice: non è l'uso delle parole che ci interessa, ma la natura dei fenomeni. Ma che cos'è la "natura"? Nelle questioni filosofiche il primo errore lo si fa quando si formula la questione. Ma che cos'è questo interesse per l'uso delle parole? Non conosciamo l'uso delle parole? Sì, così come conosciamo l'uso degli occhiali. Ma questo è allo stesso tempo vero e falso. Per intenderlo, dobbiamo distinguere tra l'uso e la descrizione dell'uso. Noi conosciamo l'uso degli occhiali, ma non la descrizione del loro uso. Lo stesso vale nel caso di "pensare".

Nel descrivere l'uso siamo fuorviati dai paradigmi. La descrizione dipende dal nostro tipo di approccio.

*

Un rompicapo simile, anche se per qualche aspetto diverso: che cos'è un numero? Una risposta è: un numero è qualcosa come un mucchio. Questo è un modo assolutamente naturale di rispondere, perché è molto facile mostrare qualcosa. Per esempio, si può usare una mano per mostrare *mano* o *cinque*. Ma non appena si dice che cinque è un gruppo di cose, ci si imbatte in difficoltà. Una cosa si può trovare in Inghilterra, un'altra negli Usa, ecc., e queste cose sono cinque. Ma in questo caso non c'è nessun gruppo. La prima risposta che abbiamo dato alla domanda "Che cos'è un numero?" è, perciò, una risposta ingenua. Quando si scopre che non funziona, pensiamo al numero come a qualcosa di intangibile.

*

Qualcuno ha detto che il numero è il numerale. Ma il numerale è tangibile, il numero è intangibile. A questo punto, il passo che

viene naturale è quello di guardarsi intorno. *Triangolo* significa \triangle . *Cerchio* non significa Δ ; perciò, ci guardiamo intorno alla ricerca di un'altra forma. Questo è giusto, ma "triangolo" e "cerchio" non hanno *usi* così eterogenei come "grande" e "triangolo". Se "grande" non è Δ , non per questo è il caso di cercare un'altra forma. E "il numerale 5" e "il numero 5" hanno usi completamente diversi, diversi come "impiegato ferroviario" e "incidente ferroviario". Allo stesso modo "numero" e "pensare". Essi non sono simili nel senso in cui lo sono le mele e le pere.

*

I matematici che si occupano del numero: come hanno preso questo abbaglio? È un vero abbaglio perché non si trattava di uno scherzo. E che tipo di abbaglio? Non possiamo dire che era una descrizione sbagliata dell'uso di "cinque"? Malcolm preferirebbe dire che l'errore consiste nell'aver un'immagine sbagliata. Qualcosa del genere: senti un leone ruggire e hai l'immagine di una tigre con sotto un leoncino? Ma come hanno fatto i matematici, che usano sempre i numeri, a farsi un'immagine sbagliata?

Malcolm: L'errore è stato quello di volere un'immagine, mentre non avrebbero dovuto volerne nessuna.

Wittgenstein: Ma perché no? Avrebbero potuto avere un'immagine. Che cosa c'è di sbagliato in questo?

Malcolm: È sbagliato perché nessuna immagine è corretta.

Wittgenstein: Ma nessuna immagine è in quanto tale corretta. Non è giusto dire che hanno frainteso l'immagine? L'immagine è solo un simbolo.

Malcolm: Non capisco in che cosa consista fraintendere l'uso di un'immagine.

Wittgenstein: Ma è semplice. Mostrate cinque mele con le dita. Ebbene, pensare che le mele siano simili alle dita è fraintendere l'uso dell'immagine.

Malcolm: No. A un errore filosofico di questo genere non corrisponde nulla nella vita.

Wittgenstein: Ma che tipo di errore è allora l'errore filosofico? Il matematico pensava che cinque fosse un mucchio?

Malcolm: Potremmo dire sia che lo pensava sia che non lo pensava.

Wittgenstein: Sì, ma non abbiamo visto in che modo. Perché “immagine sbagliata” ci attrae, mentre ci ripugna “errata descrizione dell’uso”? Il ragazzo fa un errore pratico; il filosofo ne fa uno descrittivo. Considerate l’affermazione di Agostino: “Quando non me lo chiedete, so che cosa è il tempo; se me lo chiedete, non lo so”. Metterò la cosa in un altro modo: “descrivere in modo sbagliato l’uso dell’immagine” – è questo preferibile a “aveva un’immagine sbagliata”?

Malcolm: No.

Wittgenstein: Ma perché si dovrebbe scegliere tra “immagine sbagliata” e “uso errato delle parole”? L’immagine stessa è anche l’uso delle parole. Supponiamo che vi siano delle immagini disegnate sul muro: un volto, cinque, ecc. Se hanno l’immagine corretta, perché dovrebbero sbagliarsi nell’usarla?

Malcolm: L’immagine potrebbe essere presa per qualcosa d’altro.

Wittgenstein: Ma non intendi come quando la foto di una persona è presa per la foto di un’altra? Questa immagine è di tipo diverso, ha un uso diverso. Dire che l’immagine sta per qualcosa d’altro è ripetere lo stesso errore. Diremmo mai che i numeri sono, in confronto ai numerali, intangibili? In realtà dire intangibili non ha più senso che dire tangibili. Quel che si vuol dire non riguarda la parola, ma il concetto.

*

Immaginate un punto (*point*). Non c’è niente di più facile. Ma l’idea di un punto fisico (*dot*) ci rende perplessi. Così è per il numero; in parte si è fuorviati dalla definizione ostensiva di un numero; in parte non si saprebbe come fare per descrivere un uso completamente diverso della parola. Non si è preparati a fare una ricerca su come si dovrebbe rispondere. Distinguere tra leopardo, tigre, ecc. ha un’importanza pratica, ma la risposta alla domanda “Che cos’è cinque?” non ne ha quasi nessuna.

*

Qualcosa è indescrivibile. L’aroma del caffè lo è. Come sarebbe descriverlo? Che cosa diciamo che non possiamo fare? Supponete che uno spieghi “rosso” con lo squillo di una tromba o Schopen-

hauer con la danza di Isadora Duncan. Mettiamo che io dica a qualcuno che l'aroma del caffè è così \cup e che egli mi porti del caffè quando glielo chiedo. Si dirà che ha capito? No, perché manca qualcosa – manca l'aroma del caffè. Manca la tecnica d'uso della parola. Usiamo il linguaggio nella sfera sbagliata. Potrei dire che l'aroma dovrebbe avere una punta e una massa. Ma che me ne farei? Normalmente diremmo che l'aroma è indescrivibile.

*

Pensare è un'attività – è, diciamo, parlare a se stessi (così procede la ricerca). Ma c'è pensiero per il fatto che si parla? No, perché si può parlare senza pensare. Pensare è, perciò, un accompagnamento del parlare. Questo non suona per nulla male.

Vogliamo attirare l'attenzione sulla natura dell'errore che questo implica. Ma perché commettiamo questo errore? Tutti noi pensiamo – ma questo non ci insegna l'uso della parola. Affermarlo sarebbe fare lo stesso genere di errore che facciamo quando, indicando, insegniamo il termine “colore”. La mia difficoltà non è una questione di scelta. Come il pensare accompagna il parlare? Nello stesso tempo, prima, ecc.?

21 ottobre 1946

A questo punto c'è la tendenza a dire che la difficoltà è verbale. Ma come può essere verbale? Si possono confondere “pensare” e “dolore”. Ma in questo caso non sorge un conflitto filosofico. Questo c'è solo quando la persona ha qualche idea dell'uso corretto. Ma che cos'è l'idea dell'uso corretto? In realtà, si ha un uso e lo si mette in pratica. Qui il problema non ha nulla a che fare con un conflitto tra persone diverse, ma con un conflitto nella stessa persona. Benché la persona sappia fare un uso corretto, ha dell'uso un'idea sbagliata. Come succede? Succede perché la descrizione dell'uso delle parole non è necessaria per imparare l'uso di una parola; lo è solo quando definiamo la parola. Quando definiamo la parola, noi descriviamo il suo uso. Dando una definizione ostensiva, descriviamo l'uso della parola. Ma come impara “pensare” un bambino? Lo afferra. Non viene mai usata una spiegazione.

Il nostro sistema di descrizione è sempre sbagliato. Malcolm ha detto che sarebbe stato meglio dire che la persona ha un'immagine falsa o ridondante. Ma anche così la domanda resta: che uso dobbiamo fare dell'immagine? Un'immagine può essere svianate in mille modi. Un'immagine è fuorviante perché fuorvia; per esempio, l'immagine che accompagna i numeri immaginari. L'uso effettivo della parola, paragonato con l'uso che di essa ci viene in mente insieme con l'immagine, è irregolare. Dobbiamo fare ogni sorta di eccezioni.

“Pensare è un accompagnamento del parlare. Il nostro modo di parlare lo implica.” Questo non è fuorviante finché non fuorvia. L'uso di “pensare” è molto più complesso di quel che pensiamo solitamente.

Dite: “Penso che domani farà bello”. Ora pensate senza parlare. Parlare a se stessi è pensare. Ma noi diciamo – pensare non è parlare a se stessi, benché *nel* parlare a noi stessi noi pensiamo. Non possiamo fare a meno di pensare che ci debba allora essere qualcosa d'altro. Confrontate l'esempio di numero e numerale fatto prima. Se il numero cinque non è il numerale cinque, allora è qualcosa d'altro, qualcosa di astratto.

Altro esempio: oggi è il 21 ottobre. A che cosa si riferisce “21 ottobre”? A oggi. A che cosa si riferiscono “oggi” e “21 ottobre”? Oppure: a che cosa si riferisce “oggi, 21 ottobre”? Se si può dire che si riferiscono a qualcosa, si riferiscono alla stessa cosa. Per fare un altro esempio: “il numero 5” e “il numerale 5” si riferiscono alla mia mano. Ma hanno lo stesso significato? No. “Oggi” significa oggi qualcosa di totalmente diverso da quello che significherà domani. Così “Wittgenstein” e “io”. Ma il loro uso è completamente diverso. L'uso di cui noi parliamo è *la forma* dell'uso. Meglio parlare così, perché questi termini non si possono paragonare. È solo l'uso di “riferimento” che ci porta a pensare che siano paragonabili. Considerate l'esempio della cassetta degli attrezzi. Dire che un martello e un cacciavite sono diversi li fa apparire più simili. Se diciamo che pensare non è parlare a se stessi: (a) I significati di pensare e di parlare a se stessi sono correlati, ma ciò non significa che vi sia una somiglianza tra i loro significati. Così il martello e l'unghia sono correlati, ma non per questo sono simili. (b) Pensare e parlare non sono lo stesso. Ma la differenza non è che pensare è un'attività che accompagna il parlare.

*

L'uso di "pensare" ha a che fare con l'uso di espressioni che si riferiscono ad attività del corpo. A volte si dice che pensare e parlare accadono contemporaneamente; altre volte, come nel caso di William James, si dice che, quando si inizia a parlare, il pensare c'è già. Ma come lo sapeva James? È solo un fatto psicologico? Se così fosse, non avrebbe fatto questa affermazione perché egli non voleva fare un'affermazione psicologica. Ciò che voleva era dire qualcosa che esprimesse la natura del pensare, quello che gli è essenziale.

Che cosa lo induce a dire una cosa del genere? Dire che il pensare accompagna il parlare non va bene. Si potrebbe dire che il pensare precede il parlare, perché io devo sapere quel che voglio dire; perché posso chiedere "Intendevi dire...?" o posso dire "Stava per dire" o chiedere di nuovo "Che cosa intendi dire?". Tutto ciò mostra che il pensare è già presente.

Cerchiamo di chiarire questo punto. Com'è che qualcuno intende? In che cosa consiste la sua intenzione? Che tipo di relazione c'è tra l'intenzione e il dire? È una correlazione causale? O la somiglianza di struttura mostra che c'è una relazione proiettiva? Supponete che l'intenzione sia causalmente correlata al dire. Ne segue che sapete che avete detto quel che intendevate dire? Sì. Come sapete che l'intenzione è la causa? Come conoscete la relazione causale? È trovando la relazione causale che si scopre quella che era la sua intenzione? Avere l'intenzione di giocare a scacchi alle sette: come deve essere l'intenzione di giocare a scacchi alle sette? Supponete che io abbia giocato a scacchi. Come scoprirei che l'intenzione è la causa? È sulla base dell'osservazione che scopro che c'è una relazione causale?

Ma qualcuno potrebbe dire che la relazione tra il pensiero e quel che si dice è una relazione proiettiva. Uno è la proiezione dell'altro? Ma come conoscete quella proiezione? Non è stata data nessuna regola di proiezione. Supponete che ci sia un film. Un'immagine mostra un pedone alle sei. Si potrebbe dire che l'immagine è rozza. In che senso? Nel senso che potrebbe essere più dettagliata. Ma la cosa più importante è che dobbiamo avere la regola di proiezione. Ma l'accumulo di istruzioni è d'aiuto? No, perché vogliamo sempre che un'istruzione ci sia ulteriormente spiegata. L'istruzione necessaria è quella che ti fa usare la tecnica giusta. Non esiste qualcosa come "tutte" le istruzioni.

*

Un cartello indicatore: come si fa a sapere che cosa vuol dire seguire un cartello? Un cartello corrisponde a una regola. Siamo addestrati a seguirla. Ma, può dire qualcuno, si potrebbero invece dare più istruzioni. Ma serve? Impariamo una regola in parte mediante l'addestramento, in parte mediante la spiegazione; ci sono due modi per scoprire se l'abbiamo imparata: (i) facendola seguire a qualcuno, (ii) chiedendo una spiegazione. Senza una tecnica non c'è nessuna regola.

Supponete che nel cervello vi sia una struttura che è la stessa struttura dell'intenzione e che io la possa guardare dall'interno. Ma ancora una volta bisogna che io intenda *agire* secondo l'intenzione. L'espressione dell'intenzione ha una relazione proiettiva con la realtà, ma l'espressione dell'intenzione non è un'intenzione. Ma c'è una relazione proiettiva tra l'intenzione e l'espressione dell'intenzione?

Come si impara "intenzione"? Possiamo scoprirlo attraverso l'introspezione, mediante una definizione ostensiva privata. Comunque, è una pura illusione, di una natura particolare, pensare che noi potremmo scoprire il nostro proprio stato mentale. Perché è così? (a) Perché, in questo caso, non si può correggere un eventuale errore; e (b) Che cosa dobbiamo indicare? Possiamo sentire lo stato mentale, ma come lo indichiamo?

Possiamo indicarlo concentrando su di esso la nostra attenzione. Per esempio, se voglio indicare il dolore, vi concentro l'attenzione. Ma questo non funziona. Quel che è una spiegazione per me, dovrebbe esserlo anche per voi e viceversa. Supponendo che io traduca dal russo al tedesco, come sapete di aver associato correttamente il testo da tradurre e la traduzione? Lo sappiamo dal loro *uso*. Per questo il linguaggio privato deve avere regole pubbliche.

25 ottobre 1946

"Che cosa stai per fare?" solleva un problema difficile. Quel che vogliamo dire è che il concetto è nascosto. È circondato da idee che confondono:

1. Qual è l'altro uso, molto simile e tuttavia diverso, di "stare per fare"? Entrambi hanno a che fare in qualche modo con la predizione.

(a) Sto per ammalarmi. (nessuna intenzione)

(b) (i) Andrò a trovare il mio amico stasera. (intenzione)

(ii) Stavo per dire... (intenzione)

(a) è una predizione basata sull'esperienza, (b) non lo è.

2. L'intenzione di colpire il tavolo e il colpirlo. Le due cose sono completamente differenti. Una è nella mente, l'altra no.

3. L'intenzione è un'immagine di ciò che è inteso. L'intenzione è una causa di ciò che è inteso.

4. Anche se Dio potesse vedere dentro la mente, sarebbe l'espressione dell'intenzione, non l'intenzione, che Egli vedrebbe.

5. L'espressione dell'intenzione è in qualche senso l'immagine di ciò che si intende. È lo stesso problema che sussiste tra il pensiero e l'espressione del pensiero.

"Stanotte farà freddo." Questa è l'espressione di un pensiero. Ma che cos'è il pensiero? Pronunciando l'enunciato quella che offro è solamente un'immagine del pensiero. Questo suona un po' sospetto. Suggestisce che vi possa essere una descrizione più diretta del mio pensiero. Tradurre un enunciato tedesco è, in un certo senso, darne una descrizione. Dietro la traduzione vi è l'enunciato tedesco. Ma noi non possiamo sapere nulla di ciò che accade dietro le parole che esprimono il pensiero. Possiamo saperne qualcosa? Sì, che le parole ne sono una proiezione. Ma questo ci dice qualcosa? No, perché non conosciamo la tecnica di proiezione.

La domanda è: qual è il criterio in base a cui affermiamo di aver espresso il pensiero? Per rispondere alla domanda dobbiamo mettere a confronto le parole con il pensiero. Ce lo suggeriscono certi usi come "Non so come esprimermi" o il caso in cui volete cambiare le vostre parole, ma solo voi potete sapere qual è la parola adatta. Quando dite "Sì, questo ora esprime esattamente il mio pensiero", posso prendervi in parola? Ma in un caso come questo che cosa significa "mettere a confronto"? E che cosa significa "affidabile"?

È inutile usare "inaffidabile" e "affidabile". "Affidabile" è un circolo vizioso. Opponete a questo caso quello dell'affidabilità della lettura di un orario. Qui c'è un controllo. Non così nel caso del confronto tra parole e pensiero.

Dagli appunti (1946-47) di Kanti J. Shah

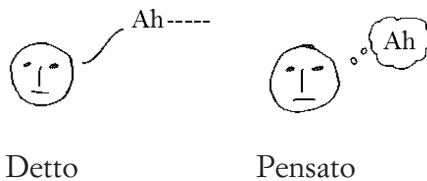
“Ma un demone ti potrebbe star ingannando e tu potresti sbagliare quando paragoni parole e pensiero, anche se il confronto ti sembrasse corretto.” Ma qui *sembra* equivale a è.

Dire questo, tuttavia, non funziona. Considerate una moltiplicazione fatta in questa stanza e una fatta in quella accanto. Che cosa sarebbe “fare lo stesso” nella stanza accanto e in questa stanza? Questo è il problema degli intuizionisti: come impariamo una tecnica? Si insegna la tecnica – “continua nello stesso modo”. Ma che cos’è “lo stesso”?

Il confronto tra pensare e parlare è come il confronto tra quello che accade in stanze diverse. Non ha alcun senso dire che è affidabile.

*

Parlare a se stessi (non a voce alta). Che cos’è parlare a se stessi? Parlare a se stessi deve essere un processo che si svolge da qualche parte. Ma allora abbiamo lo stesso problema che avevamo quando si trattava di confrontare parole e pensiero. Qui è peggio; non posso fare affidamento su nessuno. Parlare a se stessi è qualcosa di meno vivido che parlare. Si dice anche che le idee sono meno vivide delle impressioni. Dire queste cose non è assurdo. Ma che cosa intendiamo con “meno vivido”? È come confrontare “ $2+2=4$ ” scritto su una carta sporca con “ $2+2=4$ ” scritto su una carta pulita? No; tuttavia è chiaro che siamo portati a dire queste cose. Nei fumetti siamo portati ad accettare le seguenti immagini:



Nei film muti siamo portati ad accettare il blu e non il rosso come il colore dei sogni.

Supponete che voglia insegnarlo; sono moltissimi i modi in cui ci è suggerito che l’immaginazione è poco vivida. Ci è stato

insegnato a parlare, ma ci è stato insegnato a parlare a noi stessi? Qual è la verità? Parlare a se stessi – ognuno lo fa, ma Dio solo sa che cosa sia.

Supponete che noi due stiamo facendo della matematica – un semplice calcolo. Io scrivo, tu parli a te stesso. Mi fermo e ti chiedo: “Che numero?”. Tu rispondi: “340”. Anch’io ho “340”, ma per iscritto. Che cos’è successo, che cos’hai fatto quando hai detto “340”? Questa domanda non ha senso. Ma stiamo allora dicendo che non è successo niente?

Prendete i due casi:

Ha detto a se stesso: 340.

Ha detto in russo: 340.

Supponete che scriviamo:

Ha detto a se stesso...

Ha detto in russo...

Nel secondo caso i puntini di sospensione non creano alcun problema, mentre creano problemi nel primo caso. Possiamo dire che il primo caso è quello della conoscenza diretta (*knowledge by acquaintance*) (egli sa che cos’è dire a se stesso “340”) in quanto distinta dalla conoscenza per descrizione.

O potremmo dire che questo è come il fatto che nel tennis non si può segnare un goal.

28 ottobre 1946

Parlare a se stessi: Pensare per mezzo del parlare a se stessi – questo è un particolare problema relativo al pensare. Ma anche in questa forma particolare la domanda che si impone è: “Che cosa succede quando –?”. Quello che accade dovrebbe essere almeno una rappresentazione di quel che accade quando si parla ad alta voce. Ciò è insostenibile, sebbene chi dice che si parla a se stessi, se interrogato, direbbe: parlare a se stessi è non parlare ad alta voce. È come un’immagine in bianco e nero e un’immagine in grigio.

In questo caso particolare si crede al più degno di fiducia. Talvolta la risposta sembra essere: nessuno lo sa, salvo la persona stessa. Per esempio, io, come voi, ho imparato la moltiplicazione. Ma io ho un mio modo di farla per cui, con tratti o barre, posso moltiplicare e dirvi in ogni particolare momento a che punto

sono. Un giorno lo scoprite, ma per voi i tratti sono senza significato. Direste che ho un mio sistema particolare. Ma è necessario che sia così?

Ogni volta disegno, diciamo, gli stessi tratti. Può essere un simbolismo? Sì, perché il tratto cambia di ora in ora e muta a seconda della riga in cui si trova. Se avessi imparato quello strano simbolismo potrei mettere la moltiplicazione nero su bianco.

Mettiamo ora da parte il resto della mia vita. Ora posso scrivere gli stessi simboli e tuttavia, se richiesto, scrivo la moltiplicazione. Notate che non dovrete dire: “Traduco”.

Potete dire: “Hai ragione, Wittgenstein”. Ma lasciaci dire che la moltiplicazione è quel che avviene nello spirito. Non abbiamo modo di provarlo, ma lo crediamo. Sarebbe corretto?

È lo stesso problema di: “Rappresentarci qualcosa è vedere?”, “Una rappresentazione è un’immagine?”.

Geach: Ma se una rappresentazione non è un’immagine, com’è che il bambino è spaventato dal vedere un poliziotto immaginario? Egli scambia erroneamente qualcosa per un poliziotto.

Wittgenstein: Ma questo è già presupporre l’immagine. È come dire che il bambino mi scambia erroneamente per un poliziotto. Dire che fa un errore è come dire: “Ho calcolato a mente” è un errore. La somiglianza tra pura immaginazione e immagine è data, diciamo, dall’abitudine di scrivere in aria la compitazione di una parola.

*

Dobbiamo andare in profondità per scoprire che cos’è la descrizione o il resoconto di un fatto. Queste cose ci sono state insegnate. Ma in seguito, un po’ per volta, abbiamo incominciato a fare quelli che avevano tutta l’aria di resoconti, ma le cui conseguenze erano completamente diverse. Come lo si può aver imparato? Per il momento, ciò non ha importanza.

Supponete di voler insegnare a un bambino a fare una moltiplicazione a mente. Allorché gli chiedete di moltiplicare, gli chiedete (a) dapprima di parlare a voce alta, (b) poi di sussurrare e (c) infine di smettere anche di sussurrare. Come so che il bambino ha moltiplicato a mente? Lo so chiedendogli (i) di moltiplicare e (ii) “A che punto sei ora?”. Egli sta seduto per un po’ e se ne

esce con la risposta. Oltre a questo, può dire di aver visto un libro, ecc.; potrebbe insomma dire quello che ha fatto. Per noi è un passaggio naturale: moltiplicare sulla carta – moltiplicare a mente. È così perché noi facciamo questo passaggio. Ma si tratta della stessa cosa? Supponete che vi sia una regione molto complicata. Il viaggiatore non sa come orientarsi. E in quel labirinto c'è solo un percorso. Ma il viaggiatore raggiunge la meta, quindi ha trovato il percorso. È vero, ci sono alcune somiglianze, ma vi sono anche delle differenze. Nel caso del viaggiatore c'è una descrizione del percorso. Ha senso dire che è arrivato per questa o per quella via. Ma questo non ha senso nel caso dell'immaginazione. “Da dove arriviamo al risultato della moltiplicazione?” Non vi è un modo sensato di descrivere questo percorso.

*

Torniamo di nuovo al resoconto. Lo stesso resoconto si usa in due modi diversi. (Assumiamo di non usare parole come “immaginare”.)

L'osservazione che uno “ha calcolato mentalmente” può essere del tutto incomprensibile. Ciò che le conferisce intelligibilità sono la familiarità delle immagini (moltiplicare da qualche parte) e la familiarità dei fenomeni.

Supponete che non ci fosse noto alcun fenomeno di calcolo mentale e che vedessimo il fenomeno da qualche altra parte, diciamo in una tribù. Useremmo l'espressione: “Essi lo fanno mentalmente”? Diremmo piuttosto che l'hanno fatto senza calcolare. Ma supponete che alcuni nostri antropologi dicessero che da qualche parte gli uomini della tribù devono calcolare. E supponete che a questo punto chiedessimo: “Usano o no gli stessi simboli?”. Qualsiasi risposta dessero gli antropologi sarebbe ambigua. Dicono di non saperlo. Ma uno potrebbe andare oltre e chiedere: “Può trattarsi di un sistema?”. In effetti, voi non sapete se calcolano. Vi dichiarate sconfitti, ma suggerite che si potrebbe chiamarlo calcolo mentale. Immaginate che, dopo aver mangiato una certa minestra, una persona faccia una moltiplicazione (anche se non ha mai imparato a farlo). In questo caso non diremmo che ha fatto una moltiplicazione.

I “ragazzi prodigio” moltiplicano, ma non sanno spiegare come. Supponete che qualcuno facesse gli stessi movimenti dei

tennististi, ma senza la palla. Continueremmo a dire che è tennis senza la palla. Ma perché? Non possiamo dire semplicemente che è ciò che fanno?

(Perché indossiamo cravatte?)

Qualcuno potrebbe dire: “Tu, Wittgenstein, stai dicendo che non accade nulla eccetto il fatto che, interrogato, egli dice... Ma questa è una sciocchezza perché c’è quel che tutti sanno, ossia che accade qualcosa”. Quello che dico suona insomma come comportamentismo allo stato puro. Non è così?

Geach: Sembra di sì. Ma è possibile un’altra interpretazione. C’è un modo particolare di usare i termini che riguardano il comportamento del corpo.

Wittgenstein: Ma che cos’è un modo particolare? Possiamo trovare un uso particolare nel caso della moltiplicazione mentale. Supponete che il significato comune di moltiplicare sia decorare carta da parati. Eseguire l’ordine di moltiplicare equivarrebbe a decorare carta da parati. Moltiplicare mentalmente ha un senso particolare; non è decorare la carta da parati. Il caso è molto simile a quello del tennis senza la palla. In realtà, c’è un’enorme differenza tra decorare e calcolare mentalmente; perché ora posso semplicemente chiedere e ottenere una risposta. Moltiplicare mentalmente può essere un modo di controllare la moltiplicazione sulla carta da parati. Ha un uso diverso, ma correlato al primo².

Dicendo questo dico qualcosa a proposito della questione se accade qualcosa quando egli moltiplica mentalmente?

Malcolm: Lei ci ha girato intorno o ha aggirato la domanda.

Wittgenstein: Sì, ci ho girato intorno, ma anche non l’ho fatto. Ammetto che egli moltiplichi mentalmente perché è un gioco linguistico diverso. Ma dovrei dire che, quando moltiplichiamo, qualcosa accade sia nella mia mente che nella sua?

*

Considerate il caso di una presenza misteriosa. Dire “Vedo che è presente qualcuno” è del tutto comune. “Sento che è presente

² L’ultima frase diventa comprensibile solo se si legge *though* invece di *thought*. [N.d.T.]

qualcuno” è un gioco linguistico nuovo. Mi sorprende perché è meno comune e non risponde agli scopi abituali. Qualcuno potrebbe dire che mettiamo sullo stesso piano presenza e aritmetica mentale. Il piano logico è lo stesso, ma non il piano del mistero.

Prendete un altro esempio: i sogni. Tutti noi sappiamo di sognare, ma supponete che lo sappiano in pochi. Un uomo che ha sognato racconta una storia al tempo passato. Si potrebbe dire: “Un uomo si limita a raccontare un sogno, non sogna davvero”. Per il comportamentista questa sarebbe la conclusione appropriata.

“Intendi che potrebbe stare inventando?”

“Potrebbe e perciò anche non potrebbe, e per questo ‘sognare davvero’ ha un uso.”

“Non c’è differenza tra raccontare e sognare.”

“Perché?”

“Non c’è nulla che mostra che abbiamo sognato.”

“Ma che cosa si dovrebbe mostrare? Quali sono i criteri per dire che uno ha sognato?”

“Il *Pilgrim’s Progress* di Bunyan non è un sogno.”

“Ci sbagliamo tutti?” Questa domanda non ha senso. A prima vista può sembrare corretto assumere questo atteggiamento: non sogniamo mai, inventiamo o immaginiamo. Non c’è alcun criterio per l’ipotesi: crediamo di sognare. Ciò significa che non abbiamo un criterio. A meno che, un giorno, non ce ne inventiamo uno. Per esempio, un professore potrebbe scoprire che solo una metà di una tribù, quella che parla mentre dorme, sogna veramente; l’altra metà non parla e non sogna davvero. Ciò ha a che fare con la cattiva memoria.

1 novembre 1946

Che cosa accade quando parlate a voi stessi? Le prime risposte non sono buone risposte. (i) Non sappiamo. (ii) Non sappiamo *esattamente* che cosa accade. (iii) Le parole sono una proiezione di quel che accade. Tutte le risposte sono deludenti. La domanda è, in realtà, un circolo vizioso. Questo alimenta una tentazione anche peggiore: “Parlare a se stessi è qualcosa di particolare”. Anche questo è fuorviante.

*

C'è qualcosa di particolare nella scatola. Potremmo anche chiamarlo Jack. Non c'è niente di sbagliato. C'è dentro qualcosa. Ma dobbiamo domandare: che cos'è questo qualcosa di particolare? È dal campo della visione del colore che possiamo prendere il paradigma di qualcosa di particolare. Se uno non sapesse che cos'è il rosso, non potremmo spiegarglielo. Potremmo solo mostrarglielo. Ma neanche questo è vero, perché (i) supponete che io lo colpisca ed egli impari cos'è il rosso (voi direste che ho fatto qualcosa di strano); o (ii) definisco il rosso indicando la lacuna in un cerchio cromatico nel quale manca la parte rossa. Supponete che stia spiegando questo a un uomo molto primitivo. Come saprei se la mia spiegazione è o non è riuscita?

*

Ma considerate una striscia di colore che cambia dal rosso al giallo. Cambia in modo uniforme? O c'è un cambiamento rapido in alcuni punti e lento in altri? Noi parliamo di cambiamento graduale – non dei colori, ma delle sensazioni. Potreste fare dei grafici. Ma non potete chiedere l'equazione o quale colore stia nel mezzo. Ma supponete che lo facessimo. Si potrebbe farlo. Non possiamo immaginare come sarebbe associare i numerali ai colori. In un certo senso stiamo discutendo del paradigma dell'indescrivibile. Ma supponete che facessimo la domanda; e (ottenessimo) la stessa (o quasi la stessa) risposta non solo una volta, ma tutte le volte, come quando si chiede quale sia il punto mediano di una retta. Se ci fosse una tale tribù, si potrebbe descrivere il colore associandolo ai numerali. Ma c'è una tendenza a dire che quel che si è descritto è un semplice comportamento. (Si può dire: potete descrivere la loro esperienza, ma non potete conoscerla.) Dovremmo dire che qui c'è qualcosa che non possiamo nemmeno immaginare?

*

Altro esempio: pochi trattini – potreste riconoscerne il numero. Ma se ce ne sono centinaia, non potete dirne subito il numero. Ma ci può essere una tribù in grado di farlo. Si può fare di nuovo

la stessa obiezione. Potete spiegare il loro comportamento, ma non descrivere la loro esperienza. Che cosa possiamo descrivere? Rosso, blu, bianco, blu, rosso, bianco. Potremmo descrivere una striscia del genere. Supponete che vi sia una sfumatura particolare – crema, per esempio. Ma non potete spiegarla. Potete dire che si trova tra... Ma questo non mi mette in grado di dipingerla. Ma alla nostra particolare tribù la potremmo spiegare. Che cosa diremmo? “Il color crema non ci può essere spiegato”? Questo “non può” è logico o psicologico? Dire “Non possiamo addestrare noi stessi” sarebbe mostrare troppa sicurezza. Lo possiamo fare. Il punto essenziale, tuttavia, è che in una certa fase in lui (un membro della tribù) avviene una rottura. Un’esperienza di un nuovo tipo. Che in un senso è un’estensione dell’esperienza e in un altro non lo è. (Ciò è collegato al materialismo dialettico. “Il cambiamento della quantità in qualità” è una rottura.) Un esempio comune di una tale rottura è l’orecchio assoluto. Che cosa intendiamo dicendo che non possiamo immaginare che cosa avviene nella sua mente? Ciascuno conosce la mente di ogni altro? Il punto è: possiamo farlo?

*

“Potete farlo?” compare nel caso di persone con qualche disabilità. “Edward, va’ a letto. Io verrò più tardi”, dice la mamma. Il bambino ripete le stesse parole. Qualcuno direbbe che questo bambino non sa immaginare che cosa noi intendiamo con “io”. In verità, quello che dovremmo dire è: “Non può farlo”.

Altro esempio: la stima del tempo. Potete stimarlo guardandovi intorno. Ma pensiamo a un altro esempio in cui la stima è indipendente dal guardarsi intorno. Mettiamo che in questo momento siano esattamente le 17.30. Domando: quanto tempo dopo l’ora del tè? E voi rispondete correttamente.

“Come l’avete stimato?”

“In base all’esperienza.”

State dicendo che siete precisi a causa delle esperienze passate? Non chiediamo quale sia la causa della vostra precisione. Se chiedessimo questo, la vostra risposta sarebbe pertinente. Ma noi chiedevamo “Qual è il metodo?”. Non c’è nessun metodo. Che cosa direbbe una persona che volesse un metodo? Con-

Dagli appunti (1946-47) di Kanti J. Shah

centrarsi sul tempo non è come concentrarsi su *se stessi*. Qui concentrarsi è farsi una domanda e poi rispondere. Se è così, qual è la differenza tra una persona che dà una risposta precisa e una che non la dà? Ciò che si vuole dire è che avviene qualcosa. (Esempi simili: il cieco al colore, il sordo che vuole cantare.) Ma qui siamo di nuovo alle prese con la stessa domanda. Non sappiamo che cosa avviene. È molto interessante che sappiamo fare una stima del tempo.

*

Non avete mai visto qualcuno che cerca di spiegare il rosso a qualcun altro? Non si può spiegare il rosso? Supponete che io spieghi “rosso” tramite uno squillo di tromba e che l’altro lo capisca. Anche in questo caso possiamo dire che “non è una spiegazione”. Non c’è spiegazione perché non c’è sistema. Infatti, che cos’è ora il giallo? Un suono di flauto? La spiegazione è qualcosa che si dà all’interno di un sistema.

*

Altro esempio. Supponete che descriva una struttura composta di quadrati numerati. I suoni sono colorati – blu, ecc. Memorizzo, mediante i numeri, il cerchio dei colori. Se avessi una buona memoria, potrei riprodurlo. La spiegazione era una serie di suoni, una recita: uno-blu, due-rosso, ecc. Questa serie funge da spiegazione perché qualcun altro potrebbe, a sua volta, riprodurre il cerchio dei colori.

Immaginate un altro uomo. Non conosce il linguaggio, ma la serie di suoni funziona perché anch’egli potrebbe *riprodurla*.

Immaginate un terzo uomo: gli dico “Uh, Uh” ed egli riesce a farlo. Che cosa possiamo dire? Che comprende?

Malcolm: Solo in un caso possiamo essere propensi a dire che c’è comprensione. Negli altri due casi dobbiamo dire che si tratta di ipnotismo, ecc.

Wittgenstein: In tutti questi casi c’è una spiegazione causale. Comprendere qualcosa che accade nella mente: (i) nel primo caso il qualcosa era causato nella mente; (ii) nel secondo caso la stessa cosa avveniva senza educazione; (iii) nel terzo caso è provocata da

“Uh, Uh”, ma i processi mentali erano gli stessi che nei primi due casi. Perché (iii) sembra più straordinario di (ii)? Perché possiamo dire che “sette” (il fatto che diciamo “sette”) causa gli stessi effetti. Se “Uh, Uh” facesse parte di un sistema, allora potreste avere la stessa idea, altrimenti no. Non capiamo l’enunciato se non all’interno di un sistema di enunciati.

Il colpirlo può far sì che comprenda che cosa significa rosso. Ma non è una spiegazione. Questa deve avere una certa forma. Un sistema di segni può non bastare. Supponete che avessimo un sistema del tipo colore-numerali. Non possiamo immaginare come ciò potrebbe avvenire. Questo potrebbe non essere lo stesso che dire: questo non potrebbe avvenire. Potremmo descrivere la nostra postura. Si dice che dipenda da sensazioni cinestetiche. È sbagliato. Sentiamo certamente qualcosa, ma i più diversi generi di cose. Ma questo è un fatto fisiologico. La conosco; questo è tutto. Se non avessi alcun linguaggio, potrei disegnare. La gente pensa che sia inevitabile avere un’ipotesi.

4 novembre 1946

Un modo di affrontare queste cose è quello di dire che il rosso è qualcosa di semplice! Che spiega qualcosa di complesso, ma non è a sua volta spiegato. L’Union Jack si può descrivere; il rosso non si può descrivere allo stesso modo. Abbiamo detto che non è impossibile che si faccia capire qualcosa a qualcuno schiaffeggiandolo. Ma questa non la chiameremmo una spiegazione. L’intaglio di una chiave apre una serratura, ma non ogni cosa che apre una serratura è l’intaglio di una chiave. La chiave ha una forma particolare – e apre in un modo particolare.

Quando la gallina fa il verso, i pulcini corrono da lei. Noi diciamo che la gallina chiama i pulcini. Supponete che gli scienziati scoprono qualche tropismo, ecc. In questo caso diremmo che quello non assomiglia a un linguaggio.

Considerate, per esempio, l’ordine “Venite da me”: il meccanismo che collega il mio dire e il vostro obbedire non è una chiamata; così come il magnete non chiama il ferro. Il concetto di chiamare qualcuno non si spiega mediante i suoni che producono il comportamento richiesto o la comprensione.

*

“Il rosso è semplice” – è una cosa molto strana da dire. Se qualcuno dicesse “Il rosso è complesso”, le risposte sarebbero:

- (i) Dapprima diremmo che non capiamo.
- (ii) È perché il rosso ha in sé l'impronta del nero?
- (iii) O perché ha dentro del bianco?

Chiamiamo complesse tutte le cose di questo genere. E quelle contrarie le chiamiamo semplici.

Se dico che le stanze della mia casa hanno tutte colori complessi, potrebbe significare (a) che non sono bianco puro, ecc. (b) che sono dipinte di un rosso a puntini, bianco e nero, ecc. Allo stesso modo se dico che la mia stanza è dipinta con colori semplici, potrebbe voler dire che è dipinta di bianco puro o di rosso, ecc. Ma ha senso dire che il bianco è un colore semplice? A quale contesto ci si sta riferendo? Dire ciò può essere usato per una definizione. Ma qual è la differenza tra “La mia stanza è dipinta di un colore semplice, il bianco” e “Il bianco è un colore semplice”? “Il bianco è un colore semplice” è atemporale; non così “La mia stanza è dipinta di un colore semplice”. In modo simile sono connessi “Il numero di pennies nella mia tasca è un numero primo” e “Sette è un numero primo”. “Il bianco è un colore semplice” sarebbe una specie di definizione. (Una delle cose che facciamo è definire il concetto di bianco.) Cosa sarebbe se non fosse una definizione? Non ha nessun contrario. La semplicità è nell'essenza del bianco, è, vale a dire, in ciò che intendiamo con bianco – sta nell'uso di “bianco”. “Il bianco è un colore semplice” può riferirsi a “Il cerchio dei colori non può produrre il bianco”. Ossia, il bianco non si può produrre mescolando i colori del cerchio dei colori. Questo non è più atemporale.

*

Il rosso è uno dei colori che chiamiamo semplici. Perché? Dati questi e quest'altri colori e dati “semplice” e “complesso”, noi chiamiamo alcuni colori semplici e altri complessi. Allo stesso modo possiamo avere colori freddi e colori caldi. I compositori vengono paragonati a zuppe leggere o dense. Se interrogate, le persone generalmente concordano nelle loro risposte. Possono

essere in grado di dare una giustificazione della loro risposta, ma possono anche non esserlo. Possono accettare un'analisi fornita successivamente. Forse è lo stesso con i colori. Ma non è così. Noi possiamo analizzare i colori visivamente. Si potrebbe dire che, se si può farlo, ciò significa che si sa come dipingere il colore o come produrlo sul cerchio dei colori. Il cerchio cromatico è indifferente rispetto a ciò che ci mette inizialmente in grado di compiere l'analisi. Nella maggioranza dei casi concorderemo nelle nostre descrizioni. Supponete che ci venga chiesto di portare un fiore bianco-rossastro; possiamo trovarne uno. È un fatto molto importante. Ha un'importanza pratica non solo perché possiamo dipingerlo, ma anche perché esso ci permette di dare un ordine.

In contrasto con questo, consideriamo il caso seguente. Usando il cerchio dei colori ordino: "Portatemi dell'arancione-violaceo", intendendo portatemi del rosso. La persona non capirà. Potete addestrare qualcuno. Nel cerchio cromatico, il rosso è qualcosa tra l'arancione e il viola. Ciò è abbastanza chiaro. Ma non è chiaro come chiamerei il viola, l'arancione o il rosso – semplice o complesso? Esiste qualcosa come il rosso-verdastro? Qualcuno ha detto: "Sono sfumature del colore oliva; è sbagliato dire che non c'è il rosso-verdastro". Prendete, per esempio, delle foglie che cambiano da un'estremità all'altra dal verde al rosso – c'è una transizione continua. Guardando il colore intermedio, nessuno direbbe "rosso-verdastro"; lo chiameremmo oliva. Nel caso del giallo-biancastro (come nel caso del rosso-verdastro), non si osserva nessuna transizione come avviene, invece, nel caso del verde-rossastro. Una cosa è chiara. Se ce ne fosse bisogno, potremmo venire addestrati. Così, dopotutto, non c'è alcuna differenza tra loro e noi. È una semplice differenza di addestramento.

Ma no, non è solo questo. Immaginate una popolazione che abbia quattro nomi semplici. Essi chiamano arancione-violaceo il nostro rosso. Ma la questione è: se essi dicono quello e noi diciamo solo quello su di loro, questo è tutto? Se è tutto, possiamo allora tradurre il nostro gioco linguistico nel loro? Sono solo gli addestramenti a essere differenti? Possiamo dire che ciò non funziona – perché i colori dipinti non si mescolerebbero. Ma se sono prodotti chimicamente, possiamo anche mescolarli. Ma possiamo dire che questo non è un caso di mescolanza di colore.

*

Potremmo dire che, con i nostri colori semplici, noi facciamo cose che essi non fanno con i loro colori complessi? Noi diciamo che il giallo si trova da qualche parte tra il rosso e il verde. Essi dovranno dire che il blu è tra il rosso e il verde. Ci saranno due “tra”. Se costretti a usare delle somiglianze – rosso e blu, rosso e verde, potreste dire che rosso e blu sono tra di loro più vicini. Potreste, tuttavia, affermare che questo non è ciò che chiamate somiglianza. Ma questo dovete giustificarlo formalmente. (Che cosa? Che questo non è quello che chiamate somiglianza?)

La situazione seguente: una popolazione che ha quattro poli diversi dai nostri. Quel che abbiamo detto finora riguarda solo il loro modo di descrivere. Le nostre descrizioni potrebbero essere tali da far sì che i loro poli giocassero lo stesso ruolo dei nostri? Questo significa che i poli giocherebbero un ruolo particolare. Non mera nomenclatura. Supponete che abbia vari pezzetti di carta di colori diversi. Diamo il nome “bu” a una sfumatura particolare. Se vi chiedessi di scegliere “bu”, fareste degli errori. Se vi chiedessi di scegliere un rosso puro, ne fareste meno. Il rosso è di gran lunga il colore che si può ricordare meglio. Quindi, se l'altra tribù usa i poli nel nostro stesso modo, i suoi membri li devono trovare con assoluta certezza.

Geach: Non diremmo che hanno una visione del colore diversa dalla nostra?

Wittgenstein: (a) È lo stesso genere di problema che abbiamo incontrato in precedenza a proposito delle persone che riconoscono i colori per mezzo di numeri. Malcolm ha detto che noi non li capiremmo.

(b) Io non ho l'orecchio assoluto, tu sì. Ho un'esperienza del suono diversa. Voi due avete l'orecchio assoluto. Avete la stessa esperienza? Potreste dire che continuate a non capire, perché sono stati descritti solo gli aspetti esteriori. Il cieco al colore non può immaginare che cosa sia non esserlo. Ma tutto si riduce a questo, ossia che il cieco al colore non può imparare i colori – mentre uno che non lo è può farlo. Ne segue che è sbagliato dire che c'è una diversa visione del colore? Il cieco si comporta in un modo completamente diverso. Da questo lo riconosciamo. Noi paragoneremo il cieco a una persona in una stanza buia, mentre non diremmo che ha un tipo diverso di visione.

È sbagliato dire: un diverso tipo di visione?

È giusto dire: un diverso tipo di visione?

È probabile che vi sia un diverso tipo di visione?

O non lo sappiamo?

L'idea di evento interno spinge fortemente a favore dell'ultima alternativa. Tutti hanno lo stesso tipo di visione, anche se noi non lo sappiamo. Ma questo è quel che chiamiamo diverso. Quando diciamo che la visione è diversa usiamo un'espressione che ci suggerisce che egli vede qualcosa in modo diverso e quindi agisce in modo diverso. Come lo si è scoperto? Dobbiamo suggerire o (a) che vedere e agire possono significare la stessa cosa *oppure* (b) che tra vedere e agire sembra esservi una connessione elastica. Non rigida – come quando i due significano la stessa cosa. C'è elasticità nella grammatica, quasi simile a quella che c'è in matematica. Supponete che descrivessimo una macchia sul muro a partire da due coordinate e che l'asse fosse sfocato. Usiamo la parola “probabile”. Qui sta per mancanza di rigidità e, in questo senso, è corretta.

Che cosa ci fa dire “Le persone hanno la stessa esperienza” o “Se agiscono così, la loro esperienza deve essere diversa”? Se Geach dice che la nostra visione del colore è diversa dalla loro, impariamo così che cos'è chiamare qualcosa una diversa visione del colore. (Che cos'è che *non* impariamo?) Vogliamo anche dire: non possiamo neanche immaginare che cosa essi esperiscano. È un tipo di esperienza completamente diversa.

Supponete che diciamo che hanno esperienze diverse che noi non possiamo immaginare: quando voi sentite una nota, egli ha un'esperienza come se vedesse un libro. Non c'è la minima ragione per dire che hanno un'esperienza diversa.

*

Supponiamo che qualcuno sia cieco ai colori. Gli spiegherò che cos'è il rosso. Potreste dire che ciò di cui ha bisogno non è una spiegazione, ma un'esperienza. Supponiamo che da cieco che era diventi normale. Che cosa avrebbe ora? Potrebbe *fare* questo e quello. Direste che gli è stato dato qualcosa. Nel suo cervello sono introdotti, per così dire, piatti rossi e verdi. Dobbiamo esprimerci così?

Malcolm: Costui deve dire: “È molto più gradevole ora che vedo cose nuove”.

Dagli appunti (1946-47) di Kanti J. Shah

Wittgenstein: Come ha fatto a impararlo? Glielo devono aver detto. Supponete che batta le mani e dica: “Com’è piacevole vedere le cose in modo diverso”. Oppure batta le mani, faccia delle cose e dica: “Ah!”. Allora noi diciamo: “Com’è piacevole vedere nuovi colori!”.

Ho detto che non ha avuto una nuova esperienza? No. Questo non è il tipo di cosa che prendiamo come criterio. “Criterio” è ambiguo; intendo la parola “criterio”. Perché non è una nuova esperienza? Qual è la differenza tra “Ha una nuova esperienza” e “Agisce in modo diverso”?

Sono uno la prova dell’altro?

Sì e no. Non è una prova in questo senso. Uno è la prova dell’altro se i due vanno insieme.

Malcolm: C’è una relazione di prova tra il suo dire “Ah!” e il suo assolvere il compito.

Jackson: Ma per *costui* non c’è una prova (nello stesso senso), almeno per quanto lo riguarda?

Wittgenstein: Come sa di vedere in modo diverso?

Su che base gli crediamo?

Il vecchio problema delle regole e delle regole che richiedono un’interpretazione.

“Com’è il bianco?” domanda un cieco. Rispondete: “Come un cigno”. “Com’è un cigno?” Scoprite il vostro gioco. Tutta la questione sta qui. Diremmo che il cieco sa che cos’è il verde, sebbene non comprenda? Posso immaginarmi mentre lo faccio io stesso. Se lo dite, emettete un suono. In vista di che cosa? Se siete perplessi riguardo a questa cosa, alla cosa che vi ha reso perplessi, perché emettere un suono? Voglio dire qualcosa, ma è solo un altro suono. Dobbiamo far chiarezza sulla descrizione o sul resoconto di un fatto. Mettiamo che diciate che i pensieri non sono meri suoni. Ma perché questo mi dovrebbe interessare? Gli annessi nebulosi (della testa). Essi sono connessi a ciò che mi interessa.

8 novembre 1946

Qualcosa di specifico è qualcosa che non si può spiegare, come il colore, il pensare, ecc. Ma “rosso” voi lo spiegate tramite una definizione ostensiva. Questa non consiste nell’indicare l’impres-

sione di *rosso*, bensì qualcosa che è rosso. Qui si rischia di fare un errore particolare. Credere che l'oggetto fisico non sia essenziale nella spiegazione cosicché, anziché dover indicare l'oggetto, basterebbe avere, in qualche altro modo, l'impressione. Questa è una spiegazione privata. "Almeno aiuta *me*." Ma questa non è una spiegazione né per tutti gli altri né per me. Gli oggetti fisici non sono necessari per la spiegazione: una lanterna magica andrebbe altrettanto bene. Ma un'impressione di rosso non funziona.

*

Come dobbiamo usare la spiegazione privata? Ammettiamo che io riconosca come rosso questo oggetto. Come faccio a fare il confronto e a dire: l'impressione è la stessa? Come faccio a ricordarmela? (Ricordare è vedere qualcosa che si è visto in precedenza.) La spiegazione di "pensare" è simile a quella di "rosso".

*

Supponete che qualcuno riconosca il rosso e spieghi quel che fa indicando il nero e dicendo "Questo è rosso". Supponete che spieghiamo ciò dicendo che deve aver avuto una rappresentazione – una post-immagine di rosso. O che *qualcosa* deve essere successo. Che cosa diremmo? (i) In particolari circostanze qualcuno potrebbe dire che egli ha visto (il nero) come rosso. O (ii) si potrebbe dire che quella non era una spiegazione.

Uno capisce il termine "rosso" se lo sa usare. Ma non tutto ciò che causa la comprensione è una spiegazione. Quel che mancherebbe è un sistema per passare da quel che è spiegato alla spiegazione. Se è così, è chiaro che non possiamo darci una spiegazione privata.

*

Supponete che qualcuno vi dica "Questo è rosso". Voi replicate: "È così che l'ho immaginato". Quando avete immaginato che fosse rosso, vi siete dati una spiegazione? In un linguaggio privato, sarebbe una spiegazione. Oppure: "Ho pensato che 'rosso' significa 'rot' in tedesco". Questo non fa differenza. Se egli immagina un

Dagli appunti (1946-47) di Kanti J. Shah

suono, perché non un colore? O supponete che io voglia prendere un treno per Londra. “Immaginate l’orario ferroviario, osservatelo nella vostra mente.” C’è in questo qualcosa di sbagliato? Oppure, per controllare l’ora, guardo un orologio nella mente. Si potrebbe obiettare qualcosa a questo? È un orologio? Tutt’al più è un’immagine. Se moltiplichi mentalmente, lo si vedrà da quel che dici. Molto strano, l’insegnante non ha mai controllato. Ma l’ha fatto – quando ha chiesto: “A che punto sei ora?”.

*

Supponete di immaginare la spiegazione – che la spiegazione reale sia così e così. Ma ne siete sicuri? Non potreste esservi sbagliati? O qui *sembra* equivale a *è*? Supponete che egli avesse scritto (invece di immaginarla) l’effettiva spiegazione, “rosso” = (tedesco) *rot*. Quando voi date la spiegazione, egli mostra quanto ha scritto per dire che l’aveva spiegato a se stesso. Ma se indico un oggetto e dico “rosso” e poi qualcuno a cui è chiesto “Di che colore è quell’oggetto?” risponde “rosso” – questa è ciò che chiamiamo una spiegazione. Ma questo non rende una spiegazione quello che ha scritto prima.

Si potrebbe dire: è una questione di parole. In ogni caso, qualcosa è una spiegazione solo se, nello spiegare, non si ricorre a qualcosa di immaginato. Per quanto specifica sia una cosa, essa non deve avere una definizione ostensiva privata, ma una definizione ostensiva pubblica. È una tentazione fortissima quella di dire, a proposito delle più diverse esperienze psicologiche, che esse sono qualcosa di specifico; ma non significa assolutamente nulla. C’è però del vero. Ciò che è specifico, sebbene non possa consistere nei fenomeni psicologici dell’esperienza, vi deve essere mostrato. Ciò che può essere mostrato ed è specifico sono certi fenomeni della vita.

*

Nei dibattiti al Moral Science Club si parlava della differenza tra ragione e causa. Scopriamo la causa sulla base dell’esperienza, ma non è così che trovo il mio motivo. Ho sostenuto che questo era un fatto notevole. Perché l’ho detto?

Immaginate il modo in cui un essere umano inizia a dare dei motivi. Considerate un caso primitivo. Un bambino dice “mela” allungando la mano. Se non fossimo su questa Terra basterebbe il semplice desiderio. Ma qui questi suoni sono espressioni di desiderio! Come impara il bambino a dire “Voglio”?

“Mela.”

“Vuoi?”

“Voglio.”

“Per favore, dammi.”

Questo è notevole perché è specifico.

Il bambino ha imparato la parola “gettare”. La dice e poi fa l’azione. Questi sono giochi linguistici specifici.

Siamo abituati alla parola “descrizione”: descrizione del colore, ecc. Descrizione e resoconto. Come si fa a insegnare a qualcuno a descrivere o a dare un nome a un colore – o a una forma? Usiamo in modo diverso i nomi di colori e i nomi di forme. Se non fossimo sulla Terra non avremmo anticipato quel che i suoni hanno a che fare con il colore. La stessa cosa si applica ai motivi. Del bambino che allunga la mano e dice “Voglio” diciamo che è *per questo motivo* che lo fa.

Per sapere che cos’è la lunghezza chiediamo: “Come si misura la lunghezza?”. È come se qualcuno rispondesse alla domanda “Dov’è Londra?” con “Dipende se viaggiate in autobus o in treno”. La lunghezza del libro non dipende da come la si giudica. (Trovare la lunghezza e comparare lunghezze.) Dire, mentre si indica, “Questa è la lunghezza” potrebbe essere un modo di spiegarla. L’ho spiegata, se spiego lunghezza, larghezza, altezza. Una spiegazione è anche dire – trovare la lunghezza significa fare questo e quest’altro.

Supponete di andare su Marte e dire: “Sulla Terra misurano il tempo”. Considerate le due seguenti reazioni:

(1) “Che cosa, anche il tempo?”

(2) “Misurano anche il tempo?”

La prima risposta mostra che non hanno capito. La seconda richiede una spiegazione che non può essere data dicendo: “Il tempo è quel che *passa* e voi sapete che cosa sia *misurare*”.

È assurdo che il misurare la lunghezza spieghi che cosa essa sia. In effetti, si dice che al giorno d’oggi misuriamo la lunghezza con più precisione. Dobbiamo conoscere la lunghezza per misu-

rarla. In questo modo si cerca di fare del misurare la lunghezza un nuovo gioco. Si potrebbe comprendere misurare la lunghezza, ma non misurarla con precisione. Una tribù potrebbe non avere il concetto di misurare accuratamente e noi potremmo dar loro un'idea di che cosa significa.

Ma la vostra idea è che l'accordo sia superiore.

Immaginate che in una tribù vi fosse la pratica di vendere i campi camminando su di essi. Costoro non riflettono sul numero dei passi; danno, senza stare a pensarci, uno scellino per ogni passo. "Noi otteniamo la lunghezza reale", potreste spiegar loro – sempre che questo abbia un qualche effetto. Paragoniamo lunghezza, colori, ecc. Diamo queste cose per scontate.

"Camminare attraverso un campo equivale a misurarne la lunghezza?" "Se questa è la vostra intenzione." "Come procedete per paragonare le lunghezze?" Che cosa fareste per scoprire che cosa farà in seguito? Non studiereste il processo mentale. Studiereste la vita, il linguaggio della tribù.

Paragonare lunghezze è per noi un'attività che si svolge in circostanze particolari. Supponete inoltre, per esempio, che la tribù avesse le parole "uno, due, tre, quattro...", ma che, per il resto, il suo linguaggio fosse diverso. Anche se contassero i passi, per scoprire se stanno misurando dovremmo scoprire che cosa fanno in seguito.

Classificare colori, misurare il tempo, giocare giochi. Questo è specifico. È come se diceste: "Vi mostrerò una cosa che noi umani facciamo".

Spiego il volere riferendomi alla reazione del bambino che dice "mela". Quando dite che è uno strano gioco, tendete a dire che c'è qualcosa d'altro. Egli sa ciò che vuole? Spiego la lunghezza con la misurazione della lunghezza e il desiderio con l'espressione del desiderio. Questa è solo una parte della spiegazione della nozione di "lunghezza" o di "desiderio". Nel gioco linguistico primitivo non c'è incertezza sui desideri.

Non è una teoria che cerchiamo. Supponete che cerchi di spiegare la caduta e l'accelerazione di un corpo e faccia cadere, per esempio, della carta senza trovare alcuna accelerazione. Qualcuno dice: "Getta una pietra e la troverai". Costui può aver ragione. Non si può avere nessuna teoria usando la carta. La teoria freudiana dei sogni come realizzazione dei desideri si spiega riferendosi

ai sogni primitivi. Ma è una teoria e noi possiamo, a buon diritto, criticarla dicendo: "Oh, ma ci sono altri sogni". Non è questo il nostro caso. Noi non proponiamo nessuna teoria. Sto dando solo un tipo: sto solo descrivendo un campo di esempi che variano per mezzo di centri di variazione. Qualsiasi altro esempio non è una contraddizione, ma solamente un contributo.

11 novembre 1946

Abbiamo parlato di quelle che chiamiamo esperienze specifiche. Abbiamo pensato che il miglior modo di parlarne fosse quello di prendere un esempio da un altro campo nel quale fosse molto forte la tendenza a parlare di specificità. Per scoprire che cos'è la specificità dobbiamo insomma cercare di vedere com'è il paradigma della specificità. Abbiamo trovato un esempio del genere nel colore, più precisamente nel rosso o in una particolare sfumatura di rosso. È questo ciò che non si può spiegare. Ma abbiamo scoperto che deve essere spiegato indicando qualcosa di esteriore. Quel rosso può essere spiegato e, qualunque cosa sia questa spiegazione, essa può essere, allo stesso tempo, una spiegazione per qualcun altro. In modo analogo viene meno la pretesa che pensare sia qualcosa di specifico.

Nonostante questo, nell'idea di specificità c'è qualcosa. Si scoprirebbe di che cosa si tratta se si esaminassero i giochi linguistici semplici e primitivi che consistono nel descrivere un colore o nel dire quello che si ricorda. Ciascuno di essi costituisce un tipo totalmente diverso di linguaggio e richiede un tipo di reazione completamente diverso. È sensato dire che non possono essere insegnati per mezzo di una spiegazione.

*

"Mela", detto in un tono particolare, è un'espressione primitiva. Potremmo dire: se il bambino non esprimeva un desiderio, c'è una *cosa* che non si potrebbe fare. Dire che c'è una *cosa* che non si potrebbe fare è un'esagerazione. Ma quel che si potrebbe fare è incoraggiare il bambino a reagire in un modo particolare. Le reazioni vengono prima di ogni spiegazione.

*

Torniamo ancora una volta alla natura della descrizione o del resoconto. Se il bambino dice “mela”, diciamo che si tratta di una descrizione del suo stato mentale. In modo simile “aiuto” o il dire una parola prima di fare un’azione (per esempio, “getto” prima di gettare) si potrebbero chiamare (descrizioni di) stati della mente. In questi casi il termine “descrizione” è fuori posto quanto è possibile esserlo. E non c’è da meravigliarsene.

C’è una quantità di termini generali del cui significato siamo assolutamente sicuri. “Stato di cose” o “qualcosa accade”, “evento”, “questo è il caso”, ecc. Queste sono forme logiche di importanza fondamentale. Ognuno sa che cosa significano nel senso che sono usate da tutti in una quantità di modi.

I termini usati così spesso dai logici (“=”, “fatto”, “è il caso”, “evento”, “accade”) appaiono di un’estrema generalità. In effetti lo sono. Il bambino li impara per mezzo di esempi. Sono delle guide grossolane, come fossero tracce che il bambino coglie. L’espressione “accadere”, pur essendo materiale come “lampada” o “andare a letto”, è infinitamente più generale e per questo infinitamente più vaga.

“Accadere” si usa di solito come verbo. Qualcosa accade; egli suona, legge, ecc. Si parla dello stato in cui si è. “Sa giocare a scacchi”; lo stato in cui è. Così per il suo colore e il suo peso. La generalità vale per tutti i termini logici – “tutti”, “ognuno”, “chiunque”.

Ho paragonato una volta i dispositivi del linguaggio ai diversi strumenti che si usano in una locomotiva. Tutte le manopole sembrano uguali, ma una si muove di lato, una indietro e in avanti, una solo in avanti. Tutte le manopole appaiono uguali perché la mano umana è fatta in un dato modo. La logica di Aristotele riguarda le manopole. Se osservate il nostro linguaggio, la cosa che colpisce di più è l’enorme preponderanza delle proposizioni formate da soggetto e predicato. Ma in tedesco invece di “Il cielo è blu” diciamo “Il cielo blueggia” (sebbene si possa usare anche il primo enunciato). Ciò sembra strano; ma pensate a che cos’è successo al verbo “essere”, “è”, “esiste”. La copula è un dispositivo che ha assai poco a che fare con le cose che interessano a noi.

Esattamente sullo stesso livello dei termini estremamente generali vi sono anche i termini “descrizione” e “resoconto”. L’idea che abbiamo di una descrizione è quella di un’immagine. Se ci venisse chiesto di dare degli esempi di descrizioni, daremmo quelli che si potrebbero chiamare esempi tipici. Qualcuno potrebbe essere convinto che “dammi una mela” sia la descrizione di uno stato mentale; ma l’esempio che sembra preferibile è “quel libro” o, meglio ancora, “il libro sullo scaffale”. Perché? Perché c’è di più da dire. Qual è una buona descrizione di uno stato mentale? Per fare un buon esempio dobbiamo avere uno stato mentale complesso – ira, mal di denti, ecc. Lo stato può essere complesso considerato nella sua successione temporale o simultaneamente.

La descrizione, così come l’abbiamo delineata, può essere soggetta a verifica. Se vi sono dei segnaposto sul tavolo da pranzo, potete controllare chi è chi. Ma si dimentica una cosa. Si pensa alla descrizione come se fosse l’immagine verbale di uno stato di cose. Si potrebbe, in un certo senso, disegnare un’immagine o un diagramma. Esiste anche il diagramma della pressione sanguigna. Sappiamo come confrontarlo con la realtà o come usarlo. La nostra idea di immagine copre una famiglia di idee. L’immagine di un uomo assomiglia a quell’uomo. Anche la mappa della proiezione di Mercatore è un’immagine, ma non assomiglia a quello di cui è l’immagine. Possiamo avere l’immagine di eventi nel tempo (un diagramma della pressione sanguigna). Una curva non è un’immagine della pressione sanguigna né lo diviene se si scrive sotto “pressione sanguigna”. Ma è l’*uso* che la rende un’immagine.

Supponete che volessi descrivere come un essere umano impara a contare. Che cosa dovrei descrivere? L’insegnante, il bambino e ciò che fanno? È questa la descrizione, non è vero?

L’insegnante a un certo punto incoraggia il bambino a continuare. Come lo fa? Usa vari mezzi – gesti, ecc. E dice: “Continua”. Tutto questo può essere stato appreso anche in altri contesti. Possiamo immaginare di dare una descrizione molto completa della vita del bambino. In un particolare momento l’insegnante usa un enunciato come “Ora il bambino sa contare”.

Supponendo che volessi descrivere come il bambino impara a contare, dovrei anch’io usare “Continua”? O dovrei usarlo tra virgolette? E dovrei anche dire “Il bambino sa contare” o dovrei

dirlo tra virgolette? Quando dico “Il bambino sa contare” sto superando i limiti della descrizione? Che dire di questa descrizione che contiene “sa”? Il punto è – che cosa si fa con una descrizione? Forse diranno che siamo pragmatisti. Ma nel pragmatismo c’è molta verità. Perché diciamo “Egli sa contare”? Per chi? Quando? Quando lo cercano per un lavoro.

Si potrebbe dire che è uno stato. Ma Dio solo sa che cosa si intenda con questo. Supponete che uno sia assunto per sollevare pesi. Toccate i suoi muscoli dopo una sua recente malattia e dite: ora il suo stato è buono. Ma lo stato dei muscoli non è il suo “essere in grado di”.

Si potrebbe dire che si tratta di una proposizione sul futuro, una predizione che egli sarà in grado di fare questo e quello. Ma non è così perché, se gli cadesse in testa un mattone, diremmo che prima di questo egli *sapeva* contare. Ma se non è questo, che cos’è allora una predizione? Consideriamo quanto segue. Diciamo che l’insegnante dice ai genitori che il bambino sa contare. Che cosa intende con “Sa contare”? “Egli *conterà*.” E se non lo fa? (a) Forse sulla testa del bambino è caduto un mattone. (b) Se non è caduto, i genitori riporterebbero il bambino a scuola. Direbbero all’insegnante: “Che cosa voleva dire? Nostro figlio non sa contare”.

Perché userebbero una parola così vaga? Supponete che io abbia sempre pensato a un certo stato del cervello di un uomo. Supponete che “sapere” sia riferito a un particolare stato del cervello. Se c’è un certo stato, egli “sa”; se ce n’è un altro, “non sa”: ma nessuna operazione al cervello viene fatta per scoprire questo stato. Ciò che abbiamo sono, perciò, solo delle vaghe congetture. Si potrebbe dire che “essere in grado di” sia uno stato. Lo si conosce quasi sempre in modo indiretto. Non c’è vaghezza nella grammatica della parola, semplicemente non si sa se il bambino sia o non sia in grado di contare.

Ma questo non funzionerà – la vaghezza è alla radice. Il modo stesso in cui usiamo la parola lo mostra.

Supponete che diciamo all’insegnante: “Mi dica tutta la storia, perché è questa la cosa reale; ‘sapere’ è una generalità”.

(a) Ciò non è fattibile. L’insegnante non può dirvi che cosa ha fatto l’allievo quando ha scritto il risultato. (b) Anche se potesse, non sarebbe in grado di trarne la conseguenza “Sa contare”. Ecco come reagisce l’insegnante. Non è come sembra a prima vista.

C'è una connessione strettissima tra questo e qualcosa di completamente differente. “Durante la mia lezione un tale sembrava annoiato.” Che cosa vuol dire? “Aveva l'aria di essere contento.” Quel che siamo portati a dire è che si tratta di abbreviazioni di una descrizione più dettagliata – ma non è così. “Aveva l'aria di essere contento” ha importanza. La stessa che ha “Egli sa”.

“Sa contare” ha una funzione particolare. In realtà ha una funzione molto complicata, diversa da quella del resto della descrizione. La questione se sia o no una descrizione è del tutto vaga. Non si saprebbe che cosa dire. Supponiamo che il bambino non solo impari a contare, ma che scriva una serie. È ovvio che, a questo punto, potremmo descrivere il processo in due modi.

(i) Il bambino scrive i numeri: 1 – 4 – 9 – 16...

(ii) Potremmo descriverlo per mezzo di una regola. L'insegnante ha scritto gli interi, il bambino ha scritto i quadrati.

Il bambino può, insomma, imparare una tecnica in modo tale che la parola “Continua” lo porti, per esempio, a scrivere una volta “4”, un'altra volta “9”, e così via. Ma ci può essere una tribù che, di fronte a questo, resta sorpresa. Quel che voglio dire è che si tratta di una tecnica nuova, sorprendentemente nuova.

Supponete che dei bambini imparino a memoria i primi cento decimali di π . Questo implica insegnare ogni passaggio. Ma nel caso in cui la tecnica è appresa, non c'è allora bisogno di imparare ogni passaggio? Ma, a partire dallo stesso ordine, il bambino fa ogni volta una cosa diversa. Qui la cosa più difficile da fare è: stupirsi. Quel che il linguaggio ha di più notevole è che formiamo enunciati nuovi con parole vecchie. [Questa osservazione era in risposta all'esempio di Geach secondo cui una coppia senza figli sarebbe sorpresa apprendendo che i bambini sanno formare nuovi enunciati.] Notate come le due descrizioni, (i) quella semplice e (ii) quella basata su una regola, hanno funzioni completamente diverse. Giudichiamo se la descrizione è esatta in un modo completamente nuovo. Possiamo controllare mediante un calcolo.

Supponete che io moltiplichi 13 per 13. Sono esatti i libri di aritmetica? O lo sono io? Non è strano che i libri dicano la stessa cosa? Siamo portati a dire: “Perché? Sarebbe strano se non dicessero la stessa cosa”. Supponiamo di essere in una sala dove le persone sono sedute in varie file. Moltiplichiamo 13 per 63 e otteniamo 819. Abbiamo imparato a moltiplicare; la maggior parte

Dagli appunti (1946-47) di Kanti J. Shah

delle volte i nostri risultati coincideranno. Supponete che gli errori siano comuni. Ma chi deve decidere quando si fa un errore? Supponiamo che sia stato fatto un errore; potremmo dire: contate le persone in sala. Ma qui non ci sono errori? Moltiplicare non è sicuro, mentre lo sarebbe contare? Supponete che diciamo che vi sono 827 persone. Voi la chiamerete una descrizione; noi le conteremo una a una. Supponete che siamo in un teatro o che abbiamo un foglio con la disposizione di una sala delle conferenze. Se la mia mappa è precisa e se vi dico quante persone c'erano (sulla base delle sedie occupate dall'ultima alla prima fila e da destra a sinistra), allora verrete a sapere come la sala appariva. Ma è così? C'è un altro modo di agire: avrei potuto fare una fotografia. Perché devono concordare? Dite che devono. E se non lo fanno? Significa che deve essere stato commesso un errore. Ma perché? Non capita di ripetere qualcosa senza prestare attenzione? Perché non ci potrebbe essere un demone che ci inganna? Il fatto importante è che noi ci troviamo d'accordo. La chiameremmo una descrizione se avessimo contato, ecc. Ma qui si chiama descrizione qualcosa di completamente diverso. Ciò che chiamiamo descrizione si usa per un gran numero di scopi. Ha un uso all'interno di tecniche completamente diverse.

15 novembre 1946

Esperienze speciali e tecniche speciali – questi sono termini logici. La loro difficoltà è che sono molto vaghi. Un termine di questo tipo è “esperienza”. C'è qualcosa di ambiguo, di non lineare, riguardo all'uso della parola “esperienza”. Con “esperienza” intendo qui l'esperienza diretta: vedere, sentire, ecc. Che cosa accade nella mia mente? Solo una persona lo conosce in maniera diretta. Parlare a se stessi è stato uno dei nostri esempi. Calcolare a mente è importante perché è uno degli esempi di uso quotidiano di immaginare. In questo caso diciamo che questo o quest'altro avviene da qualche parte nella mia mente. Che cosa?

1. Non possiamo dire nulla eccetto che ho fatto questa o quella moltiplicazione a mente. Ciò significa chiaramente che moltiplicare a mente è un processo particolare, non descrivibile in altri

termini. Ma questo non ci giustifica ad affermare che quel che è accaduto era particolare.

2. Mettiamola in un altro modo. All'inizio, abbiamo la moltiplicazione sulla carta. Poi si fa qualcos'altro. Questo è moltiplicare a mente. È così che siamo portati a dire che la descrizione può essere solo indiretta.

“Il sig. Smith è appeso al muro”; non l'uomo, ma la sua immagine. Ma “moltiplicare a mente” non è simile a questo. Non possiamo indicare una cosa, cioè non posso mostrare che cosa accade o quando; quindi sembrerebbe che vi fosse solo un modo per descriverlo: ripetere le stesse parole; si tratta, perciò, di qualcosa di specifico. Ma non è specifico nel senso che egli possa ora indicarlo. Diciamo che egli lo conosce, ma non sa descriverlo. In realtà, nemmeno lui lo conosce.

*

Come si usa un'espressione come “Ho moltiplicato a mente”, la quale suona come una descrizione o un resoconto? È utile considerare quanto segue. La metafora è sufficientemente chiara. Non accade nulla nella vostra testa e, anche se accade qualcosa, non è a questo che vi riferite. La faccenda della localizzazione è importante, ma dobbiamo considerarla anche in relazione ad altre cose. Per esempio, l'amore nel mio cuore. Se una è una metafora, anche l'altra lo è. Forse dite che è concepibile che qualcosa si possa trovare nella vostra testa; ma lo sa solo Dio, non voi. Che cosa succederebbe se avessimo un tipo completamente diverso di concetti? Parleremmo di calcolare solo nel caso del calcolare sulla carta. “Calcolare a mente” non lo chiameremmo calcolare e nemmeno qualcosa di simile al calcolare. Parleremmo di calcolo solo in riferimento alla laringe, al parlare e allo scrivere.

Calcolare a mente sembrerebbe completamente assurdo. Ma possiamo immaginare una possibilità. Se do a qualcuno una somma da fare, a costui non viene l'idea di farla a mente. Egli non calcola, ma si siede e dopo un po' ci dà il risultato. Non avrei le parole per descrivere che cosa ha fatto. Supponete che gli domandi: “Che cosa hai fatto?”. Potrebbe balbettare o dire: “Ho moltiplicato”.

Si parla del “senso di una presenza”. Si sviluppa spontaneamente. Se diciamo che è uno sviluppo spontaneo, si basa nondimeno su qualcosa di appreso. Di fatto si devono imparare delle parole, per esempio “senso” e “presenza”.

Le espressioni spontanee – i poeti le producono più spesso degli altri. Una nuova rappresentazione. Può usarla per prima una persona, poi dopo di lei migliaia. Ora immaginate che questa persona inventi una nuova espressione – che, per quel che ne sappiamo, può essere “calcolare a mente”. Chi l’ha inventata può essere un poeta. Supponiamo che egli abbia detto questo e supponiamo che parecchi altri lo dicano. Una cosa è chiara: che egli lo descriva o no in questo modo nuovo e spontaneo, quel che fa si può appropriatamente descrivere mediante un’immagine del calcolo – un calcolo nascosto. Questa è una descrizione appropriata solo nel modo seguente:

Supponete che scopriremo su un muro dei frammenti di disegno – con parti mancanti. [Qui descriveremmo i pezzi come un disegno con parti mancanti benché, in realtà, potrebbe non essere niente del genere.] Solo così sarebbe corretto descrivere i pezzi di calcolo.

Supponiamo che egli ci abbia detto spontaneamente di aver fatto l’intero calcolo. Dobbiamo ora aver chiaro che sta facendo un uso totalmente nuovo della parola. Supponiamo che vada avanti e dica che, mentre calcolava, guardava l’orologio. In qualsiasi momento egli potrebbe dirvi il numero che vedeva.

Ora assumo che aggiunga: “Ho calcolato da qualche parte”. L’espressione che usa è composta di due parti. Una, in realtà, è la nomenclatura del “calcolare” che abbiamo già usato. L’altra parte è “altrove”, “nella mia anima”, ecc. Dobbiamo scoprire che cosa in questa espressione di Hunt³ è per noi essenziale al fine di sapere che egli ha fatto la moltiplicazione. Diciamo (a) che deve essere capace di dirci a che punto era; (b) la sua affermazione basata sulla memoria dovrebbe contenere tutta la fraseologia del calcolo e qualcos’altro che mostri che non calcolava nel senso ordinario del termine; (c) la persona deve essere assolutamente affidabile. “Se è così, dove sta il problema, Wittgenstein? Egli dice così e come potresti saperne più di lui?”

³ Hunt era uno degli studenti che seguivano le lezioni di Wittgenstein.

Che cosa dobbiamo dire? È una nuova informazione quella che egli mi dà? No; in effetti, che cosa so di più? Tuttavia potreste trarne qualcosa.

Ci ha detto una cosa, ma non in maniera diretta. “In qualsiasi momento lo aveste chiesto, avrei potuto dire”, dice Hunt. Forse ciò mostra che posso sempre chiedere. Ciò può avere come conseguenza che l’osservazione della laringe potrebbe essere collegata con quel che egli dice. Ma non è una questione di credere alla sua memoria. È un tipo completamente nuovo di memoria, la quale me ne riporta alla mente un’altra – la memoria dei sogni. Quel che intendiamo per memoria dipende da come controlliamo ciò che egli dice. Per questo egli ci ha introdotto a un gioco linguistico completamente nuovo.

*

Ci piacerebbe fare un passo indietro. E se invece di usare l’immagine del calcolare da qualche parte, qualcuno usasse un’immagine completamente diversa? Supponete che potessi ottenere da lui proposizioni matematiche o pezzi di proposizioni matematiche. (Sono in stato confusionale?)

Inoltre egli mi dà un resoconto retrospettivo che può essere connesso con dei processi fisiologici o con qualunque altra cosa. Fa anche un’affermazione del tipo: “L’ho fatto a mente”. Osservazioni del genere le fanno in molti. Su che cosa voglio che essi concordino? Voglio che concordino su tutto e anche che dicano qualcosa del tipo “Ho calcolato”. Ma voglio che concordino nel dire “L’ho fatto a mente”? Possono essere in disaccordo. E ora io posso insegnar loro un’espressione. Su questo non è vi è nulla di affidabile.

Geach: Che immagine c’è, se non c’è quella del calcolare a mente?

Wittgenstein: Se intende senza quella del calcolare, la risposta è: nessuna.

Geach: “Io intendevo” ha un riferimento temporale. Questo caso è simile?

Wittgenstein: Quel che abbiamo visto è che certe cose sono essenziali: (a) il riferimento al calcolo, (b) il riferimento al passato.

*

Potremmo immaginare il caso seguente. Una persona ha seguito un processo piuttosto differente. Gli do da fare delle somme. Uno di noi (a) non calcola (fin qui è la stessa cosa); (b) se interrogato su ciò che fa, non dice che calcola, ma qualcosa di diverso. Scrive sulla carta delle lettere dell'alfabeto e dice che questo è in qualche modo collegato con la moltiplicazione. Traduce e dà la risposta. In questo caso si potrebbe effettivamente dire che non fa la stessa cosa. È quasi come l'interpretazione di un sogno. Lo facciamo nei sogni. "Vedevo e sapevo." x dice qualcosa del tipo: "Sapevo a, b, c, ecc. e perciò la risposta è...". Supponete che non sia l'unico a dire questo. In questo caso non crederemmo che qualcosa sia accaduto sia nella mente che sulla carta.

*

Ma le cose potrebbero essere diverse dal resoconto che ne abbiamo dato. (a) Non c'è affatto bisogno che ci sia stata una traduzione, ossia non c'è bisogno che ci sia un sistema; e (b) abbiamo presunto che in seguito egli abbia avuto una rivelazione dovuta alla memoria. Ma è necessario? Non è del tutto possibile che voi diciate o sappiate che non avete fatto il passaggio? Il nostro corpo descrive dei cammini continui. Sapreste descriverli? I corpi non potrebbero essere svaniti e poi essersi rimaterializzati? Possiamo perfettamente immaginare uomini che non dicessero "Dovete essere stati da qualche parte". Questo potrebbe benissimo essere accaduto nel calcolo. "Se non avessi fatto i passaggi, come sarei potuto arrivare a fare il calcolo?" Anche questa è una teoria. Qualche volta possiamo arrivare a sapere che cosa possiamo fare, senza fare tutti i passaggi. Supponiamo che accada spesso. Se gli chiedete: "A che punto sei ora?", egli risponde: "Lasciami stare". Solo in certi momenti sa dire dov'è. Che cosa fanno i calcolatori prodigio? E tuttavia diciamo che calcolano. In un caso di questo genere non è necessario che ci sia il calcolo perché vi sia una descrizione.

Malcolm: Qui potremmo essere più propensi a parlare di memoria.

Wittgenstein: Ma allora dovete dire: “Ho fatto tutto il calcolo in precedenza”.

Geach: Ma c'è una differenza tra un “calcolatore prodigio” e un individuo che si infastidisce se viene interrogato. Uno non potrebbe fare il calcolo, l'altro sì.

Se un simile ragazzo prodigio esiste, è facile dire cose che escludono il calcolo.

Wittgenstein: Il mio caso è simile. È quello in cui si è inclini a dire che egli non fa qualcosa di simile: l'esempio dell'ABC.

Il problema è questo. Nel caso originario abbiamo una reazione spontanea. Ma devo dire “Egli ha calcolato” come se fosse una descrizione? Ciò che ci spinge a una risposta affermativa è: (a) egli produce dei risultati, (b) esiste un addestramento pubblico. Fin qui questa è una suggestione. (Il suo dirmi – “Ho calcolato a mente” – non è da tenere in considerazione.)

*

Devo dire “Non hai calcolato” o “Ti sembra di aver calcolato”? O usare un altro termine? Potremmo dire questo? Vi è un senso in cui niente potrebbe essere più diverso di questo dal primo calcolo.

Geach: La risposta dovrebbe essere corretta.

Wittgenstein: È essenziale che lo debba essere.

*

C'è un altro caso interamente eccentrico. Egli fa una moltiplicazione. Un'altra persona la legge. Poi qualcuno chiede: “Perché, in fin dei conti, non ha moltiplicato?”. Un altro ancora dice: “Qui c'è un errore”. Possiamo considerare la cosa diversamente. Anche se è una reazione naturale, si può cancellare “Egli ha calcolato”, così come si può cancellare “Sono stato dalla nonna” dicendo: “Te lo sei sognato”.

*

Altro caso: egli dice che ha calcolato. Se gli chiedete “Te lo ricordi?”, risponde “No”. Potrebbe benissimo cavarsi d'impaccio dicendo che ha l'inclinazione a dire di aver fatto così e così.

18 novembre 1946

Qualcuno a cui è stato insegnato a calcolare non calcola, ma se ne esce tuttavia con la risposta corretta. Ha imparato a farlo, sebbene sia difficile definire o descrivere come lo abbia imparato. Quale che sia la cosa che gli è stata detta, questo è il risultato. Se fa qualcosa, non si tratta di un'attività che ha visto fare. Considerate l'esempio della persona che usa un'espressione come "a mente". Se ora descrivo quel che fa, devo dire "L'ha fatto a mente"?

Che egli sappia dare il risultato senza calcolare e che sappia farlo quando è interrotto crea l'evidente impressione che, da qualche parte, egli calcoli. È questo il miglior modo di descrivere la situazione. Ma c'è un altro semplice modo di descriverla. L'altro fenomeno – possibilità – è totalmente diverso. Ha detto di aver calcolato a mente. Ha usato spontaneamente queste parole. Anche se le avesse sentite usare in precedenza, inizia improvvisamente a usarle. Devo ora dire che ha calcolato a mente? Ovviamente no; abbiamo a che fare con un differente uso delle parole. Potreste dire che la persona è affidabile e ha una buona memoria. Ma tutti gli abituali test mnemonici qui non sono d'aiuto. Nella memoria, il tempo verbale del passato si riferisce a un evento passato. Le espressioni mnemoniche ci sono insegnate in riferimento a eventi che sono accaduti. Se il suo giudizio fosse legato alla memoria, potremmo dire che la sua memoria l'ha tradito. Ma non diciamo niente del genere, bensì qualcosa d'altro; l'interesse che questo ci suscita è, perciò, del tutto diverso.

È di enorme importanza che prima impariamo "È rosso" e poi "Sembra rosso". Questo è fondamentale. C'è la tendenza e la tentazione di dire che tutto ciò che abbiamo sono le nostre impressioni. Il gioco linguistico "Mi sembra rosso" dipende da "È rosso". Se un bambino chiama rossa una cosa blu, diremmo che (i) ha dimenticato il nome del colore o (ii) è cieco al colore o (iii) è successo qualcosa ai suoi occhi o (iv) guarda attraverso lenti colorate. Nell'ultimo caso diciamo "Gli sembra rosso". Facciamo, per così dire, un nuovo uso delle parole.

*

Supponete che gli si insegni per primo "Sembra rosso". Si può domandare: si dovrebbe dire che il bambino ha imparato per pri-

mo “sembra”? Il bambino non avrebbe imparato “Sembra rosso” perché “Sembra rosso” è in contrasto con “È rosso”.

Malcolm: Il fatto che la persona possa dirti a che punto è è più vincolante nel caso del calcolo.

Wittgenstein: Più vincolante? Dà alla descrizione un uso più ampio. I fenomeni di colore delle superfici non giocano un ruolo importante in fisica e nella vita. Ma potremmo avere una meccanica delle superfici colorate. Se fosse così, il nostro interesse sarebbe (a) per la macchina fotografica e il movimento delle superfici colorate; e (b) non invece per i processi chimici. Avremmo una meccanica a due dimensioni.

Supponete che sul muro vi sia una macchia che assomiglia a una scatola. C'è del fumo, ecc. che esce dalla scatola. Non c'è nessuna causa altrove. Questo ci costringe a dire che l'immagine del fumo esce dall'immagine della scatola. Ci costringe? Sciocchezze. Se vi costringe, questo è un fatto interessante su di voi.

Geach: Come so che nel calcolare non fa salti? Il suo calcolare ad alta voce ci mostra solo che sa calcolare ad alta voce.

Wittgenstein: Se glielo chiedete, egli vi risponderà spontaneamente. Che interesse può avere questa risposta? La stessa questione sorge nel caso dell'intenzione: qual è l'interesse di una espressione siffatta?

Egli pronuncia certe parole: o sono spontanee o sono una ripetizione di quel che ha sentito. Ciò è interessante da molti punti di vista. (a) Ci può essere un uso fisiologico. Il fenomeno fisiologico è un fenomeno pienamente osservabile che può essere correlato all'espressione. Questo è abbastanza importante, ma non così tanto. (b) Fate un'altra domanda: Che cosa deve aver pensato la Regina Vittoria al momento della morte? È una domanda insensata? No. Che uso possiamo farne? Nella forma in cui si presenta qui, nessuno. Non c'è nessuna verifica.

Ma posso fare delle ipotesi su quello che uno pensa e poi chiedergli che cosa sta pensando. Questo ha la sua importanza. Se qualcuno mi dice semplicemente i suoi pensieri, che importanza ha? Posso tirare conclusioni di ogni sorta, conclusioni in molti casi importanti. (Penso che sia venuto per i soldi.)

A un certo punto abbiamo imparato questo stesso gioco – a rispondere alla domanda: “Che cosa hai pensato?”. Se ne traggono ogni tipo di conseguenze importanti. Dire che cosa si è pensato

Dagli appunti (1946-47) di Kanti J. Shah

è un uso completamente nuovo del linguaggio. Un tale linguaggio ha più o meno importanza. Ma non abbiamo imparato nulla a proposito di “ciò che pensava mentre moriva”. L’espressione “indovinare che cosa pensava” deriva da quel che ne facciamo in un altro gioco. Quando lo usiamo nel caso di una persona morente, è usato in un gioco diverso.

*

La narrativa di finzione ci diverte. Leggiamo un racconto e ne siamo dilettrati. Abbiamo imparato prima a parlare di finzione? La narrativa di finzione è uno dei fatti che ci devono sorprendere. I bambini perdono ogni interesse se scoprono che una finzione non è vera. Forse c’è qualcuno che rimane sbalordito se gli si chiede “Com’era la madre di Re Lear?”. Supponete che uno disegni alcuni quadrati su un foglio di carta, metta due pennies su uno e sei su di un altro; e poi faccia alcune mosse. “Ecco come diamo scacco al re – in questo gioco.” Questo è possibile se è presente l’intero gioco degli scacchi. Allo stesso modo quando diciamo “Mentre moriva, pensava”, possiamo riferirci a diverse cose – quel che noi abbiamo pensato – quel che hanno pensato i suoi amici, ecc. I pensieri della Regina morente sono parte di un sistema totale che è a loro connesso.

*

Che interesse ha calcolare a mente? Che affermiamo di ricordarcelo ha un suo interesse, anche se diverso da quello che ha l’affermazione di ricordare che facciamo abitualmente.

Geach: Nessun accumulo di dettagli può provare che non ha fatto salti; perciò ciò che dite ora è ciò che dite ora.

Wittgenstein: Considerate il sogno. Niente di quel che mi dite mostra che cosa è successo nella vostra mente. Ma questa è la situazione in base alla quale parliamo di ciò che è accaduto.

Geach: Lo rifiniamo.

Wittgenstein: Forse lo rifinite: vi ricordate altri particolari o arricchite i sogni. Quel che si prende per un resoconto vero del sogno è del tutto variabile. Non che i fatti non influenzino la vostra scelta. (a) Guardare nella testa o parlare in sogno. Possiamo

allora dire che questo significa rifinire il sogno. (b) O cerchiamo una teoria, come, per esempio, fa Freud. Abbiamo la possibilità di scelta. Dopo un certo tempo potete trovarvi con due resoconti senza poter dare alcun significato né al sogno reale né ad altri sogni.

*

Ritorniamo al calcolo. Diciamo che egli ha ricordato sempre più cose. Come chiamerò questo dipende dall'uso che intendo farne. Supponiamo che non ne faccia alcun uso; in questo caso non lo si prende semplicemente sul serio. (In seguito egli sogna di aver calcolato.) Oppure la cosa potrebbe avere un grandissimo interesse: (a) Se mi dice che ha fatto il calcolo in un modo particolare, so che ha padroneggiato un modo particolare di calcolare. (b) Può dire di aver tralasciato certi passaggi. Quello che dice di ricordare ha un suo valore. (Mostra quali passaggi salterà calcolando ad alta voce.) A volte non ne facciamo alcun uso. Non fa differenza; un tale uso non ha nessuna importanza, a meno che non ne abbia una più grande. Le storie dopotutto ci interessano. Ci interessiamo ai dipinti di battaglie immaginarie, anche se non vi compaiono esseri umani. In un dipinto c'è, al massimo, un momento della battaglia che non significa nulla.

*

Se un bambino è propenso a dire "Ho calcolato a mente", gli adulti possono dire che non ha veramente calcolato. Abbiamo un modo particolare di parlare di questo fenomeno. Da una parte, parliamo del comportamento di qualcuno (risultati di calcoli, ecc.). Dall'altra, usiamo anche quello che dice – una cosa diversa. Per quanto riguarda quello che dice, riconosciamo anche criteri di verità e di falsità. Solo che sono di un tipo diverso. In certi casi possiamo dire che egli ci ha detto una bugia. In altri che ricordava male o che non sapeva che cosa dire. Facciamo un uso piuttosto strano di "Noi... a mente". Quando Malcolm ha detto "vincolante", c'era del vero in quello che diceva. Ci è estremamente difficile introdurre una nuova fraseologia.

*

CONCETTI PSICOLOGICI

I concetti che usiamo qui sono i nostri tipici concetti psicologici. Funziona così: un verbo alla prima persona singolare dell'indicativo ("Faccio o sto facendo questo e quest'altro") è usato apparentemente in modo diverso rispetto alla terza. Questo si riscontra in tutti i nostri concetti psicologici. La terza persona è verificata tramite l'osservazione. La prima persona non è verificata tramite l'osservazione. C'è un uso asimmetrico. La simmetria c'è, o sembra esserci, solo quando paragoniamo il verbo ad altri verbi. Questo uso eterogeneo è tipico dei concetti psicologici.

Obiezione: Non è tipico dei concetti psicologici, bensì dei fenomeni psicologici.

Risposta: In effetti, possiamo indicare delle cose – dei fatti riguardanti i fenomeni psicologici – che, in un modo o in un altro, possono essere detti corrispondere ai concetti che usiamo in tali casi. Un fatto semplice è l'apparente asimmetria del concetto. Si dice che i fatti giustificano tale uso. Ma i fatti sono diversi da quel che pensiamo che siano.

Prendete un altro esempio: una caratteristica dei fatti psicologici, riflessa nei concetti psicologici, è la privatezza dell'esperienza. Io non posso sapere che cosa voi esperite. (1) Strano a dirsi, "Io non posso sapere" è un pasticcio. Non ha veramente nessun senso dire "Io so". E nemmeno: "Sciocchezze! Io *so* che egli ha dolore". Da parte mia, io *non so* di aver dolore, io *ho* dolore. Questo riguarda, di nuovo, il concetto. (2) È possibile che io riesca a indovinare i vostri pensieri. Non succede spesso. È un fenomeno psicologico. Ma supponete che qualcuno bisbigli sempre e che molti individui siano in grado di interpretare i bisbigli. Essi potrebbero effettivamente dire che egli ha pensato questo e quest'altro. E, per di più, costui sarebbe d'accordo. Questo succede piuttosto raramente, ma potrebbe accadere più spesso. Questo è realmente importante.

O considerate un altro caso – l'intenzione. Non conosco la sua intenzione, ma supponete che la conoscessi.

Quando cerchiamo di descrivere i fenomeni che pensiamo siano riflessi nei nostri concetti, sbagliamo ripetutamente; è per questo che descriviamo i concetti. Ma possiamo dire qualcosa

dei fenomeni; per esempio, che la lettura del pensiero è un fenomeno raro.

Quella strana relazione tra la prima e la terza persona – tipica dei verbi psicologici – caratterizza l'esperienza. L'esperienza è sempre espressa. Ma ci sono due modi di considerarla. Ricordate Kant. (1) Ci mostra come noi guardiamo ai fenomeni e (2) – qualcuno potrebbe dire – ci mostra come sono i fenomeni.

1. Supponete, per esempio, che, quando qualcuno calcola a mente, potessimo agevolmente osservare qualcosa. Supponete che il movimento della laringe fosse interessante, ossia che avesse importanti conseguenze. In seguito l'uomo ha una reazione mnemonica. Il solo uso che ha è quello di giustificare l'altro. L'importanza sta nell'importanza dell'uso. Che cosa ci interessa e perché? Perché mi dovrei curare di ciò che egli balbetta? E se me ne curassi, perché e che tipo di interesse mi muoverebbe? L'affermazione legata alla memoria perde enormemente d'importanza, diventando inutile, se assai di rado concorda con quello che è accaduto. In questo caso, l'espressione perderebbe di interesse o dovrebbe acquistare un interesse completamente diverso. Confrontate, per esempio, l'interesse per i sogni.

2. Supponiamo che qualcuno dica: "Wittgenstein, hai torto. Dobbiamo dire che la memoria, ecc. hanno la tale e la tal'altra natura, lo si vede direttamente. Ciò vorrebbe dire che sono i fenomeni a essere peculiari". Se diciamo questo, come sa egli di pensare? E anche se me lo dice, come so io che egli pensa? Tornano fuori tutte le vecchie questioni. Io conosco quel che ho. E voi come conoscete ciò che avete?

22 novembre 1946

È caratteristico di tutto quel che chiamiamo esperienza, di tutto quel che si designa tramite espressioni psicologiche, che il verbo abbia una prima persona singolare non basata su alcuna osservazione e una terza persona singolare basata sull'osservazione. Per quanto questo sia, in realtà, caratteristico dei nostri concetti psicologici, lo è perché caratterizza i fenomeni psicologici – la natura dei fenomeni psicologici: di quelli, in particolare, in cui la terza persona è caratterizzata dall'osservazione del comportamento e la

prima dalla sua assenza. Questo potrebbe essere dovuto al fatto che ciò che la prima persona esprime è uno stato di cose dentro me stesso che solo io posso vedere direttamente. Di questo ci siamo sbarazzati. Non è una questione di conoscenza indiretta, perché non è una questione di conoscenza diretta.

Inoltre, una cosa è osservare, un'altra vedere e udire, ecc. Osservare è un mezzo in vista di qualche attività. Se apro gli occhi, vedo. "È perché lo osservate che voi sentite il vostro dolore." Ma questa connessione causale non ci interessa minimamente.

L'osservare è legato causalmente al sentire qualcosa.

Non possiamo sentire il dolore di un altro. Questo "non possiamo" ha un carattere logico. Qui sono coinvolte delle esperienze. Se x viene punto, io non lo sento. Egli può pensare che io sia un pazzo – io non lo so; ma potrebbe essere.

La caratteristica peculiare dei verbi psicologici è evidente. E anche che essa caratterizza tutto ciò che vi è di psicologico, in effetti anche al di là di ciò che siamo propensi a chiamare esperienze.

Com'è che usiamo un'espressione così strana? Ho ragione a dire che, descrivendo il loro uso, descrivo i nostri concetti? O sono dei fenomeni psicologici quelli che io caratterizzo? C'è la tentazione di dire che stiamo facendo entrambe le cose.

*

Prendete un fenomeno psicologico: timore, speranza, collera, memoria. Se chiamo la memoria un fenomeno psicologico, a che cosa mi riferisco? "Mi riferisco a cose che accadono nella mente umana, dal momento che non posso vedere dentro la mente di un altro. Posso vedere solo dentro la mia." Che diavolo significa? Ora non provo alcun dolore. Pungetemi con un ago e mi ricordo del dolore. Ma potrei avere una cattiva memoria. Oppure, ammesso che abbia una buona memoria, posso avere una buona o una cattiva memoria per i numeri? "Ha mai messo alla prova la sua memoria in un caso come questo?" Non esiste qualcosa come mettere alla prova la memoria e la sua affidabilità o inaffidabilità. Supponete che abbiano importanza solo i fenomeni psicologici del momento: questo è quel che chiamo memoria. Ci servirà a qualcosa? (a) Concentratevi per imparare che cos'è la memoria. Se vi concentrate, essa cambia. (b) Non so darle un nome, come farò al-

lora a usarla? Allo stesso modo non si possono cogliere i fenomeni psicologici basandosi solo sull'osservazione degli uomini.

Che cosa sono allora i fenomeni psicologici? Supponiamo di parlare della memoria. Vi dico: "Ora mi sono ricordato". Come lo sai? Dall'altra parte io dico: "Posso dirvi che cosa ho mangiato o fatto nel pomeriggio". Potete allora sapere se mi ricordo o no.

Posso osservare i fenomeni psicologici in me stesso e negli altri. Che cosa intendo? Che cosa faccio quando dico che osservo il mio dolore? Non osservo "il dolore" – che i due siano diversi è evidente.

Per osservare "il mio dolore" vorrei potermi tenere la guancia e gemere. Come l'ho imparato?

Quando direi che un altro osserva il suo dolore e quando direi che non lo fa? (a) Egli fa delle annotazioni per uno scopo particolare. (b) Anche l'osservazione stessa deve essere espressa perché se ne possa parlare.

1. Che cos'è osservare, diciamo, uno scarafaggio? (i) Guardare come se si stesse osservando lo scarafaggio non è osservare. (ii) Neppure se lo si seguisse con gli occhi. (iii) Osservare non è nemmeno parlare dello scarafaggio. Ma come criterio per quel che è avvenuto, come criterio per dire che uno l'ha osservato, usiamo il fatto che uno dica qualcosa del tipo: "Strano animale!".

"Ho osservato" è molto simile a "Ho un dolore, un pensiero", ecc. È un'esperienza? Proviamo una specie di repulsione a chiamarla un'esperienza. Perché? Osservare è un'attività, l'esperienza invece è passiva. Ma è estremamente difficile dire di che attività si tratti.

2. Un buon esempio di attività è il movimento del corpo. Non ogni movimento; solo il movimento volontario è un'attività. Ma che cosa ha di caratteristico? Il movimento volontario non è costituito dallo scuotere semplicemente la testa, ma da qualcos'altro. Ciò che conta nel movimento volontario non è il movimento, ma qualcos'altro – la volontà. Non appena pensiamo alla volontà come a un'esperienza, la differenza tra attivo e passivo sembra subito scomparire.

Supponete che diciamo: "Se egli si siede e vuole", questo non è parlare in italiano. Se c'è la volontà, perché la costruzione non potrebbe essere "C'è volere" (*it wills*)? (Ricordate l'osservazione: non si dovrebbe dire "io penso", ma "c'è pensiero" (*it thinks*)).

Ma volere non è prendere una decisione? Talvolta prendiamo una decisione, ma non abitualmente.

Ciò che è rilevante (per il volere o per il movimento volontario) non è che il corpo si muova, ma che noi proviamo a muoverlo. Ma il più delle volte non ci proviamo, per esempio quando parliamo o solleviamo un libro. Quest'idea è completamente sbagliata. Perché dovrebbero parlare così quelli che dicono che provare è importante? Qui vediamo dove ci porta l'immagine. Voi volete qualcosa che è accaduto nella vostra mente quando avete esercitato la vostra volontà. Di conseguenza dite che non il movimento è rilevante, ma il provare. Un suggerimento simile consiste nel dire che, quando si fa qualcosa volontariamente, c'è un senso di innervazione. Non c'è niente del genere. E supponendo che ci fosse, come saprei che riguarda l'innervazione? "Quando si fa volontariamente qualcosa, c'è un sentire che è sempre accompagnata dall'innervazione." Nessuno ha indagato su questo. La ragione di questa concezione è: che cos'altro sarebbe la volontà? Un *fiat*? Qualche volta lo è. La questione che si pone immediatamente è: come so che c'è un *fiat*?

Ci siamo chiaramente ingannati. E a ingannarci è stata, innanzitutto, la categoria di esperienza. Avremmo qui una sorta di teoria della volizione. Che cosa intendiamo con atti volontari? La miglior cosa da fare è domandare: in quali circostanze diciamo "Agisce volontariamente" o dico "Io agisco volontariamente"? È un sentire od osservo qualcosa? Ha qualcosa a che fare con il sentire? E se sì, che cosa?

Qualcuno muove le braccia. Come distinguiamo tra movimenti volontari e involontari? (a) Il bambino allunga la mano per prendere il cibo: lo fa volontariamente, ma non chiediamo che cosa sente. Il bambino cade – questo è involontario. (b) Il bambino obbedisce a degli ordini. Chiamiamo ciò che fa movimenti volontari. Mangiare è uno di questi. In realtà non c'è fin qui nessun legame tra sentire e agire volontariamente. Ma questo non vuol dire che noi non facciamo un collegamento. Ci sono dei momenti in cui ne facciamo uno. Se il movimento è volontario, non ne siamo minimamente stupiti. Questo è importante. "Naturale, siete stati voi ad accenderlo." "Ma questo, tuttavia, non lo spiega."

Abbiamo detto che, nel caso dei movimenti volontari, il *fiat* è la cosa che più importa. È qui che vediamo la sua importanza. È un fattore importante. C'è la decisione di muoversi. Ma che cos'è? Un essere umano che dice qualcosa e agisce di conseguenza? Un esse-

re umano che dice qualcosa e *il corpo* che agisce di conseguenza? Ed è anche un fatto che egli non ne sia stupito.

Quello che sento quando getto deliberatamente qualcosa a qualcuno non è differente da quello che sento quando lo faccio in modo involontario? No? Non lo so, si possono sentire le stesse cose. State tremando o si tratta di un'azione riflessa? Siete costretti a dire che ciò che sentite nei due diversi casi deve essere necessariamente differente? Chi distingue tra i due? Voi stessi. Ma come so che fate la distinzione? Come avete imparato la risposta? Che interesse ha? Considerate la reazione primitiva di lanciare e il caso in cui la vostra mano sia tirata da un filo e voi non ci potete fare niente. Voi distinguate tra queste due situazioni. Questo è vero. Ma lo fate a causa di ciò che sentite? Voi sentite la vostra mano. Potete descrivere la sua posizione. Supponete che sia anestetizzata e che perciò non possiate farlo. Questo non significa che sia stato il vostro sentire a dirvi dov'era la mano. Le domande "L'avete fatto voi?" e "Non potevate farne a meno?" sono molto diverse da "Avete sentito dolore?" o "Non l'avete sentito?".

"Imitate con la mano destra la vostra mano sinistra." Posso insegnarlo anche a un uomo che non sa parlare. Egli non vede la sua mano sinistra; la muove, guarda la mano destra e muove la sinistra allo stesso modo. Egli non vede la sua mano sinistra; la muovo io; egli guarda la destra e la muove allo stesso modo. Supponete di dire che lo fa perché l'ha sentita: è corretto dire che, se la mano era anestetizzata, allora non avrebbe potuto farlo. Ma non lo è se quello che volete dire è che l'ha fatto in base a quello che ha sentito. Di sicuro ora io sento una tensione qui. Ma non è quella che riconosco come proveniente dalla postura.

Prendete un altro esempio, l'esempio di qualcuno che si sforza di sollevare un peso o di pensare. Ancora una volta, come imparo queste parole? Devo collegare le espressioni naturali a certe parole. Nel caso dello sforzo siamo più propensi a dire che esso è un sentire. Sentiamo qualcosa; ma è lo sforzo? Non è possibile sentire la stessa cosa e non essere sotto sforzo? Come ho imparato "Ce la sto mettendo tutta"? Quando diremmo: "Ne ha imparato correttamente l'uso"? Consideriamo il dolore come qualcosa che si sente. Paragonatelo con l'esperienza di mettercela tutta. "Mettercela tutta" c'è quando egli *ha fatto* qualcosa (non è così nel caso del dolore). Supponiamo che si sia sforzato a tal punto da farsi

male. “Ce la sto mettendo tutta” è insegnata come l’espressione di ciò che si sente? La molletta a cui l’appendiamo è la stessa o è simile a quella a cui appendiamo il dolore? Uno ce la mette tutta se vuol fare qualcosa e si prende il tempo per farlo. Una certa parola è legata a un certo comportamento. (È sviante dire che le parole significano il comportamento. Le parole lo *sostituiscono*, prendono il posto, per esempio, di un grido.) “Ce la sto mettendo tutta” – è l’espressione di ciò che si sente? (a) Le circostanze sono diverse. C’è l’ordine: “Metticela tutta”. Si può impararlo oppure no. (b) Perché sono interessato all’espressione del dolore? Provo un tipo di interesse completamente diverso per “dolore” e per “mettercela tutta”. (c) Ma supponete di dire: “Egli sente di mettercela tutta”, *perché* lo dite? Non dite che non sta *sentendo*. Egli sa descrivere ciò che sente. Non ha senso dire: “Sente di mettercela tutta”. Egli sa che ce la sta mettendo tutta. Prendete uno che non conosca alcun linguaggio; riconosce tutto questo? Che lo faccia o no o che lo faccia in maniera corretta non avrebbe importanza alcuna. Quando diciamo che una persona ha imparato un’espressione come “Ho dolore”? Costui deve comportarsi come un normale essere umano. Un bambino che esprimesse dolore quando la causa del dolore è assente o esprimesse piacere in presenza della causa del dolore sarebbe un bambino a cui non potremmo insegnare niente. (Supponete che gli insegnassimo davvero a usare la parola “dolore”, ma non lo portassimo dal medico, ecc.) Se vogliamo insegnare a un bambino un termine psicologico, occorre che egli si comporti come un essere normale, anche nel caso in cui sia così coraggioso da reprimere l’espressione del dolore. Ma anche questo deve basarsi su – derivare da – una *soppressione* dell’espressione del dolore. Deve comportarsi normalmente e nella maniera comune. Qui, come sempre, è in gioco la questione della “regola e dell’eccezione”. Il quadro di riferimento a cui colleghiamo queste parole è il comportamento umano ordinario. Più un essere umano è lontano da questo, meno possiamo sapere come si fa a insegnargli.

*

Qualche comportamento è importante, qualche altro no. Ciò mostra solo che cosa è necessario, se c’è un comportamento deviante. Supponete che, quando si è scottato, un bambino sorri-

da perché nei suoi muscoli c'è qualcosa di strano. Di fronte a un caso straordinario al massimo grado, abbandoniamo l'espressione psicologica e, a un certo punto, anche la parola "sorriso". C'è differenza tra il sorridere e il ritrarre la mano. Il secondo è più importante del primo. Alcune di queste cose sono più importanti di altre. Ma perché? (Non si è richiamato Malcolm alla speranza che sia concesso allo straordinario di espandersi?)

25 novembre 1946

Abbiamo caratterizzato i verbi psicologici distinguendo tra prima e terza persona singolare. C'è un'apparente asimmetria, benché normalmente essa non ci colpisca. Parlare di uso eterogeneo è dire che un tale uso è particolare, nel senso in cui una pipa di tabacco ha una sua forma particolare. "Uso particolare" è qualcosa di arbitrario. Quando ci interroghiamo sul "pensare", non siamo alla ricerca di convenzioni sull'uso della parola, anche se sembra che non abbiamo fatto altro. Supponete che vi sia una lingua in cui c'è un verbo che suona come "scrivere". Alla prima persona singolare significa lo stesso che per noi; alla terza singolare significa "egli ride", o viceversa. Ci potrebbe essere una spiegazione storica o non esservene nessuna.

Si potrebbe dire che torno ai vecchi giocattoli. Parlo dell'uso delle parole, non dei fenomeni. Non ci interessa come si usano le parole, ma quello che giustifica questo uso, lo condiziona, gli sta dietro, quello che in quest'uso si rispecchia.

Che tipo di fenomeni cerco? Abbiamo detto che "Ho dolore" è un'espressione verbale di dolore, un nuovo comportamento di dolore. (Non è così quando si impara "Egli ha dolore".) Sotto certi aspetti "Ho dolore" è simile all'originario comportamento di dolore. Supponete che, anziché una sola parola, una tribù abbia due parole per "dolore" – un verbo per "Ho dolore" e un altro per "Egli ha dolore". Se lo scopriremo e imparassimo l'uso che ne fanno, allora questa peculiarità, una volta tradotta nella nostra lingua, avrebbe un interesse puramente verbale. Ma, d'altra parte, a noi interessano le espressioni di dolore, ci interessa ciò che produce dolore o che lo allevia, ci interessano le reazioni rilevanti nei confronti di chi soffre, ci interessa il dolore. – Supponete che io voglia che sia eseguito un

certo lavoro. Supponete che abbiamo conquistato una certa tribù. I vinti sono trattati come schiavi. Sono privi di sentimenti; forse non sono neppure esseri umani. Noi vogliamo che capiscano il nostro linguaggio perché dobbiamo dar loro degli ordini; insegniamo loro anche verbi psicologici perché vogliamo sapere quando hanno dolore visto che devono lavorare per noi. Strano a dirsi, il loro linguaggio corrisponde esattamente al nostro.

Se uso espressioni relative al dolore, c'è asimmetria. Tuttavia, che io abbia dolore dipenderebbe dal fatto che, sotto altri aspetti, il mio comportamento concordi con il vostro.

Il loro uso delle parole può essere estremamente diverso dal nostro, ma questo non ci interesserebbe. Il concetto di dolore non può consistere nell'uso che facciamo della parola "dolore". Ma nel caso che l'uso linguistico sia differente, dovremmo dire che il concetto è lo stesso o che è differente? Tendiamo a dire che, per rispondere a questa domanda, dobbiamo scoprire quali sono i fenomeni che esso descrive.

*

Prendiamo il caso del dolore. Quale coacervo di fenomeni è chiamato dolore? Distinguiamo il gemere con dolore dal gemere senza dolore. È questo l'unico modo in cui descriviamo i fenomeni?

Prendete, per esempio, la descrizione di una stanza. Che nella stanza vi siano dei libri non è essenziale alla sua descrizione. Raggruppiamo le cose in base all'uso, non alla grandezza. Possiamo tracciare i nostri confini in modo diverso.

Prendete il caso di una tribù priva di sentimenti. Ci interessa solo il loro comportamento. A me interessa la pena, ma per ragioni differenti. Così si potrebbe essere erroneamente portati a dire che i termini psicologici descrivono solo il loro comportamento. Un graffio, un grido: perché questo dovrebbe interessarmi?

Supponete che descriva "È allegro" riferendomi alle labbra, all'espressione, ecc. Supponete che una persona che viene da Marte mi chieda: "Perché metti insieme queste cose?"

Considerate un caso come la depressione. Anche la tribù di schiavi ne parla. Anch'essi dicono: "Sono depresso". Una cosa qui è importante: che essi devono imparare "Sono depresso". A volte gli schiavi se ne starebbero senza far niente. Insegno a uno schiavo

a darmi un segnale da cui possa inferire come si comporteranno. Il segnale è “Sono depresso”.

Questo segnale non è uguale a “Egli è depresso” – il quale implica osservare il comportamento e inferire il comportamento futuro. In effetti gli insegno una parola che egli usa senza osservare se stesso e che è, nondimeno, un segnale. È un fenomeno importante che io possa insegnargli una parola di questo tipo. Questo vale per tutti i fenomeni psicologici. Se non funzionasse così, l’insegnamento non servirebbe a nulla.

Uso certi termini per diversi tipi di comportamento – il gemito causato dal dolore o dalla depressione. Raccolgo insieme certi comportamenti che sono descritti da “È depresso” o “È in collera”. A questo fine, è del tutto naturale che raccolga insieme questi comportamenti, per quanto, a prima vista, non vi sia niente di simile tra di loro. Allo stesso modo, ciò che, a prima vista, appare simile può essere differente. Non c’è nulla di sorprendente in questo.

Qui ci occupiamo semplicemente della descrizione del *comportamento* – *comportamento* di collera, di piacere o di depressione. Potrei avere dei verbi che la persona stessa potrebbe usare, per esempio “Mi sono comportato in maniera collerica”. Questo sarebbe diverso da “Sono in collera”. Ma ci sarebbe una specie di somiglianza. “Mi sono comportato in maniera collerica” e “Egli si è comportato in maniera collerica” sarebbero come “Io gioco a scacchi” e “Egli gioca a scacchi”. Qui non vi sarebbe quell’assimmetria che si trova nei verbi psicologici. Ma veniamo al verbo psicologico; la persona che lo usa alla prima persona singolare non lo fa sulla base dell’osservazione di sé, ma perché esso funziona come un segnale – come uno di quei segnali di collera. “Sono in collera” è esso stesso un segnale di collera.

Il fatto che semplifichiamo non è importante. Possiamo cercare di insegnare a una di queste persone un’espressione come “Sono depresso”. Se egli ci dice questo ed è sincero, noi possiamo ora contare sul fatto che reagirà in un certo modo. Questo è caratteristico, per esempio, del nostro concetto di depressione.

C’è una teoria sulla depressione e sulle emozioni secondo cui questi stati dell’anima sono dei sentimenti corporei. Con la differenza che non sono localizzati. Secondo William James, uno è triste perché piange; non piange perché è triste. Questo è sbagliato,

se si pensa che voglia dire che sentire che si piange è parte della tristezza. Ma se si pensa che voglia dire che piangere è parte della tristezza, allora lo si può concedere. È la stessa cosa quando si cerca di convertire la volizione in un'esperienza.

Se sono depresso, che cosa sento? James dice che la tristezza è la somma di questi sentimenti. Si potrebbe mostrare che non è così. Suona strano dire quello che James dice. James sostiene anche che, se un uomo cerca di apparire allegro, egli si sente allegro. Il nostro concetto di pena è completamente diverso da un concetto di sentimenti corporei. La pena è nell'anima. Se lo stomaco si sistema, questo può rimuovere la pena come anche no.

Se volete vedere come "Sono in pena" è completamente diverso da "Ho dolore", prendeteli come segnali. Di che cosa sono segnali? "Ho dolore" – quando qualcuno dovrebbe usarlo affinché io possa dire che l'ha imparato correttamente? (Diversamente dalla depressione, la pena ha una causa.) Concentriamoci sulla tribù. Voglio che siano insegnati loro due segnali. Supponete che ciò sia stato fatto. In quali circostanze voglio che uno li usi? Non quando è in pena o ha dolore. Certe sensazioni possono essere la ragione per cui x ha appreso questi segnali. Ma questa è un'altra e ulteriore ricerca.

Considerate "dolore al collo". Lo si impara in uno strano modo. Lo si impara da qualche movimento, per esempio toccando il collo.

Nel caso del mal di testa, la causa, ciò che fa soffrire, non è stata scoperta. Non c'è niente che non vada, nella testa, sebbene, in genere, uno indichi il posto dove gli fa male. Ma non sempre.

Un altro caso strano: se uno dice "mal di testa", non ne segue che da qualche parte c'è qualcosa che non va. Oppure qualcuno può essere ferito in un posto e aver dolore in un altro. Crediamo che ci sia una spiegazione per questo, ma non c'è bisogno che ve ne sia una.

La localizzazione di ciò che si sente dipende da una certa nostra reazione. Per esempio, il dolore che sento al ginocchio sinistro. Egli non si limita a dire che ha un dolore al ginocchio; e anche se non lo dice, potrebbe indicare dove gli fa male. La prima reazione non è quella linguistica, questa viene dopo. La si può imparare.

Uno che si fosse bruciato indicherebbe forse con dei gesti la parte ferita. Per esprimere ciò, costui deve cercare nel suo linguaggio, nel quale il nome della parte del corpo è usato insieme

con un gesto. È completamente diverso quando il nome è usato senza alcun gesto. Indicare il ginocchio è una reazione primitiva. Dovrei dire: “Egli indica il ginocchio, quindi sa che il suo dolore è là”? No, solo se sa che c’è una ferita, altrimenti deve impararlo. (Questo ha una notevole importanza nella vita pratica. Considerate lo schiavo. Se dice “mal di testa”, forse non c’è nulla che io debba fare alla sua testa. Sulla base di quella sua prima reazione egli impara a usare un’espressione di localizzazione del dolore. Ma questo è assente nel caso della depressione: egli impara la parola e la usa in circostanze totalmente diverse. Le circostanze che contano sono diverse.) Perché James avrebbe proposto una teoria che suona strana? Che cosa lo ha spinto a farlo?

Malcolm: Egli paragona la depressione al dolore e pensa che sia, come quello, localizzata. Quando non trova una localizzazione, dice che è un sentimento generale.

Wittgenstein: Come paragonare quello che diciamo noi con quello che dice James? Noi diciamo che non c’è alcun sentimento corporeo, ma non abbiamo fatto alcuna connessione tra questi due casi. L’intero gioco linguistico è diverso – non ho nemmeno detto che la depressione non è localizzata, mentre il dolore lo è. Ho solo mostrato che i giochi linguistici sono diversi poiché le parole sono legate a quelle reazioni. Non abbiamo tentato di stabilire alcuna connessione tra il dolore e la depressione. A James sembrava di dover fare la connessione e che essa non fosse una questione fattuale. È dunque necessaria? Ma egli pensava alla depressione e al dolore come a esperienze mentali, mentre noi diciamo che non c’è neanche bisogno che i concetti siano comparabili.


Tutto quello che finora sappiamo della tribù è che ho insegnato loro due segnali che anch’io uso. Il segnale può non essere un enunciato. Ci possono essere solo due differenti parole, il cui proferimento è per me importante in relazione al comportamento presente e futuro degli schiavi. Se la mettiamo in questi termini, non c’è motivo per cui l’importanza di questi due miei segnali debba essere in qualche modo paragonabile. Consideriamo, insieme con il dolore e la depressione, altre due espressioni o segnali: (i) Il segnale di dolore: di solito accompagna il nome di una parte del corpo o un gesto. Il nome della parte del corpo si usa di solito quando è là che fa male. Questo ha diverse conseguenze. (ii) Un altro segnale – il segnale della depressione: in questo caso non c’è

nessuna ferita. È qualcosa di completamente diverso. Anche se uno si asciuga le lacrime, non mi curo dei suoi occhi. (iii) Segnale di richiesta: lo schiavo proferisce una parola che designa qualche cibo o frutto. (iv) Un altro segnale: “Ho intenzione di fare questo”. Di questi segnali possiamo dire: (a) Possono essere importanti. (b) Lo schiavo li produce senza osservare se stesso. (c) Di solito possiamo fidarci di ciò che segue. (d) Non è necessario che io consideri l’uso dei segnali comparabile. Supponete che qualcuno dica – in tutti i vari casi l’uomo della tribù ha un’esperienza. Che importanza ha? Non c’è niente di comune tra di loro. Essi non suggeriscono nemmeno che vi sia, da qualche parte, qualcosa di comparabile. (Tutte queste sono banalità?)

Geach: Che dire delle espressioni primitive di emozioni che si sentono nel cuore, nella pancia e così via?

Wittgenstein: Non so se uno si toccherebbe spontaneamente il cuore se fosse innamorato, ma può darsi che sia così. “Lo amo con tutta la mia testa.” Questo non lo capite, perché non è questo l’insegnamento che avete ricevuto. Ci sono gesti di collera – fino a che punto li ho imparati, come lo saprei? Supponete che qualcuno fosse allevato in una foresta e che in seguito capitasse nel nostro genere di vita. Farebbe certe cose e farebbe poi spontaneamente certi gesti? Semplicemente non lo sappiamo. In verità, le nostre parole potrebbero avere origine da un tipo “primitivo” di comportamento. Oppure le cose potrebbero non stare così e le parole potrebbero essere state, al contrario, acquisite. Prendete il caso delle note alte e delle note basse. Possono essere associate, rispettivamente, al petto e allo stomaco. I termini possono avere avuto origine in questo modo, ma anche no. Supponete che alcuni parlino di note alte e note basse, ma che non dicano “alto va bene” o “basso va bene”. Certe espressioni le sentiamo come completamente arbitrarie, altre come pienamente adeguate o inadeguate. Se oggi trovo adeguata un’espressione, ciò non significa che non debba averla imparata. Considerate le espressioni “note profonde” e “note scure”. Se dite che l’amore è nel cuore e che questo deriva da una reazione umana primitiva, ciò mostra che l’amore è nel vostro cuore? Non potrebbe esservi come il dolore è nel ginocchio? Supponiamo che incontriate due tribù. Per una l’amore è dalla parte sinistra, per l’altra è dalla parte destra. Una ha ragione e l’altra torto? Come fareste a dirlo? E tuttavia sarebbe

strano dire che l'amore è sulla punta del naso. Il cuore "fa salti" di gioia – "fare salti" deriva dal saltare umano e dalla palpitazione.

I concetti psicologici non sono paragonabili nel modo in cui credeva James. Lo si capisce quando li consideriamo come segnali e li usiamo come tali. Supponiamo di descrivere una curva . Essa consiste di punti che tracciano varie linee. Per una ragione o per l'altra essa è importante per noi – possiamo, per esempio, inferirne cose circa il tempo, la salute, ecc. Ma che cosa vuol dire descrivere il comportamento delle curve? Che cos'è che vi troviamo di interessante? Può essere qualsiasi cosa: quanto spesso c'è un anello o l'angolo delle tangenti dove c'è un anello o entrambe queste cose. Oppure posso essere interessato a sapere quanto un anello si approssima a un cerchio o come sarà la curva dopo un anello, due anelli, ecc. Potete non avere la minima idea di quello che mi interessa. (Non ho saputo usare l'esempio come pensavo di fare. Cercavo di mostrare che i fenomeni psicologici non hanno bisogno di essere paragonabili.)

Fin qui non possiamo considerare i segnali come qualcosa che accade dentro di noi. Supponete che qualcuno domandi: "A che cosa si riferiscono?". Riferirsi? Al comportamento? No. A che cosa d'altro? Non sappiamo. Supponete, inoltre, che uno ci domandi a quali fenomeni si riferiscono. Noi *parlavamo* di comportamento in certe circostanze. (Anche questo "si riferiscono" sarebbe strano.) Ma se qualcuno dovesse introdurre l'immagine dell'anima e di qualcosa che accade in essa, noi non sapremmo di che cosa si tratta. In questo modo il segnale è la descrizione di un fenomeno che è all'interno degli schiavi. I segnali descrivono effettivamente qualcosa; non il comportamento, quindi qualcos'altro. Perciò il segnale indica che sta avvenendo qualcosa dentro di loro. Qualcosa che si deve osservare. A questo punto si presenta una cosa che voglio dire, ma che non sono capace di dire. Il punto essenziale non è perché egli dice che ci sono delle descrizioni, ma che, così dicendo, le rende tutte molto simili in quanto descrizioni. Che tipo di immagine dovrei farmi di ciò che egli osserva per poter dire: se osserva questo, è naturale usare il tale o il talaltro segnale? Ciò che l'immagine suggerisce (tutte descrizioni) sembra ora rendere uniformi tutti i fenomeni.

All'inizio non abbiamo parlato dei fenomeni psicologici. Ma ora lo facciamo. Introduciamo un'immagine del fenomeno che egli osserva in questo momento. L'immagine tende a uniformare.

(Difficile.) I fenomeni possono essere come cose che diventano rosse, calde, ecc. Quando inizialmente li trattavamo come segnali, sembrava che non vi fosse alcuna possibilità di paragonarli tra di loro. Renderli uniformi cancella l'unicità di ciascuno di essi.

Supponiamo che vi siano descrizioni del solo comportamento; per rendere la cosa più facile, descrizioni delle sole espressioni facciali; una parola per designare l'espressione corrucciata, ecc. Per quanto complicato fosse il significato di tali parole, il loro significato sarebbe paragonabile. Per esempio, il riso e la tristezza sarebbero comparabili. Se fosse una questione di comportamento corporeo, tutte le parole sarebbero facilmente paragonabili. Ma consideriamo l'intenzione di lanciare una pietra. Qui non è in gioco un'espressione.

Perché è corretto parlare di unicità? Nel senso in cui è corretto parlare di conseguenze – è come se nel nostro esempio del punto mobile fossimo interessati ora alla distanza, ora a un angolo, ora a una curvatura. Le differenze sarebbero di questo tipo. In un caso ciò che mi interessa può essere: "Che cosa devo fargli?". In un altro: "Come devo proteggere me stesso?". I segnali giocano ruoli del tutto incomparabili. Non è questione di fenomeni diversi, come l'alta e la bassa temperatura (che si possono paragonare), ma di concetti completamente differenti.

29 novembre 1946

1. Abbiamo preso in considerazione una tribù priva di anima. In un caso del genere ci interesserebbero anche le espressioni che, nel nostro caso, chiamiamo psicologiche. Abbiamo fatto delle affermazioni che erano o sembravano molto dubbie, ma che erano solo assunzioni semplificate. Ma, potrebbe dire qualcuno, semplificando hai estromesso l'anima. Ma non è così. Per delle ovvie ragioni, eravamo interessati alle loro espressioni di dolore o di gioia. Abbiamo anche dovuto insegnar loro un linguaggio per metterli in grado non solo di comprendere ordini e di fare resoconti, ma anche di produrre segnali. C'erano segnali di intenzione ai quali seguiva un atto. Ciò è molto importante perché rende possibile predire un atto. Quel che qui chiamiamo un segnale corrisponde alla prima persona singolare di un qualunque verbo psicologico.

2. Supponete che vi sia un segnale: “Intendo fare così e così”. Che cosa succede? Che cosa potremmo rispondere? Se egli scrive una lettera, potremmo dare una risposta. O potremmo dire quel che egli dice. Ma non è questo che volete. Forse dite che egli aveva un'intenzione. Ma questo non ci porta da nessuna parte. La domanda: che accade se...? non ha nessun senso. Ci accuseranno: “Avete estromesso l'anima e poi vi stupite di non scoprire alcuna anima”. Abbiamo diversi segnali. Abbiamo anche espressioni del pensiero. Lo abbiamo anche addestrato a calcolare a mente. Quel che appare dubbio è che non ho ancora introdotto la possibilità di mentire. Come sarà mentire nella nostra società di schiavi? Noi produciamo segnali di dolore. Ma quali sono gli antecedenti e le conseguenze quando un uomo finge il dolore? Broad dice che, in un caso del genere, niente accade in x quando egli dice di avere mal di denti. Ma io provo della compassione; io credo fermamente che accada qualcosa.

Vediamo come si devono usare parole come “Credo che egli abbia dolore”. C'è una domanda (metafisica) collegata a questo. Ma se dico: “Credo che egli abbia mal di denti”, non si tratta di una credenza metafisica. Ci sarà un uso per “Credo che egli abbia dolore”. La mia reazione sarebbe diversa, ma i criteri saranno gli stessi di ora. Abbiamo un linguaggio che è diverso da quello che usiamo per noi stessi. La differenza è che useremo un'immagine diversa. Parlando di questi schiavi eviteremo l'immagine di qualcosa che accade dentro di loro. Noi rappresentiamo noi stessi come vivi o come morti; rappresentiamo loro come morti e noi come vivi. Immaginate che si introduca un cambiamento di atteggiamento. Supponiamo che a un bambino si impartisca un diverso insegnamento. Come dovrà usare il nuovo insegnamento il bambino? Ciò che gli è insegnato è un nuovo atteggiamento verso gli schiavi.

Malcolm: Gli animali non hanno un'anima, ma ci si può affezionare a un cane. Allo stesso modo ci si può affezionare agli schiavi senza credere che abbiano un'anima.

Wittgenstein: C'è una differenza; gli animali non sanno parlare. Che cosa cambierebbe se ci dicessero che questi schiavi sono uomini come noi?

Malcolm: Quando lo schiavo non servisse più, non lo elimineremmo.

Wittgenstein: Sì; ma potremmo cambiare l'atteggiamento e, tuttavia, conservare il linguaggio.

Quando immaginiamo quella sorta di linguaggio in cui si evitano immagini e si danno solo segnali, non solo possiamo chiedere "Cosa succede quando...?", ma sembra anche che i diversi segnali abbiano significati di generi categorialmente diversi. Prendete l'esempio degli anelli, ecc. Quello sarebbe un possibile modo di descrizione. Si possono descrivere le cose come il comportamento di un punto. Si può affermare qualcosa di comparabile sui differenti segnali: dritto, curvo, ma non insieme dritto e curvo. Se essi descrivono il comportamento, non ci rendiamo ancora conto della quantità di modi in cui possiamo descriverlo – siamo interessati a generi completamente diversi di caratteristiche della curva. Noi ci interessiamo al comportamento della gente in modi completamente diversi. Se si parla di fenomeni e di anima, allora ci facciamo una qualche sorta di idea – come se questi fossero fenomeni comparabili; come se corrispondessero a immagini diverse che si potrebbero disegnare. Prendete, per esempio, i casi del dolore, della gioia, della speranza, del desiderio, della volizione. Se dite che queste sono tante esperienze diverse, sembra che la differenza sia tra varie sostanze sommamente differenti.

Supponete che qualcuno debba, diciamo, classificare le attività degli esseri umani sulla base dei loro movimenti corporei: lo scrittore, il banchiere, il droghiere, ecc. Ciò è del tutto fuorviante perché si escludono le altre dimensioni. A pensarci bene, avete solo delle sezioni trasversali.

Questa faccenda di "comparabile" e "incomparabile": "comparabile" non è la parola adatta. Suggerisce la comparabilità dove non ce n'è, come se si comparassero corpi solo con l'ausilio di sezioni trasversali.

Abbiamo suggerito che, per parlare di esperienze e per esprimerle, potremmo usare un linguaggio diverso dal nostro ed evitare certe immagini, per esempio: "Qualcosa è accaduto in me". Potremmo chiedere: "Quali sarebbero queste altre immagini?". Supponiamo che qualcuno dica di conoscere per via di introspezione. Che cos'è che conosciamo? Supponete che capiti che vi sia una corsa di schiavi. Noi evitiamo di dire che accade qualcosa. *Essi* dicono spontaneamente: "Sta accadendo qualcosa". A differenza dei nostri bambini, non è perciò da noi che essi hanno imparato

che “accade qualcosa”. Supponete che dicano spontaneamente: “Ciò accade in me”. Che cosa diremmo? È il segno che accade qualcosa? Qualcuno parla di note basse e scure. Ma questo non mostra qualcosa? Solo che x dice che le note basse sono scure.

Egli nota una somiglianza tra le situazioni, la sua e la nostra; quindi c'è somiglianza. Da ciò potete concludere che, in un senso o in un altro, accade qualcosa.

Geach: Come possiamo dire “Nota una somiglianza”, se non ha un'anima?

Wittgenstein: Qualcuno potrebbe dire: egli usa le parole, quindi ha un'anima. Ma prendere questo come una prova che c'è un'anima è sbagliato. Supponete che io dica “Non vi è un'anima” e voi diciate “Un'anima”. Nelle circostanze appena citate, è allora possibile dire che egli nota una somiglianza? “Solo se fa un uso della somiglianza.” Ma noi parliamo di somiglianza tra facce senza dire in che modo sono simili. Nel caso delle facce c'è una specie di bisogno o di scopo. Ma c'è qualche bisogno nel caso delle note basse e scure?

Supponete che sia d'accordo con lui. Sarà allora vero dire che c'è una somiglianza? Considerate, per esempio, i giorni e i colori: c'è qualche somiglianza tra martedì e blu? Questa associazione può essere dovuta alla somiglianza.

Questo fa venire in mente uno degli esempi di Köhler. I nomi dei grandi uomini sono strettamente associati alle loro opere – Schubert e Shakespeare, per esempio. Nessuno direbbe che gli autori hanno scritto con lo scopo che le loro opere fossero simili ai loro nomi. E, dopotutto, dove starebbe la somiglianza?

Supponiamo che una parola o un nome in un verso sembri zoppicare. Siamo in qualche modo costretti a presumere una qualsiasi somiglianza al di fuori di “Guarda come zoppica quel nome!”?

So che una somiglianza potrebbe esserci. Supponete che, per pronunciare una parola, si dovesse torcere la bocca. Quel tipo di cosa sarebbe una somiglianza, se mai ve n'è una.

Köhler parla di somiglianza tra l'espressione di una sensazione e la sensazione: per esempio, la collera. Nella collera ci sono vibrazioni, il corpo trema e anche l'anima.

Gli schiavi dicono: “Qualcosa accade in me”. Diremmo che il fatto che lo dicono corrobora l'evento?

“No.” Perché no?

Dagli appunti (1946-47) di Kanti J. Shah

“Se diciamo di sì, è come dire che esso merita fiducia, mentre qui non è una questione di fiducia. Tutto quel che dicono è un segnale. Dal modo in cui abbiamo descritto il loro linguaggio deriva che non c'è spazio per fenomeni psicologici che accadono nell'anima.”

D'altra parte, supponete che usiamo i fenomeni psicologici in un modo leggermente diverso; non come qualcosa che si osserva, ma come qualcosa da cui traiamo conclusioni. In questo caso, nel caso degli schiavi, non ci è dato nessun fenomeno psicologico. Ci sono solo segnali e non è una questione di fenomeni psicologici. Ma supponete che dobbiamo usare una qualche espressione. Possiamo dire “accadere”? Se lo diciamo, è un nuovo modo di “accadere”.

Potremmo dire che stiamo usando un'immagine. Potremmo anche dire che è un'immagine sbagliata. Esattamente come quando parlavamo di qualcosa che accade nella mente. Supponiamo che egli, improvvisamente, usi una parola che non è “anima”. Di nuovo, non sapremmo che cosa fare dell'enunciato. Possiamo dire che, dopotutto, i fenomeni *si sviluppano* tutti in un medium e questo non sulla base di qualcosa che essi dicono né di quel che dicono spontaneamente. Questo mostra anche perché sia sbagliato dire che quel che accade è qualcosa di specifico.

2 dicembre 1946

Il problema è come ho reagito alla domanda con cui abbiamo iniziato questo trimestre: “Che cos'è pensare?”. In un certo senso ho provato a cambiare il vostro punto di vista: guardatela in questo modo. Nelle ultime lezioni abbiamo preso in considerazione una tribù priva di anima. È una pura finzione. A che cosa serve? È una perdita di tempo. Che cosa si può ottenere facendo quel che abbiamo fatto? Questo: il modo in cui si guarda a un caso non fittizio può essere cambiato. Siamo portati a paragonare alcuni fenomeni con una determinata cosa: io vi chiedo di compararli con qualcos'altro. Il problema scompariva quando i fenomeni *non* erano più classificati tra le cose che accadono. Cambiamo il nostro concetto. Se sia importante o no, questa è un'altra questione.

Se si può pensare senza parole (James). “Come è nato tutto questo?” Si può pensarlo senza parole? James cita il caso di un sordomuto che ricorda (quando non è più sordomuto) di essersi chiesto: “Come è nato tutto questo (il mondo)?”. James sostiene che questo mostra che possiamo pensare senza parole. Ma come sappiamo che qui non c’è un fraintendimento? Supponete che al sordomuto sembrasse solo di essersi posta la domanda. “Dice così e non è un bugiardo.”

Domandiamoci: in quali circostanze diremmo che una persona pensa senza parlare?

Geach: Succede, per esempio, quando un sordomuto gioca a scacchi.

Wittgenstein: O prendete il caso di un uomo che prova a fare qualcosa. L’esperimento di Köhler fornisce un buon esempio. Immaginate una persona che voglia sollevare un tavolo. Può compiere una serie completa di azioni che non hanno in alcun modo bisogno di essere accompagnate dal discorso. Non si *cessa* di pensare perché si misura, ecc. (Köhler fa osservazioni importanti solo fra parentesi.) Dovremmo dire: “Bene, crediamo che, quando si è impegnati in questa attività, essa sia accompagnata dal pensiero, proprio come lo è il discorso”? O smetteremmo di dire che il pensiero accompagna l’azione? Si tratta di un’immagine che possiamo usare come non usare.

Prendete il caso di un linguaggio in cui, invece che “È blu”, si dica “Blueggia”. Questo suggerisce un’attività. La tribù può dapprima usare “Blueggia” nei casi in cui un colore *vira* verso il blu. Ma i loro filosofi direbbero che c’è movimento non solo quando una cosa *vira* verso il blu, ma anche quando è blu.

Il motivo per cui ho considerato il caso della tribù senz’anima era in parte legato al fatto che volevo sbarazzarmi dell’immagine secondo cui il pensiero accompagna il discorso. Lo faccio spingendovi a fare dei paragoni.

Qual è il paradigma dell’accompagnamento? Un buon esempio è quello del cantare e del suonare il piano. Ma cantare e parlare sono due cose? Se gli esseri umani parlassero solo in modo uniforme, cantare consisterebbe nel dire le parole come se fossero enunciati e nell’aggiungere una melodia che le accompagna. Con questo si descrive solo un’immagine particolare.

Quando si canta, una melodia accompagna le parole.

Egli dice questo e quello e una melodia fa da accompagnamento.

Suoni + pensiero = parlare.

Parlare + pensiero = ?

Usare “accompagnamento” per i primi termini di queste due coppie suggerisce un paragone che è fuorviante.

Agire in modo intelligente: quando uno lo fa è come se dicesse qualcosa a se stesso mentre agisce. Diremmo di un essere umano che pensa se, sebbene non sia in grado di parlare, riesce a fare certe cose? Supponete che qualcuno di voi si metta a fare delle misurazioni; di costui dirò che pensa. Ma noi immaginiamo come risponderebbe se fosse interrogato. Se si alzasse improvvisamente di notte e incominciasse a fare quel che fa di giorno, sarebbe il suo un pensare? Non abbiamo preso alcuna misura – né ci siamo preparati – per una situazione del genere. Ma non abbiamo preso comunque alcuna misura. Che cos'è che non sappiamo? “Non sappiamo” è una risposta buona come un'altra. O come si dovrebbe sapere? “Non sappiamo” significa qualcosa di diverso da quel che significa quando diciamo che non sappiamo che cosa accade nel suo cervello.

“Non si sa e, in realtà, non si può sapere.” Vi è un'altra ragione per cui questo non va bene: suggerisce un parallelismo. Supponiamo che io insegni a qualcuno a dire “Sta' zitto!” invece di “Non so”; sarebbe sbagliato? Come lo scopriamo? E se chiedessi che cosa occorre scegliere tra “Sta' zitto” e “Non so”? La differenza tra i due è che “Non so” lascia una speranza, se non in questo caso, almeno in casi simili.

Se qualcuno racconta un sogno, ha sognato davvero? È successo qualcosa prima che si svegliasse o è solo un fenomeno della memoria?

In matematica troviamo lo stesso genere di situazione. Solo applicando un metodo, si può risolvere un quesito. Ma c'è un altro tipo di quesito, per il quale non disponiamo di alcun metodo, ma che, per qualche ragione, possiamo sperare di risolvere.

Un caso simile: negli scacchi abbiamo il Re e la Regina. Li sostituiamo con due consoli, come a Roma. Ma in questo caso come si giocherà o come si vincerà? Il gioco non è stato fissato. Supponiamo che Malcolm dica “Saprei andare avanti” e lo faccia. Avrebbe fatto qualcosa di diverso dalla soluzione di un problema di scacchi. Si potrebbe dire: è questo il modo in cui *vogliamo* estendere il concetto.

Per questo ci potrebbero essere molte e differenti ragioni. Se scartiamo la possibilità di trovare un nuovo criterio, non v'è bisogno di scegliere una delle due risposte. Ma a noi piace dire che un criterio ci deve essere. Egli o pensa o non pensa. In questo caso si usa spesso la legge del terzo escluso. Ciò non ci è di alcun aiuto.

Chiamatelo (il pensare senza parole) come vi pare, non è così semplice. In quali circostanze si dirà che c'è pensiero senza parole? Nei casi in cui gli esseri umani fanno certe cose in certe circostanze.

Immaginate un linguaggio in cui, dove noi usiamo solo una parola, si usano parole diverse – “pensare”.

“Lasciami buare” anziché “Lasciami pensare”.

Dicono: “Egli parla”, ma non dicono: “Egli parla e bu”, come si dice: “Parla e pensa”.

Dicono: “Egli fa qualcosa in modo intelligente”, ma non: “Fa qualcosa pensando o buando”.

Supponiamo che io sappia l'italiano e che sappia perciò descrivere l'uso della parola pensare. Supponiamo che si dica: Lo facciamo perché siamo interessati al concetto “pensare”. Siamo interessati all'uso della parola “pensare”?

Il filosofo italiano descrive l'uso di “pensare”. Che cosa fa il filosofo dell'altra tribù? Abbiamo concetti diversi o gli stessi concetti? Questa differenza è importante o no?

In quest'altro linguaggio non chiederebbero: “Questo è o non è pensare?”. Ma possono domandare: “C'è una differenza essenziale tra il fare questo e il fare quest'altro?”. In questo linguaggio potrebbe sorgere un problema, ma in una forma diversa.

A volerci esprimere correttamente: non sarebbe corretto dire che quel che faccio è descrivere l'uso della parola “pensare”, perché quel che faccio non ha a che fare con la descrizione.

Si parla molto spesso della rapidità del pensiero. Si dice anche che, quando uno parla, il suo pensiero precede il parlare. Uno dei fatti che sembra giustificare queste osservazioni è “Intendevo dire così e così”. In un modo o in un altro, quello che ha detto era già compiuto. Come era compiuto? Come l'ha tradotto? Questa è in sé una reazione particolare. È, detto in modo approssimativo, ricordare l'intenzione. E va distinto dal ricordo che avete della visita di vostra zia.

Può essere che io scriva in fretta e che in seguito legga.

Un'altra possibilità è che, prima di essere pronunciato, l'enunciato sia prodotto in un linguaggio e in un medium completamente diversi. Esso è, nondimeno, trasferibile.

Un'altra possibilità: che quel che accade prima che l'enunciato sia pronunciato non siano dei segni, ma piuttosto qualcosa come un rapido schizzo. Possiamo annotare il corso del pensiero. Anche in questo caso si richiede un sistema di segni e una tecnica di traduzione.

Un'altra possibilità: supponete che volessi parlare di Malcolm; scrivo una Z anziché una M. In questo caso annoto (per così dire) qualcosa di cui quel che dico *non* è una traduzione – non è uno sviluppo secondo una regola. Ma esso ha una qualche relazione con quel che dico. Se uno pensa mentre parla, il pensiero lampeggia. “Il lampeggiare del pensiero è come la molla di un orologio quando lo scappamento si rompe.” Se il pensare è un'attività, dovrebbe allora sorgere il problema: è istantaneo o che cosa? Quanto dura il lampeggiare? Se chiediamo “Che cos'è successo?”, si è portati a dire in risposta molte e differenti cose.

Immaginiamo di fare un gioco. Qualcuno scrive dei numeri interi; un altro deve indovinare la serie. Improvvisamente qualcuno dice: “Adesso capisco”. Come faccio a sapere che cos'è successo? Egli ha imparato le parole: “Adesso capisco”. Come potrebbe capire tutto in un lampo?

La domanda va cancellata. Non ha senso. La domanda su cosa sia successo può avere una risposta oppure no. (a) Egli potrebbe aver visto la formula. Questo è semplice. (b) Ma non c'è affatto bisogno che veda l'intera formula o può vederne solo una parte. Qualsiasi cosa sia successa, essa sembra una debole prova del fatto che ha capito. Può quasi sembrare che in un caso come questo le prove che egli ha capito siano scarse. (c) Potrebbe darsi che egli abbia soltanto visto i numeri che la persona scriveva. E che su questa base egli poi dica: “Potrei continuare”. Ciò che dice, qualunque cosa sia, non è conclusivo. Ciò significa: se, invece di dire “Ora posso continuare”, avesse detto “Vedo”, non sarebbe successo niente. Non c'è nessun motivo per cui egli debba dire di “aver visto” qualcosa.

Questo si aggancia alla questione di che cosa succede quando uso una parola con il suo significato. Sembra che per questa domanda vi sia una risposta. Ma qui il punto essenziale è che

noi possiamo domandare: “Che cos’è successo?”. E questa domanda ha una risposta: ciò che la persona ricorda. Ma questo non risponde alla domanda “Che cos’è il significato?”. Tra ciò che egli ricorda e il significato vi è una connessione molto vaga. Ma potrei essere in grado di darne un’interpretazione. Questo è enormemente più importante.

Supponiamo che io dica: “Avevo un problema”. Ora dico: “Ce l’ho”. Ma che cosa?

Prendere in considerazione il concetto di pensiero: qui abbiamo un modo di usare “pensare” che è completamente diverso dal modo in cui lo usiamo quando diciamo che parliamo in modo intelligente. La domanda se il pensare avvenga rapidamente era una stupidaggine. Ora possiamo chiedere: pensare “in un lampo” è la stessa cosa che pensare mentre si parla? Chi ci dicesse così, non ci direbbe ancora niente. Dovrebbe dimostrare che le cose stanno come egli dice. Si potrebbe altrettanto bene dire: vomitare è mangiare all’incontrario.

Voglio parlare di due casi: nel primo, le persone differiscono solo nel linguaggio, ma hanno gli stessi concetti; nell’altro, hanno concetti fondamentalmente diversi. Si tratta di una questione importante, anche se del tutto vaga. Le cose stanno, approssimativamente, così: una popolazione, la quale avesse tre espressioni dove noi ne abbiamo una sola, potrebbe naturalmente imparare il nostro linguaggio; potrebbe adottare il nostro linguaggio nel quale c’è una sola espressione. Potrebbero succedere due cose completamente diverse; si potrebbe dire: (a) in realtà, c’è solo una cosa, anche se abbiamo tre espressioni; oppure (b) in realtà, ci sono tre cose, ma in italiano per queste tre cose si usa la stessa parola. La questione è: quando possiamo dire che i concetti sono realmente gli stessi e quando che sono realmente diversi?

17 gennaio 1947

Qual è il nostro interesse – le peculiarità dei concetti psicologici o le peculiarità dei fenomeni psicologici? “Che cosa intendete con fenomeni psicologici?” “Quel che ognuno intende comunemente – pensare, sentire, vedere, ecc.” Ma questa risposta non funziona. Ci troviamo in difficoltà già da subito, non appena usiamo il

termine “fenomeni psicologici”. Lo psicologo nel suo laboratorio indaga i fenomeni psicologici. Che cosa osserva? La risposta non è affatto scontata. Osserva la mia faccia, ascolta quel che dico e guarda come reagisco; o mette alla prova (osserva) la mia memoria? Entrambe le risposte appaiono accettabili. Il termine “fenomeni psicologici” è ambiguo. O, per dirla in un altro modo, i fenomeni psicologici sono fenomeni in un senso differente.

Se è così, quali sono le peculiarità dei fenomeni psicologici? Dando a “fenomeni” il senso ordinario, sarebbero le peculiarità dei fenomeni osservabili. Abbiamo detto che dobbiamo piuttosto parlare delle peculiarità della tecnica d’uso della parola “pensare”. Abbiamo scoperto una peculiarità dei verbi psicologici. La loro caratteristica saliente è l’asimmetria.

“Volete suggerire che si tratta di un modo strano di usare le parole?” Per esempio, il nome “Malcolm” il martedì sera alle 5 significa qualcosa di diverso. Qualcuno potrebbe dire: “Sei tu, Wittgenstein, che fai sembrare strani i verbi psicologici!”. Io, Wittgenstein, potrei contraddirlo. Nel caso di Malcolm, tutti noi abbiamo trovato strana la cosa, ma non così nel caso dei verbi psicologici. Suona strano soltanto quando ne *descriviamo* l’uso. E vi è stata un’esagerazione nella descrizione dell’uso. Se abbiamo esagerato, lo si deve mettere in rilievo. Abbiamo descritto l’uso di una parola; l’uso che sembrava naturale è apparso strano quando l’abbiamo descritto. Strano per quanto è differente dagli altri verbi; strano solo se si usa il paradigma sbagliato o se ci si aspetta qualcosa.

Se l’asimmetria caratterizza i concetti, non potremmo fare a meno di questi concetti? Che cosa ci costringe a usarli? Sembra che abbiamo tralasciato la cosa più essenziale: la giustificazione dell’uso delle parole – i fenomeni nella mente. Uno potrebbe dire che ho trattato il concetto in modo comportamentista, sintetico.

*

Se uno comprendesse veramente la parola “pensare”, conoscerebbe la giustificazione del suo uso. Sarebbe come conoscere un principio sottostante. La pipa non ci sorprende perché sappiamo come funziona. Si è portati perciò a dire che il significato della parola “pensare” giustifica il suo uso; mentre sembra che io dica che il significato della parola è il suo uso peculiare.

*

Che cosa c'è di davvero interessante nel pensare? Perché ci interessa quel che avviene nella mente di qualcuno? Un ingegnere fa questo, quello e altro ancora. Allo stesso tempo pensa; allo stesso tempo c'è una guerra in Cina, ecc. Perché dovremmo interessarci all'una o all'altra di queste cose? Che cosa c'è di interessante riguardo ai concetti? Supponete che qualcuno dica: "Ho mal di denti". L'interesse di questo potrebbe essere legato al fatto che il parlante vuole essere compatito. Facciamo un sacco di confusione circa il significato delle parole. Perché dovremmo provare tutto questo interesse? Certe parole ci lasciano l'amaro in bocca, altre ci stimolano piacevolmente. Se mi interesso a queste cose, voi sapete il perché. Pensate che voglia trovare delle correlazioni, ecc. Non è strano che uno psicologo debba interessarsi ai fenomeni psicologici, ma è strano che lo si debba fare noi.

*

Paragoniamo l'uso delle parole all'uso delle unità di misura. Se devo stabilire la lunghezza, posso farlo in molti modi. L'unità di misura è arbitraria, si dice. E un concetto è, in un certo senso, simile a un'unità di misura. Fornisce un modo per descrivere.

Ma questo è già fuorviante. Se tengo in mano un pezzo di carta e dico "Descrivetelo", voi chiedereste: "Che cosa intende?". Potrei rispondere: "Datemi la sua lunghezza"; voi me la date, per esempio in pollici. È difficile indicare che cosa vogliamo quando diciamo: "Datemi una descrizione". Si possono fare diverse "cose". Ma ancora una volta notate come "cose" possa essere corretto, ma anche molto fuorviante. È giusto se intendiamo pollici o piedi, ecc. Ma se intendiamo colore e forma, allora è sbagliato. Non cercate di rendere più precisa la descrizione (richiesta) indicando la cosa che volete che sia descritta, a meno che non vi siano molte cose dello stesso tipo. In caso contrario, ciò che volete è la tecnica di descrizione. Non è stata la mia ottusità a creare la difficoltà.

Supponete che veda qualcuno che fa tutto quello che noi chiamiamo misurare. Perché fa questo? Supponete che si dica che vuol trovare la lunghezza. Ma in opposizione a cosa – a sfregare un pezzo di legno con un altro, o a che cosa? Si noti che questa potrebbe

non essere affatto una risposta. Paragonate a questo caso quello di una persona bloccata in una stanza. Per arrivare a lei usiamo una cesoia e un martello, ma in modi differenti.

Supponete che, invece di dire che uno fa le cose che fa per trovare la lunghezza, diciamo che *sta* trovando la lunghezza. L'obiezione a questa risposta è che ci sono molti modi di trovare la lunghezza. Ma qui non basta usare "trovare la lunghezza"; dobbiamo aggiungere – in quale modo. Supponete che qualcuno dica: "Trovate la lunghezza in tutti i tipi di modi". Forse paragonerà i risultati ottenuti in questi differenti modi.

In ogni caso, non vogliamo un concetto di lunghezza separato dalla tecnica.

"Ma noi vediamo che c'è una lunghezza, sia essa misurata in un modo o in un altro." A questo c'è poco da obiettare.

Se vogliamo dare una giustificazione del perché qualcuno accosta un metro lungo un tavolo, non è necessario che la giustificazione sia che vuole misurare la lunghezza. Forse vuole fabbricare un altro tavolo o vuole scoprire quante assi servono per il soffitto della stanza, ecc.

Se i nostri verbi psicologici hanno questa peculiarità, potremmo farne a meno? Qual è la loro giustificazione? Che giustificazione ha quel che facciamo quando misuriamo? È stato detto che non potremmo misurare se non avessimo metri realmente rigidi. Che genere di fatti, se mai ve ne sono, giustifica l'uso di questi verbi particolari?

Si è detto che l'uso particolare di "pensare" dipende dalla natura del pensiero. Ma come indaghiamo la natura del pensiero? Supponete che abbia detto che la natura del pensiero si apprende tramite l'osservazione. Ma che cosa dobbiamo osservare per scoprire la natura del pensiero? Dato che non troviamo nessuna risposta, vogliamo la definizione del pensiero o l'uso della parola "pensare". Sarà piuttosto l'uso del verbo psicologico a dirci che cosa osserviamo. Esso dà un senso peculiare a tutto quello che osserviamo.

Un verbo usato alla prima persona è un'espressione ed è comparabile a un grido naturale. Di fatto era un comportamento di dolore; non è così se usato alla terza persona o al tempo passato. Perché raggruppiamo cose così diverse? Ha senso la domanda? Dovremmo dire che facciamo così e basta?

Geach: Supponete che Mary dica “Mary è ferita” (parlando di sé) e dica “Jimmy è ferito” (nel caso di Jimmy). Come funziona l’asimmetria?

Wittgenstein: Funziona allo stesso modo, è resa solo più evidente. Lo stesso enunciato (“Mary è ferita”) è oggetto di verifica quando lo dice qualcun altro, ma non quando è Mary a dirlo.

Dovremmo dire che le persone che non usano “dolore” in quel modo hanno un concetto diverso di dolore?

Supponete che al posto di quest’uso avessimo

(i) “comportamento di dolore” usato come “bere”, “mangiare”, ecc.

(ii) invece di “Ho dolore”, un suono e un gesto ostensivo.

Ma che cosa avviene allora al tempo passato (*past tense*)? Che cosa si potrebbe fare con un suono e un gesto ostensivo? Anche “comportamento di dolore” è escluso perché non è necessario che abbiate manifestato dolore. Non è necessario che questo accada nel caso di “bianco” e “tavolo”. Biancheggia e ha biancheggiato ieri. Tavoleggia oggi e ha tavoleggiato ieri.

20 gennaio 1947

I nostri concetti psicologici sono in qualche modo arbitrari? Sarebbe fuorviante dire che il concetto di pensiero rispecchia la natura del pensiero – allo stesso modo: Quando si parla della natura del dolore, c’entra o no il tempo (*time*)? Qual è la natura di una sedia? E la natura dell’idrogeno? Nel primo caso il tempo c’entra, ma nel secondo caso non è facile dare una risposta. Supponete che scopriamo la gravità specifica dell’idrogeno. Si noti che presumiamo di sapere che stiamo facendo un esperimento con l’*idrogeno*. L’affermazione che molte cose sull’idrogeno rimangono inalterate è un’affermazione basata sull’esperienza (Questo è stupido). Dovremmo dire piuttosto che abbiamo un’idea del perché le cose sono ciò che sono. Prendiamo dell’acqua, la sottoponiamo a elettrolisi e scopriamo la sua gravità specifica. Ma a questo punto potremmo stabilire se un particolare gas è idrogeno per mezzo della sua gravità specifica; ciò mostra che la gravità specifica entra nella nostra definizione dell’idrogeno. È nella natura di una tal cosa che... Se non si comporta così, non è così e così. Non appartiene

alla natura dell'idrogeno avere una certa temperatura. Ma appartiene alla sua natura avere un certo volume a una data temperatura e a una data pressione.

Ritornando alla natura del pensare, notiamo che ci possono essere proposizioni psicologiche generali che sono sempre vere, per esempio la proposizione che nessuno potrebbe fare certi calcoli senza scrivere o che il massimo che si può ricordare è... Quest'ultima sarebbe una proposizione sulla natura della memoria e la si esprimerebbe facendo osservazioni su quello che le persone ricordano. In queste proposizioni il tempo entrerà in un certo modo. Queste caratteristiche della natura del pensiero saranno descritte da proposizioni sul pensiero, ecc. e l'uso di queste proposizioni presupporrebbe l'esatta tecnica di "Io penso...", ecc. In questo caso, non possiamo dire che la natura della memoria sia rappresentata dalla grammatica peculiare di "aver ricordato". Non era di questo che parlavamo, ma dell'uso peculiare di una parola.

Se diciamo che l'asimmetria riflette la natura dei fenomeni psicologici, il tempo non entra in alcun modo nella rappresentazione. E si può domandare: si tratta di un nostro capriccio o siamo costretti a fare così? E, in ogni caso, quanto è importante? A prima vista può sembrare senza importanza. Prendete, per esempio, il caso in cui "Malcolm" è usato solo a giorni alterni per indicare l'uomo che chiamiamo "Malcolm". Se scopriamo un uso così peculiare, quel che ci colpisce è la sua inutilità. Potremmo dire che nella risposta alla domanda "Che cosa gli dà uno scopo?" si trova la soluzione del nostro problema. Ciò che dà lo scopo, dà la giustificazione. Nominare i fenomeni che gli danno uno scopo e nominerete la sua giustificazione. (L'esempio della tribù.) Ma nel caso di cui stiamo parlando, questo non fornisce una giustificazione. Potremmo avere parole diverse per "Ho dolore" e "Egli ha dolore" e potremmo, tuttavia, procedere. È banale questo? Ci piacerebbe dire che è comprensibile.

A molti filosofi piacerebbe dirlo. Un filosofo afferma seriamente: "Solo la mia esperienza è reale". "Solo l'esperienza presente è reale." Se foste in questo stato d'animo, vi piacerebbe dargli un altro nome. Supponiamo che qualcuno dica: "Uno non sa mai se ha la stessa esperienza che ho io, mal di denti, per esempio". Questo però non ci blocca, perché se egli abbia o no mal di denti non

ha importanza. Ma se questo non importa, vi è qualcos'altro che importa. E che cosa? Egli va dal dentista; e ovviamente io vado dal dentista solo se ho mal di denti. Se abbiamo diverse forme di espressione, di molte di esse potremmo facilmente immaginare come si potrebbero giustificare. Di chi diremmo che ha lo stesso concetto che abbiamo noi? Supponete che una tribù inverta a giorni alterni l'uso di "immagine" e "sedia". Questa tribù avrà concetti diversi dai nostri? L'uso delle parole si può cambiare in modo semplice e banale. In quali circostanze si dirà che qualche tribù ha concetti diversi, per esempio che non possiede il nostro concetto di colore? Si potrebbe suggerire che è quando le cose che la natura ci dà sono diverse. Ma ciò che la natura può darci sono le *cose*, non i *concetti*. "Vedo delle cose rosse" – come opposto a cosa? In queste proposizioni ho già usato i concetti. "Gli oggetti fisici mi circondano" è esattamente come ogni altra proposizione sugli oggetti fisici.

Come sarebbe per qualcuno avere concetti fondamentalmente diversi dai nostri? (Domanda molto importante, su cui non dirò nulla di intelligente.) Supponete che una tribù abbia delle parole singole per ciascuna delle seguenti cose: cerchio rosso, quadrato verde, ovale blu. Avrebbero quel che possiamo chiamare concetti composti. Composti? Sì, naturalmente. "Non notano una somiglianza tra un quadrato rosso e un cerchio rosso?" Al posto di questo potremmo chiedere – non *usano* la somiglianza? E ciò è possibile; certi uomini non hanno concetti. Ci sono due generi di concetti: alcuni più fondamentali, altri meno. Il matematico ha molti concetti matematici che noi non abbiamo. Ma "oggetto fisico" è un concetto fondamentale.

*

Considerate come sono normalmente usate le parole che si riferiscono agli oggetti fisici. C'è una grande quantità di nomi generici. Senza di loro non possiamo andare avanti. Andare avanti in vista di che cosa? (Siamo abituati ai nomi generici, ma questa sarà la nostra principale difesa.) "Senza di loro ci troveremmo in gravi difficoltà; non potremmo fare molte delle cose che facciamo." Se questo è vero, allora essi sono gli strumenti per le nostre attività più comuni.

Non abbiamo espresso correttamente la nostra idea; tuttavia non è assurdo dire che nella nostra vita i sostantivi sono indispensabili. Sono i nostri strumenti, per cui, se dovessimo farne a meno, vivremmo vite completamente diverse.

Possiamo dire che sono paragonabili ad alcuni semplici strumenti? Se è così, allora i nostri concetti fondamentali sono come strumenti estremamente primitivi; ne segue che solo chi conduce vite fundamentalmente diverse dalle nostre avrebbe concetti fundamentalmente diversi.

Ma il difficile è non dire cose insensate. Noi dimentichiamo a quale condizione una data espressione ha senso.

“Gli oggetti fisici ci circondano” (Non mi piace).

“Le sedie, ecc. ci circondano” (Mi piace).

La prima affermazione sarebbe esatta solo se potessimo dire: “In opposizione a che cosa?”. “Nel mondo ci sono oggetti fisici” non ha senso. Qui $f(x)$ [con riferimento a un oggetto fisico, KJS]⁴ ha senso, ma $f(x)$ [con riferimento a tutti gli oggetti fisici, KJS] non ha senso. Negli scacchi si può fare una mossa sbagliata. “Non si fa mai nessuna mossa corretta” sarebbe comunque senza senso. O anche “Nessun gioco è mai stato giocato correttamente”.

“Non possiamo andare avanti senza nomi generici.” In questo vi potrebbe essere un senso. Prendete il caso di due tribù che hanno concetti diversi, ma i cui concetti si assomigliano. Per esempio, una delle tribù usa nomi diversi in giorni diversi della settimana. Possiamo dire che hanno concetti diversi, ma che non c'è nessuna differenza fondamentale perché c'è un modo facile di tradurre un linguaggio nell'altro.

Ma possiamo dire che quello della seconda tribù è un linguaggio? Un linguaggio ha certe caratteristiche; per esempio, parliamo con la bocca, non con le mani, ecc. A chi spetta decidere? Ai linguaggi. Quel che facciamo decide che cos'è linguaggio. Dei suoni di un tipo particolare – le parole – si ripetono. Ma frammenti sonori si ripetono anche nel canto di un tordo.

Prendete il caso del dare un ordine. “Non possiamo andare avanti senza ordini e in un ordine non possiamo fare a meno del nome di un oggetto fisico.” Ma questo non è necessariamente

⁴ KJS sono le iniziali di Kanti J. Shah, l'estensore di questi appunti. [N.d.T.]

vero. Invece del nome dell'oggetto fisico, possiamo dire "Porta un cerchio" e la persona porterebbe un penny solo se l'avesse in tasca e lo percepisse come circolare. Quando immaginiamo cose del genere, una cosa è molto difficile – non essere sottili.

Da giovani ci sono stati insegnati i nomi generici degli oggetti fisici. Che un essere umano ha il concetto di un oggetto fisico lo si vede dal fatto che, se glielo si chiede, porta sedie, ecc. Si dice che le proposizioni sugli oggetti fisici devono essere analizzate in termini di dati di senso (*sense data*). Ma il fatto è che siamo stati in grado di imparare a obbedire a "Porta una sedia". Abbiamo padroneggiato questa tecnica senza curarci di come appare una sedia; lo abbiamo imparato senza prima imparare un altro gioco. Se ha qualche senso dire che abbiamo il concetto di oggetto fisico, questo ne è il senso. È questa la tecnica che impariamo, non l'altra. Considerate la pubblicità che dice di tener puliti i chilometri di tubi che si trovano nei reni.

Questo non significa che un bambino, guardando da una certa posizione, non potrebbe mancare di riconoscere una sedia. Tutti i nostri bambini devono imparare benissimo la tecnica d'uso dei termini generici di oggetti fisici. Supponete che dicessimo che degli uomini che avessero un linguaggio di dati di senso avrebbero concetti fondamentalmente diversi; in qualche modo essi vivrebbero vite simili alle nostre, ma non userebbero quello che noi chiamiamo linguaggio.

In un linguaggio che non usa nomi di oggetti fisici, ma nomi per ciò che si vede, potrei dover disegnare come egli vede o come vedo io. Qui c'è qualcosa di dubbio. Se volessimo sbarazzarci dei nomi di oggetti fisici, ci troveremmo con nomi che si riferiscono ad aspetti visivi. I bambini imparerebbero attraverso libri di immagini. A un nome apparterebbe un disegno in prospettiva. Ciò è dubbio, ma solo in un senso. Non vi sono nel nostro linguaggio nomi siffatti; ma essi provengono dal nostro linguaggio. Per fare di esso un linguaggio vero e proprio, dobbiamo tornare al (nostro) linguaggio.

"Se non vi fossero i nomi, non potremmo andare avanti nel lavoro di costruzione di un edificio." Perché no? Potrei semplicemente indovinare. Si potrebbe dire che questo non vale perché questo non è dare un ordine. Ma perché? Potrei ricevere un ordine e fare la cosa giusta.

Dagli appunti (1946-47) di Kanti J. Shah

Questo vi ha sviato facendovi dire che le parole sono strumenti. In un senso lo sono. Stando così le cose, occorre che il linguaggio sia insegnato. Non possiamo farne a meno; ma questa è, comunque, una proposizione basata sull'esperienza.

25 gennaio 1947

Le caratteristiche grammaticali dei verbi psicologici: potremmo parlare della giustificazione di siffatte caratteristiche? I concetti che impieghiamo mostrano la selezione che operiamo, mostrano che cosa ci interessa. In quali circostanze diremmo che alcune persone hanno dei concetti, per esempio quello di *dolore*, che usano in un modo simile, anche se non nello stesso modo? Noi diciamo: "L'altro, quando ha dolore, ha ciò che abbiamo noi". Potrebbe darsi che certe persone non abbiano alcuna idea del genere. Noi diciamo anche: "Non sappiamo che cosa l'altro prova o vede"; quelle persone giustificano la loro affermazione "Egli ha dolore" dicendo che noi ci limitiamo ad *assumere* che gli altri sentano o a pensare *come se* gli altri sentissero dolore. Non c'è niente di più facile che immaginare delle persone che non si basano sull'assunto che, "quando soffre, l'altro ha quel che abbiamo noi". In tedesco, inglese e francese l'espressione "Io ho" è usata per dire che qualcosa ha una relazione particolare con il mio corpo. Per esprimere il dolore non c'è alcuna ragione di usare l'ausiliare "Io ho". Supponete, per esempio, che nel caso della prima persona il dolore fosse espresso da un gemito o da qualcosa di simile (un espletivo) e che si usasse la stessa parola per "Egli ha dolore". Ma ciò potrebbe suonare innaturale e per un'ovvia ragione; non potremmo sapere se una persona che, indicando il corpo di un altro, dice "Ho dolore" stia dicendo che ha dolore nel corpo di quest'altro o che è quest'altro che ha dolore. Supponete che "Egli ha dolore" si possa esprimere in termini di comportamento-di-dolore. Ma come lo si esprimerà se chi lo dice mente? Sarà l'intonazione a rivelare se mente.

Supponete che queste altre persone non avessero idea che "l'altro sente quel che sento io". Dovrei dire o no che è solo una trascurabile questione di espressione? (i) Essi non sarebbero portati ad avere una filosofia come quella che abbiamo noi. Non potrebbero sorgere problemi sull'ego. (ii) Nel *Ramo d'oro* Frazer dice che

molte tribù hanno l'idea di *anima* o di *spirito*. È molto strano che ne sia così sicuro. Immagino che una cosa da fare sarebbe quella di cercare di provare che hanno una parola che significa *anima*; se hanno, per esempio, delle rappresentazioni pittoriche. Per il nostro concetto di anima è veramente importante che la si possa rappresentare in questo modo. (L'immaginario è parte del concetto.) Non importa che la rappresentazione sia rozza. Potremmo dire che è proprio questo genere di rappresentazione che caratterizza il nostro concetto di anima. A persone diverse essa potrebbe risultare totalmente estranea. Per riassumere: ciò che queste persone escludono è: "Non si può sapere che qualcun altro ha dolore"; ma questo non esclude: "Non so se egli ha dolore".

Hijab: A queste persone manca qualcosa che noi abbiamo.

Wittgenstein: Sì e no. Non hanno alcune delle nostre immagini. Non è che non possano chiedere "Stai male?". Se non potessero, allora sarebbero sicuramente diverse. Potremmo chiamare persone siffatte mentalmente carenti. Delle persone mentalmente carenti – non solo individui, ma anche società – possono esistere. Semplicemente esse non si stupiscono mai, perché o (a) sanno ciò che un altro sente o (b) non se ne curano per niente. Qui abbiamo una tribù completamente differente dalle nostre; una tribù che, potremmo dire, si comporta in un modo che non possiamo comprendere. Qualunque sia l'espressione che la tribù (non la tribù mentalmente carente, ma quella descritta prima di essa) usa, essa ha i nostri concetti. Tuttavia, potreste dire che essi non hanno gli stessi concetti. Considerate: Possono non manifestare il dolore, ossia possono avere dolore senza manifestarlo. Qui certamente il nostro esempio perde di efficacia. Che fare di "Ha dolore, ma non lo manifesta"? O almeno sembra che la perda. Occorre perciò che ci si riferisca a qualcosa d'altro. È questo che dobbiamo fare ed è per questo che ho dovuto introdurre un'intonazione diversa.

Hijab: Questa gente è del tutto simile a noi?

Wittgenstein: Stai riformulando l'intera questione.

Hijab: Sembra che collegare il segnale con "Egli ha dolore" introduca l'immagine.

Wittgenstein: Fino a questo punto il loro linguaggio è completamente traducibile nel nostro. Possiamo insegnar loro l'italiano mediante una comune grammatica. La differenza tra noi e loro non si rivelerà in differenze pratiche.

Christie: Non avranno costoro un'immagine anche dopo che hanno imparato l'italiano?

Wittgenstein: Imparando l'italiano, impareranno probabilmente nuove immagini. Si dirà che hanno gli stessi concetti o che hanno concetti differenti?

Geach: La risposta alla domanda "Hai dolore?" potrebbe essere "Lo avevo cinque minuti fa". Dunque, a quanto sembra, nulla si è ancora fatto finché non si sia affrontato il caso del tempo passato.

Wittgenstein: Qual è l'origine, per un verbo psicologico, del tempo passato? Il bambino incomincia a usare un'espressione che si applica al passato. Qualunque espressione si insegni, c'è un modo in cui essa è usata spontaneamente; per esempio, il bambino, dopo essersi svegliato, racconta una storia e noi diciamo "Hai sognato".

Se diciamo che essi usano lo stesso concetto, cos'è allora che caratterizza i nostri concetti? Senza un complicato apparato linguistico, non possiamo chiederci se A prova dolore.

In italiano "Hai dolore?". In cinese "...". (Non conoscete il cinese.) La domanda italiana non è una domanda esterna all'italiano. Né la sua è una risposta, se egli non conosce l'italiano. E non è neppure necessario che uno padroneggi l'italiano. Senza linguaggio ci si può stupire? Questa non è affatto una domanda assurda. Non diciamo che uno può arrabbiarsi solo se ha le parole. Ma, in assenza di parole, potete chiedervi se dopodomani pioverà? O potete chiedervi, senza i numerali, se nella stanza vi siano 100 o 101 persone?

Il linguaggio gioca un ruolo più o meno grande. Ma è onnipresente? Sembra che la nostra idea sia che il nostro linguaggio sia del tutto secondario. "Tutto quel che manca è un'espressione." Ma non è così.

Non può un animale essere curioso? Ed è senza linguaggio. Per dire che un animale è curioso ci serve un insieme complicato di circostanze. E può un animale interrogarsi su quello che accadrà dopodomani? La curiosità non è un comportamento istantaneo. Lo stesso vale quando un essere umano parla. Un essere umano che ha imparato a parlare ha imparato a comportarsi in un modo nuovo: un nuovo sistema di comportamento. Se uno non ha mai imparato a giocare a scacchi, può vincere a scacchi? Il linguaggio è un altro comportamento. Se qualcuno emette un suono, il

suono è un'espressione di meraviglia, ecc. grazie al resto del suo comportamento. Il resto del suo comportamento è rilevante solo a condizione che sia anche parte del linguaggio. Una tribù emette dei suoni. Dovremmo dire che essa trasforma certe parole in una certa domanda sullo *stato* della mente di certe altre persone. È così se il resto del comportamento e l'occasione in cui le parole sono usate sono appropriati. E, oltre a questo, se i suoni fanno parte dell'intero sistema del linguaggio. Quella tribù ha allora i nostri stessi concetti.

31 gennaio 1947

Parlavamo di fenomeni e di concetti e ci chiedevamo se sia l'uso caratteristico dei verbi psicologici che rispecchia la particolare natura del pensare o se non sia l'uso caratteristico di questi verbi che costituisce la natura del "pensare". Collegata a questa, vi è la questione dell'esperienza del significato. Quando comprendiamo una parola, c'è un'esperienza del significato? La comprensione di una parola è caratterizzata da un'esperienza del significato? La seconda formulazione è un modo migliore di porre la questione, perché mostra che quel che ci interessa non è ciò che potrebbe accadere, ma se quel che si suppone accada sia caratteristico della comprensione di una parola. Wittgenstein ha detto che il significato di una parola è il suo uso.

Si vorrebbe dire: se non ci si limita a ripetere meccanicamente le parole, se si parla pensando a quello che si dice, il significato è l'esperienza che si ha. Abbiamo visto che questo suggerimento non è valido. Qualunque sia l'esperienza che riteniamo sia richiesta, siamo portati a ritenerla inessenziale, finché, alla fine, non ammettiamo di aver fallito dicendo che l'esperienza del significato è indefinibile. Questo mostra che ciò che accade non è per nulla importante. Non che non sorga mai la questione. In effetti, essa è spesso posta nei laboratori di psicologia, nei quali l'immagine che ci viene in mente è importante. Quando diciamo che non è importante – diciamo che, in generale, non lo è.

L'idea che qualcos'altro *deve* accadere deriva da diversi fattori. (a) Si può dire una parola fuori da ogni contesto e, tuttavia, dirla con questo o quel significato. O (b) si può dire la parola "libro" e

intendere un libro. “Dite la parola ‘libro’ intendendo una mela.” Questo non sembra funzionare, ma suggerisce che accade qualcosa. O (c) sostituite “Per favore, lasciate la stanza” con “A B C D”. Anche se pronunciamo queste lettere con forza e in tono imperativo, tuttavia “A B C D” e il significato dell’ordine di lasciare la stanza sono, per così dire, scollegati. O (d) considerate un libro latino scritto contro il Papa. Ogni parola inizia con la P. Leggendolo, sembra di leggere un dizionario e il significato si eclissa.

Se parliamo di fenomeni che accompagnano il pronunciare o l’ascoltar parole, questi fenomeni potrebbero avere una qualche importanza. Per esempio, supponete che, mentre parliamo e ascoltiamo, facciamo sempre degli scarabocchi. Sono importanti o no? Benché irrilevanti per il mio droghiere, possono essere importanti per lo psicologo o per Freud. Ma non sarebbe il tipo di importanza che vogliamo attribuirgli. Vogliamo che lo scarabocchiare dia significato a ciò che diciamo.

Che cosa perderebbero quelli che non hanno l’esperienza del significato? Consideriamo:

(i) È strano dire “Di’ qualcosa e intendi così e così”. Se dico “tavola” e dico che intendevo la tavola di legno, ho visto “ta” con una t minuscola o l’ho pronunciata in un modo particolare. Avrei così collegato il significato a qualche rappresentazione o pronuncia, ecc. Ma questo non sarebbe interessante. Quel che sarebbe interessante è che intendevo così e così. Ma il primo senso di significato non sarebbe allora banale? Ma quali sono propriamente questi due sensi di significato?

La parola “banco” ha due sensi; entrambi ci sono stati insegnati. Ma nel caso di “significato”, i due sensi – (a) l’uso e (b) quel che è accaduto – non ci vengono insegnati. Ciò non vuol dire che “significato” non si usi in svariati sensi; per esempio, parliamo del significato delle nuvole – che portano pioggia, ecc. Se faccio una richiesta o vi do un ordine e uso una parola ambigua, voi potete chiedere “Come l’intendete?”. Quando si spiega e quando si domanda, non vi è alcun bisogno di riferirsi a qualcosa che è accaduto.

Se immaginiamo una tribù cieca al significato e ci chiediamo che cosa le manchi, possiamo essere certi che non sarebbe la domanda “Che cosa intendete?”. Né “Che cosa intendete in questo caso?”.

L'ordine o la richiesta "Dite così e così e intendete così e così" è molto raro.

(ii) Il fenomeno della comprensione del significato "in un lampo" non è per nulla insolito. Si potrebbe dire che questo mostra quantomeno che la parola "significato" ha due sensi diversi: (a) il senso in cui un significato lampeggia nella mente e (b) il senso in cui diciamo che qualcuno conosce il significato, ossia che conosce il senso in termini d'uso della parola. (a) è qualcosa come il segnale che si è in grado di. Ma com'è che uno sa di "essere in grado di"? L'abilità di usare una parola è uno stato mentale nel senso in cui si potrebbe dire che lo sia il dolore? È fuorviante porre la domanda: "Come lo sa?". Se dico "Ora so", sembra che ci sia un problema. "Come diavolo posso sapere?" Qui si potrebbe dire che la parola "sapere" è usata in un modo diverso. Supponete che tali lampi succedano di continuo: un lampo di questo genere – "Ora so" – è l'espressione di un'emozione. "Sapere" ha due sensi: disposizione e occasionale. L'inizio della disposizione è una particolare occorrenza. "Quando hai incominciato a sapere?" e "Quando hai smesso di sapere?" sono domande significative riguardo al "sapere" nel senso disposizionale. E possiamo parlare di una durata del sapere. Ma "Quanto ci vuole a sapere?" non ha senso. "Ora so" è sullo stesso piano di "Ora posso". Perciò "Ora so" non mostra che "significato" è qui usato in un modo diverso.

*

Vi do un ordine: "Vai al banco". Volevo che andaste al banco di sabbia, ma ho scosso la testa, ho cambiato idea e volevo che andaste al banco dei pegni. Se c'è qualcosa come un cambio di idea, allora il significato è qualcosa che accade e di cui saranno prive le persone cieche al significato. Dovremmo dire che, quando ho proferito l'enunciato, esso significava fino al tempo t una cosa e dopo un'altra e che in quel momento t è successo qualcosa nella mia mente? Questo modo di porre la questione non mi piace. Farei la domanda in un altro modo. Supponiamo che nella vostra mente sia successo qualcosa, come se aveste avuto davanti a voi prima un disegno e poi un altro. Supponete che uno dica: dunque in quel momento t sono cambiate due cose, il significato e la rappresentazione. Il cambio di significato è dello stesso tipo del cambio di rappresentazione? Per

rispondere a questa domanda chiediamoci: “Gli stati mentali *aver dolore* e *sapere* non sono essenzialmente diversi?”.

Hijab: Non sono di genere diverso, ma differiscono solo per l'intensità.

Wittgenstein: Non c'è qualcosa di strano? Sapere non è un'esperienza. Quale che sia stata l'esperienza, essa non era conoscenza. Ma che tipo di affermazione è l'affermazione che sapere non è un'esperienza? “Essa limita la definizione di *esperienza*”? Ma posso anche limitare la definizione di *essere umano* a Hunt e Hijab. Che cosa limita l'esperienza?

Dell'esperienza possiamo dire che si ha un'esperienza dopo l'altra. Si sa una cosa dopo l'altra solo nel senso che s'impara una cosa dopo l'altra. Il cambiamento di esperienza si può descrivere. Ma come sarebbe descrivere il cambiamento di conoscenza?

Ritornando al cambio di idea: il cambiamento di significato era un cambio dello stesso tipo? Il cambiamento di significato sembra assomigliare molto di più al cambiamento di conoscenza che al cambiamento di esperienza. Ma che cos'è successo? Non avrei potuto rispondere a questa domanda prima del momento in cui vi ho detto che volevo che andaste al banco; ma avrei potuto rispondervi dopo. Quel che è cambiato è la risposta che avrei dato se me l'aveste chiesto. Come diavolo potreste dire senza alcuna prova che cosa *avreste* risposto?

Non è cambiato davvero nulla? O sarebbe cambiato qualcosa? Poniamo che sia cambiato qualcosa. Dire che questo cambia la risposta va messo sullo stesso piano del dolore quando ne ho una teoria. Il condizionale in questo caso è teoretico. L'espressione al condizionale non è né un'esperienza né un'ipotesi. È un segnale.

L'intenzione non è né esperienza né pensiero. Il concetto di intenzione è completamente diverso da quelli di esperienza e di conoscenza. Quando abbiamo parlato di segnali, abbiamo visto come si origina l'espressione di un'intenzione.

Nel caso dell'intenzione, si può dire “Prima ho inteso x, poi Y, poi di nuovo x”, e così via. Non così nel caso della conoscenza. Per esempio: “Prima ho conosciuto l'ABC, poi i numeri, ecc.” (non si può dire) eccetto che non si voglia dire che si è imparata una teoria dopo l'altra.

I medici hanno a che fare con cuori, malaria, ecc. I fisici con distanze e velocità. I matematici con numeri cardinali, numeri razio-

nali e numeri irrazionali. Tutti i numeri appaiono più o meno uguali. Ma, non appena li si applica, le differenze appaiono evidenti. Insomma in matematica si incontrano tante cose differenti. Allo stesso modo le parole in un dizionario appaiono tutte uguali. O ancora: supponete che vi sia un sillabario illustrato per bambini – con delle illustrazioni per uno, due, soldati, mal di denti – nel quale come illustrazioni si usino immagini di uomini. Tutti i numeri si potrebbero applicare ai soldati, per esempio 2, $\sqrt{2}$, $\sqrt{-1}$, ecc. Forse è solo in quel modo che tutte queste cose – dolore, intenzione, conoscenza – sono esperienze. Forse non c'è nient'altro che questo.

3 febbraio 1947

Cambio idea cosicché, quando me lo chiedete, do una spiegazione che non corrisponde al mio primo significato. Questo però non significa che sia avvenuto qualcosa. “Ma la mia spiegazione è cambiata perché *qualcosa* è cambiato.” Supponete che a cambiare sia stata una rappresentazione. Se nello stesso momento sono avvenuti due cambiamenti, possiamo dire che c'è un cambiamento in due differenti sensi? Il cambiamento di significato può essere spiegato da “Se aveste chiesto...”. Ma c'è una differenza. Il congiuntivo non può *essere* il cambiamento; è la conseguenza.

Vale a dire che, in generale, il congiuntivo è usualmente il risultato di una qualche teoria. “Se non avesse preso la medicina...”, “Se p allora q”. Se l'affermazione al congiuntivo fosse la conseguenza di un altro cambiamento, si potrebbe domandare: com'è collegata la spiegazione del cambiamento di significato a tutti gli altri cambiamenti che hanno luogo? Nessun collegamento andrebbe bene. (Spiegare e sviluppare.)

Se pensiamo a un'immagine e diciamo che quella che è cambiata è l'immagine, questo non sembra soddisfacente, ma non lo è meno di ogni altro cambiamento. Diciamo dunque che, se c'è un'immagine, si applica una spiegazione e se vi è una diversa immagine, si applica una diversa spiegazione. Ma perché? Un'immagine suggerisce una spiegazione, un'altra ne suggerisce un'altra. E con questo?

Questa spiegazione funziona solo se le immagini fanno parte del nostro linguaggio. Se è più soddisfacente è semplicemente

perché evita quel che vogliamo evitare, una connessione causale. Intendo dire che vedere l'immagine è lo stesso che vedere l'enunciato. Perché, se foste stati interrogati prima, avreste dato una risposta diversa? Non vi è modo di rispondere. L'enunciato stesso è l'espressione del cambiamento; esso non è rappresentativo di un cambiamento di esperienza.

Geach: "Avrei, se mi fosse stato chiesto" è un'espressione. "Avrebbe, se gli fosse stato chiesto" è un'ipotesi. Se si deve credere a qualcuno sulla parola, allora perché non dire che è un'esperienza?

Wittgenstein: È ben noto che in filosofia non si devono introdurre parole nuove. Quando qualcuno introduce una nuova parola, si può essere quasi certi che costui non ha niente da dire. Ma qui c'è un caso in cui è necessario fare una distinzione. Nell'ultima lezione Hijab ha detto che la conoscenza è un'esperienza meno intensa del dolore. Io l'ho criticato. Forse Hijab aveva in mente "Per tutto il tempo sono stato consapevole della mia inferiorità" o qualcosa di simile. "Consapevole di" suona come conoscenza. Ma, per il fatto che io conosco l'alfabeto, non direste che ne sono consapevole tutto il tempo. La conoscenza non è uno stato della mente. Ma *essere consapevole di* non è lontano dalla conoscenza; le è connesso e saremmo propensi a chiamarlo uno stato mentale. Notate: non stiamo dicendo che sarebbe giusto farlo.

Supponete che stia imparando un nuovo linguaggio e stia facendo pratica. In italiano il sapere non è un'attività, ma in questo linguaggio lo è, cosicché "lo sapevo" significa "lo sapevo e lo usavo". In un caso come questo occorre tuttavia distinguere tra "sapere"

- (i) nel senso di conoscere l'ABC,
- (ii) nel senso di *essere consapevole di*,
- (iii) nel senso di *fare uso di*.

"Chiariamo la nomenclatura." Se facciamo delle distinzioni, non le facciamo come in botanica. Quelle che facciamo sono distinzioni tra categorie.

Qui c'è una differenza che dobbiamo chiarire, ma non possiamo fare come piace ai filosofi e dire che è indefinibile, ecc. Per esempio: "Le relazioni non esistono, sussistono solamente". Dicono questo come se, guardando dei colori e paragonandoli, dicesero: "No, non questo, ma qualcosa di simile a questo". Quel che dobbiamo fare è qualcosa come dire: "Il Re negli scacchi fa così e così". Non vuol dire che io sia sicuro di saperlo fare.

Qual è la distinzione che dobbiamo fare? In un caso il cambiamento si potrebbe descrivere attraverso un cambiamento di immagine. Nell'altro caso, "Avrei potuto dire, se me l'aveste chiesto", uso il congiuntivo. Ma perché userei il congiuntivo? L'uso del congiuntivo è o non è essenziale?

Che cos'è essenziale nell'espressione del significato? Una cosa essenziale è che diamo una spiegazione del significato. Per esempio, qualcuno dice "mela". Io non so l'italiano. Chiedo: "Che cosa intendi con 'mela'?". (Questo non sarebbe collegato a un'esperienza.) Nel nostro caso, abbiamo spiegato un cambiamento di esperienza tramite la spiegazione del significato delle parole. La spiegazione delle parole si insegna indipendentemente dall'esperienza. Per spiegare un cambio di idea, usiamo due spiegazioni delle parole. È essenziale che usiamo spiegazioni delle parole?

Non occorre che il soggettivo sia essenziale; per questo la nostra è una domanda diretta. La risposta era un'espressione in quanto opposta a un'ipotesi. Nella risposta sono intervenute due spiegazioni delle parole. Sono essenziali o sono intervenute per puro capriccio? Come se dicessi: "Le macchie sul muro assomigliano alla sua faccia". Dire questo non è qui essenziale. Confrontate:

(i) Oggi vedo⁵ Hijab con l'occhio della mia mente.

(ii) Dopo aver guardato il sole, avevo una rappresentazione che assomigliava alla faccia di Hijab.

Nel primo caso, non si può domandare "Sei sicuro?". Non è che prima ci sia un'immagine che poi si interpreta. Nel secondo caso, abbiamo un'interpretazione.

Da qui la domanda: se nell'espressione del cambio di idea entrano spiegazioni del cambiamento di significato, sono queste spiegazioni essenziali? Consiste in esse l'espressione? Se lo sono, allora non è corretto che qui distinguiamo tra cambiamento di esperienza e cambiamento di significato?

Nel descrivere le rappresentazioni posso usare qualsiasi interpretazione. Sarebbero state sullo stesso piano del fare scarabocchi. Non importa che ci siano o non ci siano.

Nel descrivere il significato, è necessario avere la spiegazione del significato.

⁵ Nel testo c'è *say* al posto del più verosimile *see*. [N.d.T.]

*

Diciamolo come meglio ci piace, ma dobbiamo fare queste distinzioni. Abbiamo due espressioni: (i) la descrizione di una rappresentazione visiva (una descrizione nel senso in cui lo potrebbe essere la mia descrizione di una post-immagine); (ii) la descrizione di una rappresentazione: “Ho visto il banco dei pegni con l’occhio della mente”. In questo secondo caso non ha senso chiedere se è vero. Non possiamo più sostituire questa descrizione con un’immagine, neanche con la più esatta.

Un’espressione differente è ancora un’espressione che fa uso di una spiegazione.

Voglio ora fornire una ragione per evitare la parola “esperienza”, ossia per cercare di evitare l’idea che la nostra espressione sia una descrizione del contenuto delle nostre esperienze. Infatti, ciò che segue da quest’idea è che vi sia un’immagine privata che è vicina a me e che io posso descrivere (dunque un’immagine dentro di me). L’idea dell’introspezione è legata alla credenza che le nostre espressioni siano descrizioni del contenuto dell’esperienza. Sembra che vi sia una differenza tra il descrivere la mia rappresentazione visiva mediante un’immagine e il descrivere la mia rappresentazione visiva come la faccia del signor Hijab.

*

Nell’ultima lezione Geach ha detto che, per quanto riguarda la conoscenza, non possiamo chiedere “Quando è iniziata? Quando è finita?”, ecc. Lo possiamo, invece, chiedere nel caso del dolore. Ma va di nuovo ricordato che l’intenzione non è come la conoscenza. Ciò significa che si tratta di categorie diverse.

C’è la categoria di “essere in grado di”; “sapere” è una potenzialità. Volevamo un nome per ogni categoria. Se la chiamo così, non ho fatto ancora nulla, a meno che non si dica che x, y, z, sono delle potenzialità. Questa classificazione è grammaticale come: (a) terra, acqua, idrogeno (sostanze) o (b) chilogrammo, metro, secondo (misure). Così, se in psicologia vi fosse un capitolo sulle potenzialità, l’intenzione non vi sarebbe inclusa.

*

Che cos'è descrivere il contenuto della nostra esperienza? Si parla del contenuto di coscienza. "Tutto quel che è reale è il contenuto della mia coscienza al momento presente." Che cos'è? Vedere, udire, la memoria – ma a che cosa assomiglia la memoria? Qui le persone usano l'idea di un'immagine che sta davanti alla mente. Un'immagine sonora – come al cinema. Anche il pensiero può esservi incluso. E anche, in un certo senso, la credenza; sebbene vi sia un altro senso nel quale essa è una potenzialità. Perché in un caso del genere mettiamo nella stessa classe il dolore e ciò che si vede? Perché non classificare insieme il vedere, l'udire, ecc. e la memoria? La tecnica d'uso di due parole, (i) "Hijab" (che è questa cosa) e (ii) "Hijab_(x)" (che è un aspetto particolare di Hijab): la tecnica d'uso della parola "Hijab" è diversa dalla tecnica d'uso della parola "Hijab_(x)". Ciò che chiamo "contenuto d'esperienza" deve essere qualcosa a cui si applica una tecnica che non si applica alla parola che sta per un essere umano.

"Il signor Hijab non può essere un contenuto di coscienza. Ma Hijab può esserlo." Che tipo di distinzione è questa? Grammaticale. Perché Hijab non può essere un contenuto di coscienza? Anche questo appartiene alla grammatica.

O è perché Hijab è troppo solido e poco etereo? È vero, ma non è tutto. Quel che si vede al cinema non è etereo, eppure è un contenuto d'esperienza. "Tutto ciò di cui si può esser certi è quello che si può racchiudere in un'immagine." Non è vero. Ma perché si ha l'impressione che sia così?

In risposta alla domanda "Che cosa vedi?" posso (i) rispondere "Il signor Tal dei Tali" o (ii) disegnare un'immagine. Nel secondo caso, tutto quel che conosco è un'immagine – che non è l'immagine del signor Tal dei Tali. Facciamo una distinzione ovvia. È l'estensione di un caso che già conosciamo. Quando vi è il dubbio che ciò che vedo sia un albero, ne disegno uno.

Prendete, per esempio, il caso del dolore. Supponete che diamo un nome a una sensazione: "Ciò che potrebbe essere ritratto da un'immagine". Come si applica questo al dolore? Nel caso del dolore non abbiamo due casi diversi, a differenza del caso di Hijab e Hijab_(x). Il caso del dolore non è come il caso di Hijab. Assomiglia piuttosto a quello di una macchia di colore. L'uno è una

Dagli appunti (1946-47) di Kanti J. Shah

manifestazione, l'altro è una speculazione sulla causa della manifestazione. Sulle cause posso speculare, ma anche non farlo.

Se pensiamo a un albero genealogico, lì per lì cominceremmo con le manifestazioni, le macchie di colore, ecc., e il dolore; e poi gli oggetti fisici. Ma in realtà noi è così che impariamo. Il modo in cui impariamo fa sì che nell'albero genealogico il signor Hijab debba essere in cima e che il gioco con le apparenze venga solo dopo; ed è anche abbastanza strano che il dolore compaia insieme alle apparenze, anche se esso non ha nessun antenato nel linguaggio degli oggetti fisici.

Supponete che diciamo che Hijab non è oggetto di speculazione, ma è un'assunzione. Non funziona. Siamo affascinati da un'analogia. Abbiamo dapprima una struttura e poi vogliamo che qualcosa vi si conformi. È il fascino che ha un paradigma.

Ci immaginiamo le sensazioni di colore, dolore e suono come delle cose diverse che teniamo in una scatola. Guardiamo dentro e diciamo: "Questo è un suono, un dolore, ecc.". Ciò non ha senso.

Classificare suoni e apparenze visive insieme con il dolore è in parte corretto e in parte scorretto. Se guardando un colore, ecc. come se si osservassero delle cose in una scatola troviamo qualcosa che gli assomiglia siamo inclini a dire che essi *sono* simili. Ma questa inclinazione deve essere giustificata. (E la giustificazione deve essere una somiglianza concettuale.)

Ma se non siete portati a pensare nel modo appena descritto, allora siete portati a pensare in quest'altro modo: immaginate una sala cinematografica in cui non vi siano solo esperienze visive e sonore, ma anche esperienze tattili e altre esperienze. Che cosa hanno in comune il dolore e la sensazione? Abbiamo in entrambi i casi un sentire.

[Questo punto non è chiaro. – KJS]

7 febbraio 1947

Nel nostro esempio del cambiamento di significato abbiamo introdotto in parallelo il cambiamento di immagine per mostrare che tra i due cambi c'era una differenza di genere. Non è facile mostrare quale sia la differenza. Ma una volta che la differenza ci fosse mostrata, noi tutti la accetteremmo. In questo vi è una scoperta. Essa consiste nel ricordare la cosa giusta al momento giusto.

Sarebbe utile avere una nomenclatura psicologica per le categorie psicologiche. “Comprendere”, “essere in grado di”, appartengono allo stesso gruppo o categoria; “significare” e “intendere” a un altro gruppo.

Un cambiamento nell’immaginario \rightarrow / è⁶ un cambiamento di esperienza. Un cambiamento di intenzione \nrightarrow / non è⁷ un cambiamento di esperienza. Qual è la differenza? Qui abbiamo una differenza categoriale che non si scopre osservando i fenomeni. Qual è la differenza? Una differenza è abbastanza evidente. Un’intenzione è l’intenzione di fare così e così. La spiegazione del cambiamento di significato implica la spiegazione dei significati. È questo che la caratterizza. Ma questo resoconto della differenza evita il problema. Che cosa c’è di interessante in questo cambiamento? L’interesse sta nelle conseguenze; è che posso trarre diverse conclusioni, benché il cambiamento possa essere interessante come non esserlo. Per esempio, può semplicemente essere che prima abbia pensato di dover prendere dell’arrosto al tuo posto e che poi abbia pensato di dover prendere dello stufato al tuo posto. Ma un cambiamento può essere tale che, in un tribunale, da essi dipendano i soldi e la vita.

Come si può essere in un dato momento in uno stato mentale e poi in un altro? Il cambio d’idea è spiegato dal fatto che fino a un certo punto vale una spiegazione e da questo punto in avanti ne vale un’altra. Se si dice che è il cambiamento di rappresentazioni che ne dà conto, allora la difficoltà sembra scomparire. Ma la domanda è: che connessione c’è tra il cambiamento di spiegazione e il cambiamento di rappresentazione? Di fronte a questa domanda ci si blocca.

In questo caso la domanda “Come si può?” nasce dal paragone con il caso della rappresentazione. “Come si può?” implica sempre un paragone. Che cos’è che dobbiamo cambiare? Dobbiamo cambiare il paragone. Ma per farlo dobbiamo andare in profondità di modo che il paragone non si presenti. È “Qual è la descrizione dello stato mentale?” che deve essere cambiato.

Invece di “avere una rappresentazione” e “cambiare la rappresentazione” andrebbe altrettanto bene percezione e cambio di

⁶ Implica o è.

⁷ Non implica o non è.

percezione. [Vale a dire che la rappresentazione potrebbe essere sostituita da un'immagine. (KJS)] L'altro caso (cambiamento di significato) è simile al cambiamento di intenzione. Se gli esseri umani non reagissero così, noi non ci aspetteremmo che lo facessero.

Dovremmo chiamare il cambiamento di significato un'esperienza? Questa è una domanda ingenua. Lì per lì non saremmo propensi a dire che “avevo intenzione di dire” è un'esperienza. Tutto l'interesse della domanda: “Perché vogliamo dire questo?” come tutto il valore di ciò che diciamo sta nel fatto che suggerisce qualcosa. Hijab avrebbe detto che è esperienziale (*experience-ish*). Ciò che spinge Hijab a dirlo è che chi dice “Ho intenzione di” non trae conclusioni né fa un'ipotesi né gli potete chiedere “Sei sicuro?”. Ma noi vogliamo distinguere il dire “Ho intenzione di” dal comunicare che si ha una rappresentazione. Qual è la differenza?

Supponiamo che qualcuno dica: “Avevo intenzione di dire così e così”. Come so che non parla di una rappresentazione? La sua reazione è diversa e diverso è il suo interesse a seconda che parli di una rappresentazione o di un'intenzione. Non è necessario che la reazione della persona contenga “Avevo intenzione di”, ma deve contenere il “così e così”, per esempio “Va' all'inferno”. Ma di che cosa si tratta? Egli ha visto scritto “Va' all'inferno!”? O ha visto l'inferno? Dice: “Avevo intenzione di dire”. Come so che cosa sta facendo? La domanda potrebbe essere posta in questa forma: ha avuto o no un'esperienza? Ma se era solo una rappresentazione, questa sarebbe solamente un'informazione su di lui. Ma se fosse stata un'intenzione, ne seguirebbero svariate conseguenze; si tratterebbe di un insulto. L'interesse è diverso.

Supponete che egli esprima l'intenzione e che, mentre lo fa, abbia un'esperienza. Ma l'intenzione dura, l'esperienza no. “Ma anche l'esperienza può durare; per esempio, non può darsi che qualcuno che da cinque minuti ha l'intenzione di lasciare la stanza, si veda per tutto il tempo lasciare la stanza?”. Siamo portati a replicare “Perché mai dovrebbe?”. “Ma come sapete che queste persone non intendono la rappresentazione?” Non c'è motivo di pensare che la rappresentazione continui. Il segnale è diverso.

“Ma egli potrebbe riferirsi a una rappresentazione che ha quando ha l'intenzione. Non è possibile chiederglielo perché non sa esprimersi bene.”

*

Supponete che il dott. Malcolm dica: “Lascerò la stanza entro cinque minuti” e che dica di aver avuto una rappresentazione per tutto il tempo che è stato nella stanza prima di uscire e che non sia un bugiardo. Dovrei dire che la sua intenzione era un’esperienza? Non sarebbe come dire che io conosco l’alfabeto e che “a, b, c” sono sempre con me? Dovrei dire che questo è qualcosa di particolare?

Supponete che qualcuno dica: “Intendo, intendo, intendo...”. Supponete che poi dica: “Ora non intendo, ora non intendo...”. Sarebbe molto strano. Parrebbe come se egli si aspettasse che l’intenzione cambi. Se qualcuno si comportasse così, di norma non lo comprenderei affatto.

*

Supponete che, dopo aver espresso un’intenzione, siamo soliti tener alzata la mano finché tale intenzione non sia condotta a termine o non cambi. Che differenza c’è tra questo e l’espressione di un’esperienza? Egli può dire: “Non ho più pensato alla mano alzata”.

Che cosa c’è di caratteristico nell’aver una rappresentazione? Come, da parte mia, so che qualcosa è una rappresentazione e non un’intenzione? Come si impara realmente il gioco linguistico “Ho questa e quella rappresentazione”? Lo si impara in casi in cui l’intenzione non è per nulla in gioco. Prima di imparare questo, si deve imparare l’uso ordinario di “vedere”. Prima impariamo questo e poi, nel caso dell’intenzione, possiamo dire se abbiamo o no una rappresentazione.

È possibile esprimere un’intenzione senza comprendere la domanda “Perché?”? Quando i bambini imparano, essi imparano un gioco incompleto; “Perché?” viene dopo. È come con una matassa di lana: andiamo incontro a difficoltà se iniziamo dalla parte sbagliata.

Nel caso di ciò che normalmente chiamiamo uno stato mentale, immaginazione, percezione, esperienza; ciò significa, tra le altre cose, che vi può essere un... [gruppo / KJS] informe. Nel complesso l’espressione è qualcosa che ha una durata. Nel caso

Dagli appunti (1946-47) di Kanti J. Shah

dell'intenzione, è importante che "Ho l'intenzione... ecc." fosse una parodia. "Ora vedo un disco rosso di fronte a me." Potremmo essere portati a chiedere "Ancora?", ma non "Avete ancora l'intenzione?", giacché la persona può rispondere "Perché diavolo non dovrei averla?". Molte osservazioni sarebbero pertinenti, ma il difficile è individuare la migliore. Per esempio, una rappresentazione interferisce con la percezione, mentre un'intenzione no, sebbene i pensieri possano interferire. Ma c'è una differenza importante. Ciò che intendiamo con "intenzione" non è né il pensiero né il pensare. *L'espressione* di un'intenzione è un pensiero, ma un'intenzione non lo è.

Una mossa di scacchi ha una velocità? Si potrebbe dire: "Una mossa di scacchi non richiede alcun tempo definito". È qualcosa come una geometria diversa.

*

Non confondete l'intenzione di andare là con il pensiero di andarci. Che confusione! Tante cose contemporaneamente? Supponete che, negli scacchi, muoviamo un pezzo dal quadrato x al quadrato y . Si tratta dall'inizio alla fine della stessa mossa? È così che si paragonano pensiero e intenzione. Sotto questo aspetto, ossia in quanto non interferisce con la percezione, l'intenzione è come il sapere o il credere.

10 febbraio 1947

Quale distinzione voglio fare? La distinzione che ho fatto tra intenzione ed esperienza era una distinzione tra concetti, non tra fenomeni. Non è il tipo di distinzione che faccio tra buona e cattiva memoria. "L'intenzione non è un pensiero" è una definizione. "Voglio andare al cinema" è *il pensiero di un'intenzione*. *Avere un'intenzione* non è avere questo pensiero. Ciò di cui qui abbiamo bisogno è di una parola diversa per ciascuna delle tante differenti idee. "Avere un'intenzione" è anche categorialmente diverso da "prendere una decisione". ("Imbrunire" può significare "diventare bruno" e non "essere bruno".)

*

Distinguendo tra intenzione ed esperienza non ho per nulla definito l'esperienza. Ma intendevo principalmente l'esperienza sensibile e l'aver rappresentazioni. C'è una tendenza a dire che questi sono stati di coscienza; non è così facile nel caso dell'intenzione.

*

Nell'ultima lezione ci siamo chiesti perché non dovremmo essere per tutto il tempo consapevoli di un'intenzione. Ma la domanda dovrebbe essere piuttosto: "Consapevoli di che cosa?". Siamo consapevoli dell'esperienza sensibile o di cose simili. Supponete di ricevere delle cattive notizie – la depressione e un'intenzione di vedere così e così inizierebbero nello stesso momento. È della depressione che siamo più portati a dire che è un'esperienza sensibile.

Che cos'è caratteristico degli stati di coscienza? "Sentire caldo e freddo" si usa in modo differente dalle altre esperienze sensoriali o affermazioni sui sensi. È come se la temperatura fosse connessa più strettamente agli oggetti (prendete l'esperienza del marmo artificiale e del marmo reale; il marmo reale è freddo, quello artificiale non lo è altrettanto); e in modo simile [se (KJS)] sentire dolore è più strettamente connesso con gli oggetti. Supponete che diciamo: "L'esperienza sensibile è l'esperienza tramite cui arriviamo a conoscere l'oggetto fisico". Suona come se ci *accadesse* di arrivare a conoscere gli oggetti fisici tramite l'esperienza. No, non voglio dire questo. Ciò che dico ha a che fare con la logica. Le impressioni sensibili hanno una durata. L'esperienza sensibile è legata a ciò che chiamiamo osservazione, veglia, ascolto, dolore, in opposizione a intenzione o credenza.

*

Nell'ultima lezione ho detto delle cose errate. Abbiamo parlato di segnali; segnali di dolore, segnali di intenzione, ecc. Non c'è bisogno di compararli, perché i loro usi sono diversi. La questione se l'altra persona sia consapevole per tutto il tempo non sorge neppure. La cessazione del dolore, la sua continuazione, hanno delle



Dagli appunti (1946-47) di Kanti J. Shah

conseguenze. Sebbene si cerchi di dire che non sono paragonabili, tuttavia il parlarne ci confonde e li fa sembrare più comparabili di quel che sono. Possiamo paragonare i concetti psicologici con i concetti di numero. Possono avere senza dubbio in comune proprietà formali (proprietà come l'asimmetria della prima persona singolare del presente); ma potrebbero essere sostanzialmente diversi.

Ciò può essere evidenziato dal paradosso di Moore. Secondo il paradosso di Moore, è del tutto sensato dire "Credo che piova, ma non piove", così come dire "Credevo che piovesse, ma non pioveva".

*

Cose siffatte si possono assumere, ma non asserire. Che ci sembri un paradosso mostra che qualcosa non è chiaro. Vi è qualcosa di strano nel mio formulare il paradosso? Qual è la sua importanza? Che cosa ne dobbiamo fare? Si vuol trovare la sua soluzione. Qual è?

*

Quando ci imbattiamo in questo genere di paradosso, c'è qualcosa di sbagliato nel nostro sistema di classificazione. Se è una questione di logica formale, il paradosso va evitato. Possiamo creare un sistema di notazione in cui non vi sia alcuna proposizione che non possa essere asserita, vale a dire un sistema nel quale ciò che non può mai essere (logicamente) asserito non è una proposizione. Il vantaggio di sostituire una proposizione con un'altra onde far sì che il problema non sorga è che in questo modo potete assegnare alla proposizione un posto nel vostro sistema di proposizioni, mentre nell'altro sistema essa non ne ha alcuno.

*

Supponete che qualcuno dica: "Credere qualcosa è uno stato mentale; e il fatto che si creda è rivelato dall'introspezione. Che io creda lo si osserva in un modo, che piova lo si osserva in un altro". Questo mostra che la credenza in quanto stato mentale osservabile è una nozione totalmente sviante.



Si potrebbe proporre il seguente tipo di soluzione: “Credo così e così” è una specie di asserzione che le cose stanno così e così. Ma perché allora usare un verbo come “Io credo”? Si potrebbero scrivere proposizioni matematiche e usare un segno (il segno di asserzione di Frege e Russell). In modo simile si potrebbe avere un segno di asserzione per i dati di senso. Ma che succede con “Ho creduto”, “Egli crede”, “Egli ha creduto”? Qui ci troviamo nuovamente di fronte all’asimmetria. Potremmo costruire un verbo simmetrico? “Ha creduto” è il passato di “Crede”; i criteri per entrambi sono le reazioni al comportamento della persona. Se è così, non possiamo immaginare il caso di un verbo analogo alla prima persona del presente indicativo e in cui “Io credo” deriverebbe dalla osservazione che faccio del mio comportamento?

Supponete ora che diciamo che “Egli sembra credere” e “Io sembra credere” sono simmetrici. Nessuno dice “Io sembra credere”. Ma se ne può trovare un uso. Come guida prenderei il mio comportamento. In questo caso ci dobbiamo ricordare dei desideri inconsci.

Consideriamo l’esempio da un’altra prospettiva: supponete che in questo caso qualcuno debba giudicare se stesso così come giudica il suo passato. Quali sarebbero le conseguenze per il tempo presente? Osserverei me stesso – quel che dico, quel che faccio, ecc. Ma se si usa il verbo “credere”, lo si deve usare come è usato comunemente.

Supponiamo che qualcuno mi faccia un resoconto nel quale deve, tra le altre cose, dire quel che crede che accadrà. Ma nel linguaggio del suo resoconto costui non usa “Io credo che...”; per comunicare che egli solamente crede, ma non ne è certo, egli dice, con un cambio di tono, ecc., “Sarà così e così...” oppure “Sarà questo e quello...”. *Io* dico: “Egli crede...” e uso nel suo caso criteri di attendibilità, ecc. Ma posso, nel mio caso, usare “credere” come faccio nel suo? “Perché dovremmo? Noi lo sappiamo perfettamente.” Ma non è questo il problema. Noi vogliamo un verbo la cui la prima persona singolare sia usata in modo simile a come è usato il verbo alla terza persona. Il modo più semplice di ottenerlo è quello di dire “Credo inconsciamente”. “Credo inconsciamente” può essere molto importante per predire quello che probabilmente farò. Suggestisce che sto osservando una mia scrittura automatica (di cui non sono conscio).

*

Il paradosso è palese anche in “Piove e credo che piova”. Così come in “Ora dico la verità” o in “Ora mento”. Uno genera un paradosso, l’altro no. Ma sono entrambi paradossali.

*

Malcolm: Supponete che si accenda una luce verde quando egli vuole manifestare fiducia in ciò che dice e una luce arancione quando non è così fiducioso. Le luci non dicono qualcosa sul suo stato mentale, ma sulla strada.

Wittgenstein: Ma quando dite “non dicono qualcosa sullo stato della sua mente”, con che cosa lo confrontate? “Piove”, detto con trepidazione, è qualcosa come uno stato della sua mente. O anche “Piove”, detto senza trepidazione, intendendo “Su questo sono tranquillo”.

E che dire di “Scommetto che pioverà”? “Scommetto” non significa “Sto scommettendo”. “Scommetto che pioverà, ma non pioverà” è un paradosso. Ma non: “Sto scommettendo che pioverà e non pioverà”.

*

L’uso della prima persona, “Io credo”, non descrive uno stato mentale come invece fanno la terza persona e la prima persona del passato. “Malcolm crede...”, ossia “Egli farebbe...”. Se nel caso di Malcolm posso formulare una tale ipotesi, perché non nel mio caso? Per quanto riguarda me l’unico caso analogo è quello della credenza inconscia. Di questo non ci dobbiamo preoccupare perché è simile a “Agisco come se...”. Perché questo ci interessa poco o niente?

Succede molto spesso che io predica la mia azione in due modi completamente diversi: (i) esprimendo un’intenzione e (ii) facendo un’ipotesi.

L’intenzione è una predizione, ma non è un’ipotesi. “Ho idea che farò così e così” è un’ipotesi. Come lo è il detto dell’imperatore d’Austria: “Vedrete, lo otterrà – il titolo”.

“‘Io credo’ e ‘Io sembra credere’ sono dello stesso genere, ossia: ‘Ho idea che farò così e così’”. Sciocchezze; questo non è analogo né a (i) né a (ii).

Facciamo ora la domanda: “Credi (nel senso ordinario prima considerato e non inconsciamente) che pioverà?”. Supponete che io sia interessato alle sue reazioni, al suo cercare un impermeabile, ecc. Da queste potrei desumere che egli crede che pioverà. O gli potrei chiedere: “Pensi che pioverà?”. Si tratta di casi nei quali si potrebbe dire: “Non sembra che mi fidi della persona”.

Supponete che scriva automaticamente. Qualcuno chiede: “Pioverà?”. Dico “Pioverà”, ma scrivo “Non pioverà”. Potrebbe darsi che quel che scrivo sia più importante, perché ha conseguenze più importanti. Ma che cosa caratterizza la scrittura automatica? Forse che quel che scrivo, ma non quel che dico, potrebbe sorprendermi? Supponete che produca automaticamente degli scritti. Li potrei considerare come considero le espressioni di qualcun altro.

Che cosa dovrei dire della scrittura automatica di un'altra persona?

14 febbraio 1947

Il paradosso potrebbe sembrare (solo) moderatamente interessante, tuttavia è estremamente importante. Vogliamo scoprire l'effettiva prima persona singolare. Da quel che fa, so che egli crede. Che io credo, invece, non lo so da quel che faccio. La differenza tra i due casi potrebbe essere ovvia.

Ma il vero problema è: che cosa so di quel che accade dentro di lui? Da un comportamento che è l'espressione di una credenza deduciamo qualcosa circa un altro comportamento. Perché non dovrei applicare questo a me? Perché non traggo conclusioni dal mio comportamento? Di solito non lo facciamo, ma talvolta accade. Ma anche se per un'intera giornata pratichiamo l'introspezione e traiamo conclusioni, la cosa non ha importanza. È interessante che non abbia importanza.

“Dico che pioverà, perciò credo che pioverà.” “*Can*” [posso] in inglese non ha l'infinito; (supponete) che non ci sia nemmeno la prima persona singolare di “credere” e che, invece di “Credo che pioverà”, diciamo “Probabilmente pioverà”. Il paradosso di Moore è paradossale.

Dagli appunti (1946-47) di Kanti J. Shah

“Pioverà; io credo che non pioverà” – qui non si presta alcuna attenzione a “io”.

Egli dice che pioverà – noi prestiamo attenzione al cielo. Crede che non pioverà – prestiamo attenzione a lui.

*

Per avere un uso analogo alla prima persona, devo osservare me stesso. Qualcuno potrebbe dire che non è necessario, ma chi lo dice? Se io traggo conclusioni importanti da quel che egli dice e fa e lui, a sua volta, trae conclusioni da quel che io dico e faccio, perché io non dovrei trarre conclusioni da quel che dico e faccio?

Supponete che Kreisel guardi nella mia camera da letto. Dico: “Ah, vuole curiosare nel mio cassetto per vedere se c’è del denaro”. Non dico mai questo quando sono io che guardo nella mia camera! La ragione? Non conta la ragione – questo è un fatto importante.

Posso osservare l’andatura di x senza disturbarlo, ma non la mia: (perché allora) l’andatura che osservo sarebbe *l’andatura che sto osservando*. Non osservo i suoi movimenti volontari allo stesso modo in cui osservo i miei. Considerare queste cose in un modo completamente diverso da quello ordinario sarebbe di grande giovamento. Perché non osserviamo i nostri movimenti volontari? La risposta ovvia è che non li osservate perché sono volontari.

*

Non li osservate. Da qui l’idea che ciò che osservate è la vostra volontà, la quale è la fonte dei vostri movimenti volontari. James dice che prima immaginiamo e poi agiamo. Supponete che, mentre alzo la mano, io dica: “Guardate, si alza”. Rispondere “Sei tu che la alzi” non è una risposta. È corretto dire: “Guarda, la mano si muove secondo un circolo preciso”, ma non è corretto dire: “Guardate, si muove in circolo”.

Questo paradosso è legato all’attività volontaria e involontaria, all’intenzione e (al fatto) che l’intenzione è una predizione – non una predizione basata su un’ipotesi.

Nella precognizione, la cosa importante è l’intenzione. “Se batti le mani, alzerò la mia mano.” Questa non è un’intenzione, ma una

precognizione. È come quando qualcuno fa la sua predizione in base a resoconti giornalistici, mentre io che appartengo a un Ministero la faccio in base a informazioni interne. Ho le mani in pasta.

È vero, come nel caso seguente: supponete che mi aggiri furtivamente in camera da letto e che mi chiedano: “Hai intenzione di curiosare nel cassetto?”. Se rispondo “No”, non è perché ho osservato il mio comportamento. Allo stesso modo, se l'altra persona mi risponde, non lo fa osservando se stessa.

Supponete che io osservi la scrittura automatica di qualcun altro e ne tragga delle conclusioni. Supponete che una sia: “Ruberò un orologio”. Ma non ci posso fare niente? Supponete che sia una suggestione post-ipnotica. Se qualcuno mi conoscesse, saprebbe che aprirò la porta. Sarebbe differente se me lo dicesse.

Supponete che dalla sua scrittura automatica egli tragga la conclusione che non crede veramente così e così. Questo è importante se ha delle conseguenze.

Che cos'è che fa sì che la scrittura subconscia sia subconscia? Abbiamo una specie di immagine. Ciò che è importante è che io la osservi e dica: “Questo è quel che ho scritto! Ci deve essere qualche ragione per questo”. Non faccio altrettanto con quel che dico qualche tempo dopo – non abitualmente. Supponete che ci sia un verbo alla prima persona simile a quello alla terza. “Piove e lo credo.” Una delle ragioni di “Credo che piova” sarebbe che lo dico.

*

Il fatto di mentire: dico che penso che poverà e mento. Che ci sia un'intenzione menzognera spiega perché non abbiamo il tipo di verbi che cerchiamo di costruire. Che cosa accade se uno dice “Pioverà” ed è *lui* il primo a non crederlo?

Sto combattendo contro stranezze impossibili? È qualcosa che, anche se non mi sconfigge, minaccia di farlo? Supponete che mi sconfigga: dove siamo quando ci blocchiamo? Siamo in quella parte dell'attività di un matematico che è antecedente al calcolo; la fase in cui introduce un nuovo concetto. Noi cerchiamo di fornire una nuova forma di descrizione, di rendere una forma di descrizione dei fenomeni più basilare di un'altra. Lo facciamo non perché la nuova forma sia migliore né per rimpiazzare la vecchia, ma per far luce sulla vecchia forma.

In qualche modo ciò avviene mediante l'introduzione di una nuova nomenclatura, come abbiamo fatto in precedenza. Niente può costringerci ad ammettere che, quando si mente, accade qualcosa – per la semplice ragione che non è un'ammissione. Se dicendo "Accade qualcosa" vogliamo distinguere tra "Mento" e "Non dico il vero", allora è vero. L'essenziale per noi è: il bugiardo sa che sta dicendo il falso. Ma non lo diremo perché non significa assolutamente nulla. È un'affermazione grammaticale. Ciò che è richiesto è "So di mentire", ma non in senso grammaticale. "Se uno mente, lo sente." Lo sente oppure no? Lo sente talvolta. O questo è irrilevante o dobbiamo ricorrere a un sentimento specifico. In ogni caso, tutti noi abbiamo appreso "mentire" senza il riferimento ad alcun sentimento. Che cosa vorrebbe dire insegnare una parola in connessione con quello che si sente? Prendete, per esempio, "ammalarsi". I sentimenti sono una voce dell'albero genealogico. Che cosa hanno di caratteristico? Come le impara un bambino? In un dato contesto al bambino si chiede: "Sei malato?". È così che impara. Ma questo potrebbe essere collegato a qualsiasi altro sentimento; non possiamo assolutamente esprimerci così. Quali sono i criteri caratteristici? L'albero genealogico (comprende) impressioni sensibili. Non è assurdo dire che esse ci forniscono una conoscenza. Ma è assurdo dire che l'esperienza sensibile è il nostro maestro. La forma in cui connettiamo le esperienze l'una con l'altra è vaga; popoliamo lo spazio di impressioni sensibili. Ciò è del tutto corretto perché c'è una relazione tra le impressioni sensibili di due spazi completamente differenti. Le nostre impressioni sono tra di loro legate. La descrizione di un'immagine visiva presuppone un'impressione visiva. Se parliamo di sentire, il punto essenziale è "da qualche parte" e questo è connesso al nostro corpo, alla nostra "esperienza di un sentimento che dura", ecc.

Questo per ciò che riguarda il sentire corporeo. Che dire del piacere e del dolore? È una categoria diversa. Ne parleremo.

"Se mentire non è un sentire, allora è un'emozione." Vediamo. Supponete che una tribù abbia un'esperienza sensibile diversa dalla nostra. Come faremo a riconoscerla? Questo è fondamentale. Quale sarebbe la prova?

(i) Essi hanno, diciamo, organi di senso, come gli insetti hanno le antenne.

(ii) Hanno dei nervi che noi non abbiamo.

(iii) Giocano un gioco linguistico che noi non giochiamo (paragonare con l'orecchio assoluto).

(iv) Mentre per scoprire qualcosa noi abbiamo bisogno di un'attrezzatura, essi potrebbero farne a meno.

Non è una semplice congettura dire che la loro esperienza sensibile è differente? Alcuni dicono che non possiamo immaginarla; altri dicono che possiamo farlo. Il cieco e il sordo sono un caso speciale. Essi non si coalizzano per dire che quelli che parlano di vista e di suono sono degli impostori. Essi imparano i giochi linguistici degli altri. (Sono casi speciali perché possono imparare giochi parziali?) Essi dipendono da quelli che vedono e che sentono.

(v) Ci sono dei gradi. Più approfondiamo la questione più siamo portati a dire che la loro esperienza sensibile è differente. Tuttavia, se interrogati d'improvviso, non sappiamo dare una risposta.

Che dire degli stati d'animo (*moods*)? Non è un problema di localizzazione. Essi mettono in gioco, per così dire, l'intero comportamento e l'intero essere di una persona. O prendete la teoria di James: "È triste perché piange". Come scopriamo se è vero?

17 febbraio 1947

Perché la forma normale della prima persona del presente non ci è di nessuna utilità? È un fatto importante che noi non traiamo conclusioni sul nostro comportamento a partire da quel che diciamo, mentre traiamo conclusioni sul comportamento di un altro da quello che egli dice.

"Dico che piove, perciò lo credo", "Dico che piove, perciò prendo l'impermeabile". Noi non facciamo né l'uno né l'altro.

Il tipo di predizione che facciamo nel nostro caso è quello che si chiama l'espressione di un'intenzione. Si collega al fatto che possiamo mentire.

*

Dire una bugia è un'esperienza peculiare o specifica? La parola "mentire" non ci è stata insegnata con il significato di avere un'esperienza. In quali circostanze diremmo che la parola sta per un'e-

sperienza? Non lo si può stabilire tramite introspezione. È solo per il filosofo che l'introspezione decide quel che accade. Il modo di scoprirlo è trovare l'uso della parola. La parola esperienza è ambigua. Abbiamo visto che le sensazioni erano caratterizzate da... La caratterizzazione non deve necessariamente essere completa.

Prendete un tipo diverso di esperienza. Qui "tipo diverso" può significare una di queste due cose: una nuova sensazione o un'emozione, in quanto opposta alla sensazione.

Le sensazioni sono la base dell'idea di contenuto di coscienza. Per quanto strano possa sembrare, invece di "contenuto di coscienza" si potrebbe parlare di "apparenza". Il concetto mira essenzialmente a rappresentare l'apparenza nello stesso modo in cui si rappresenta l'oggetto fisico. Il concetto di dati di senso è preso dagli oggetti fisici e l'idea è quella di parlare dei dati di senso come di cose in una stanza.

Passiamo ora alle emozioni come timore, speranza, dolore, malinconia, terrore, piacere, gioia. La gente si sente in difficoltà di fronte a domande come "Che cos'è il piacere?". Una domanda fuorviante era: "Possono esistere le emozioni senza le sensazioni?". Tutto il vostro corpo reagisce in un modo diverso; si presume che sentiate tutte queste cose. Si potrebbe fare una ricerca, per esempio sugli effetti della depressione. Ma essa risponde alla domanda "Che cos'è la depressione?"? Naturalmente no.

O supponete che il vostro stato d'animo passi dalla depressione al piacere. Non sentite niente? Ma è una questione di sentire? No.

Supponete di sentirvi orrendamente a causa della malattia di qualcuno. Non è la sensazione addominale che avvertite come orrenda. Dite che avete provato un'afflizione peggiore senza sentirvi orrendamente; ciò vuol dire che la risposta alla domanda "Che cos'è sgradevole?" non è "Le sensazioni all'addome".

Supponete che suggerisca: ringraziate il Signore che un dolore allo stomaco vi distoglie da questa preoccupazione.

*

James fa un'osservazione pienamente vera. Noi possiamo cambiare il nostro umore adottando un diverso atteggiamento corporeo; un esempio: sorridete e la vostra depressione sparirà. Quando James dice che uno è triste perché piange, non intende

che uno è triste perché la sua faccia è bagnata né perché non può vedere né perché si soffia il naso. “Ma voi sentite la tristezza in tutto il corpo; dovete essere tristi dappertutto.” Queste cose non vi rendono tristi nel modo in cui lo fa la morte di qualcuno. Sono cause, non ragioni.

“Piango perché ho dolore” dà una ragione.

“Sono triste perché piango” – qui si richiede una ricerca esperienziale.

Se non sento né questo né quello, che cosa sento? È completamente assurdo dire che non sento niente.

*

Considerate il terrore. Il terrore è terribile. Che cos'è terribile? Non ciò che sentiamo. La sua espressione è molto simile a un grido o a un lamento. Come facciamo a scoprire che cos'è che è terribile? Nel caso del dolore si sa che cos'è terribile. “Si tiene il ginocchio.” Ma nel caso dell'ansia? Lo scopriamo chiedendoglielo o suscitando qualche altra reazione – ma non scoprendone la causa. Vi è un senso in cui è fuorviante chiedere “Che cos'è tremendo?”. Perché se ora paragonate la sensazione alla paura e volete scoprire un contenuto, non scoprirete assolutamente nulla.

Ci sono dei rivelatori di menzogne. Se volete addurre questo come prova che il mentire è un tipo particolare di esperienza o che un tipo particolare di esperienza lo accompagna, avreste torto.

(i) Ci può essere paura senza cambiamenti corporei? Non mi ricordo di aver avuto paura o qualche altra emozione senza cambiamenti corporei.

(ii) Avverti sempre la postura? Non ricordo; benché talvolta la avverta.

Richards dice che potremmo scoprire se alla postura o ad altro è sempre associato un sentire corporeo. Ma in ogni caso, anche se così fosse, che importanza avrebbe?

Il senso di avere un nodo alla gola. Lo provate quando smettete di piangere. Lo provate anche in altre circostanze? [È un'esperienza specifica? KJS]

A questo si collega “Ora so!”. La sensazione che proviamo ha un carattere particolare. La potremmo chiamare una lieve sorpresa. Si potrebbe essere propensi a dire che questa è un'esperienza

Dagli appunti (1946-47) di Kanti J. Shah

particolare. Questo è importante perché abbiamo parlato di cambiamento di significato. Si tratta di un'esperienza specifica, diversa da tutte le altre? Come si può deciderlo?

*

Vi sono delle occasioni in cui potrei avere un'esperienza nella laringe, ecc. simile a "un nodo alla gola"? A chi ci appelleremo? Importa se è successo dieci anni fa o mezz'ora fa o adesso? "Meglio se è successo ora." Supponete che sia andata così, potrei essere *io* a rispondere? O devo adottare la *vostra* risposta?

Ogni volta che sono triste accavallo le gambe. Questo non è un esempio reale, ma cose di questo genere sono usuali. "Questo è un nodo alla gola, quindi sono triste." Questo mostra che la questione non è posta in modo corretto.

Supponete che qualcuno a cui abbiamo fatto qualcosa dica: "Ho un nodo alla gola", ma che lo dica senza alcun accompagnamento. Non sono sicuro che gli crederemmo. Abbiamo imparato queste parole in rapporto a una particolare situazione. Se qualcuno non ne avesse mai fatto esperienza e volessimo insegnargli quelle parole, descriveremmo una situazione; poi diremmo cose come: "Si smette di piangere", "Blocco della voce", ecc.

*

Con che mezzi possiamo riprodurre questi sentimenti? Che mezzi abbiamo per descrivere? Si dice che abbiamo tutti i tipi di rappresentazioni delle sensazioni: rappresentatevi una sedia, rappresentatevi la sofferenza di Malcolm, rappresentatevi la sofferenza di Malcolm per questo e quello. Che stranezze! Non stiamo dicendo che sia assurdo parlare di sfumature della sofferenza. Ma non è una spiegazione, è solo un'altra parola per dire che comprendiamo la sua sofferenza.

*

Supponete che la questione sia: vi ho parlato delle emozioni legate alla sofferenza; com'è l'emozione di un attore? Che risposta daremmo? Supponete che io dica che è simile alla sofferenza. Si-

mile in che modo? È come la sofferenza, forse perché ci ricorda... Come? Supponete che egli dica che sta per piangere. Quella potrebbe essere una spiegazione. So che cosa significa. L'espressione "stare per piangere" non è la descrizione di una sensazione. Sta per piangere, se fa certe cose.

O supponete che qualcuno dica: "Ho paura di dover partire; potrei piangere". Questa è un'espressione. Non è la descrizione di una sensazione.

Supponendo che qualcuno voglia scoprire qual è l'immagine della sofferenza, che cosa direbbe l'attore? Pensiamo di voler scoprire che cosa sente; in realtà vogliamo sapere che cosa egli vuol dire.

*

Per parlare di una sfumatura della sofferenza è essenziale un particolare tipo di situazione. Il teatro non è legato con essa sul piano esperienziale, ma questo è quello che noi chiamiamo una sfumatura della sofferenza.

*

Conoscete la sensazione particolare di nodo alla gola? Sì, come qualsiasi altra. Descriverò com'è. Se voglio che qualcun altro conosca la sensazione, l'unico modo è... Potremmo sbagliarci completamente riguardo al nostro criterio di identità di questa esperienza – non è (determinato) da sensazioni (benché anche da queste). Anche se conoscessi tutti i dettagli, "un nodo alla gola" non *significherebbe* i dettagli. Tuttavia, la locuzione è familiare a tutti noi. Dire: "una sensazione molto particolare" o "dettagli specifici" non risponde a verità.

*

Nei racconti di fate per insegnare a un personaggio cosa vuol dire "Ho la pelle d'oca" gli si versa addosso dell'acqua piena di pesci. Ma non è grazie a questo che egli impara che cosa sia avere la pelle d'oca. Se qualcuno vuole imparare il significato di "aver paura" non serve che gli si causi un mal di stomaco.

21 febbraio 1947

“Noi non traiamo conclusioni su di noi.” A questo si è pronti a replicare: “Perché dovrei farlo, visto che conosco le mie convinzioni?”. Ci immaginiamo che la mia convinzione interiore sia la fonte delle mie parole e che lo stesso valga per l’altro. La mia convinzione mi è più vicina delle mie parole, mentre le sue parole mi sono più vicine delle sue convinzioni. Non c’è niente di sbagliato in questa immagine. Serve a illustrare il fatto che “Io dico...”, “Io credo...” non si dice come si dice “Egli dice...”, “Egli crede...”. Insomma non c’è niente di sbagliato in questa immagine. L’unico problema è – come va usata?

Supponete che un diagramma rappresenti me, le mie convinzioni, le mie parole, ecc. e che rappresenti lui in un modo simile. Siamo in grado di paragonare le parole, ma non è per nulla chiaro come paragonare le convinzioni. Come sapete che cosa c’è là? Dove sbagliamo è nell’applicazione dell’immagine.

Questi fenomeni sono dovuti al fatto che esprimiamo intenzioni che sono predizioni delle nostre azioni, ma che, a differenza di quello che accade nella scienza, non sono basate sull’osservazione. Queste predizioni non sono dello stesso genere. Tuttavia, per gli altri il mio esprimere un’intenzione funziona allo stesso modo di qualsiasi altra predizione. Supponete che, se mangio piselli, mi senta male. Anche a Toulmin capita lo stesso. Che enorme stranezza che lo possa predire!

Qualcuno potrebbe replicare: “Nient’affatto, tu conosci il tuo stato mentale”. Supponiamo che diciate: “Andrò al cinema” e supponiamo che il vostro stato mentale resti lo stesso: ne seguirà che andrete al cinema. Ma come so che ciò che osservate vi porterà a dire che cosa farete?

“Che cosa enormemente strana”: dire questo non è, in qualche modo, una completa assurdità? Non c’è niente di più comune. Tuttavia qui c’è del vero: sembra “una stranezza” se la separiamo da tutta la giungla verbale e la consideriamo nella sua nudità.

Il problema della volizione: qual è la distinzione tra un movimento o un’azione volontaria e una involontaria? È meglio parlare dell’azione. Le azioni volontarie si distinguono da quelle involontarie sulla base di certe cose che sentiamo. Ci sono delle sensazioni cinestetiche che provengono dagli organi di senso che

sono le terminazioni muscolari dei nervi afferenti; e siamo tentati di dire: “Alzo la mano; alzo la mano involontariamente; qual è la differenza? L'apparenza è la stessa, ma *sentiamo* in modo diverso”.

Considerate le azioni normali. Qualcuno chiede mai se un bambino compia un'azione volontariamente o involontariamente? O qualcuno chiede che cosa egli provi? Qui c'è qualcosa di sbagliato, anche se è terribilmente difficile vedere che cosa sia. Possiamo imparare le azioni volontarie, possiamo compierle ed esiste il gioco del dare ordini. Ma nessuno dà l'ordine: “Siate malati”. Ciò non è del tutto vero. “Cercate di essere malati.” “Cercate di starnutire.” “Provocatelo.” Questo, tuttavia, è diverso dall'azione volontaria e la differenza è importantissima. Siete la causa dell'alzarsi del vostro braccio quando lo alzate volontariamente? Causare lo starnuto è fondamentalmente diverso dal movimento volontario. Se pensate di causare il movimento volontario innervando i vostri muscoli, vi sbagliate perché noi non diamo l'ordine “Innervate i muscoli”. (Benché “Tendete i muscoli” sia un ordine.)

L'associazione di movimento volontario e senso di innervazione è un'idea importante. E lo è perché non c'è nessuna buona ragione per sostenerla. Ma che la si sostenga non è senza ragione. Perché?

Supponete che l'innervazione attivi certi recettori che poi producono il movimento. Come diavolo lo sapremmo, non avendo fatto nessuna ricerca? Perché è così? La ragione è evidente. Questo succede più spesso in psicologia che altrove. I concetti della psicologia sono così oscuri che si dice che i fenomeni *devono* esistere. Prima di Galileo si pensava che i corpi più leggeri cadessero più lentamente di quelli più pesanti. All'inizio questo non era assurdo. Oltre a questo c'è l'impressione che essi debbano cadere più lentamente. Le cose più assurde si dicono perché si sente di doverle dire, per esempio l'affermazione di James che il pensiero precede il discorso. Il problema viene dalla domanda: “Qual è la differenza tra azione volontaria e azione involontaria?”. È un enigma e io non saprei nemmeno come iniziare ad affrontarlo.

Ciò che accade di strano è che si è confusi riguardo a quale sia il problema. Richards dice che è un problema neurologico; perché non teologico? Non solo il problema è difficile, ma lo è in un senso diverso rispetto alla difficoltà dei problemi di fisica.

Questa faccenda di postulare una sensazione di innervazione, benché assurda, ha un significato molto importante. Perché non

una sensazione di contrazione muscolare? Ciò che si voleva era la sensazione di un impulso. Ci sono delle ragioni per cui non è la sensazione di contrazione muscolare ciò che si vuole:

(i) C'è contrazione dei muscoli sia che l'azione sia volontaria sia che sia involontaria.

(ii) La sensazione di contrazione muscolare sarebbe una questione che riguarda la percezione. Se si deve concedere questo, perché non dire che è una questione di percezione visiva?

Ma è possibile mettere insieme queste due cose? Vedo muoversi il braccio di un'altra persona, come vedo muoversi il mio, ma non vedo le contrazioni del suo muscolo. Se non si possono tenere insieme queste cose, in che senso vi è una differenza? Non è differente nel senso in cui irritare la gola (cosa che fa vomitare) è diverso dall'irritare la fronte (cosa che non causa il vomito). Ciò significa che la differenza non è esperienziale. Nondimeno, finché il contesto è questo, le sensazioni muscolari appartengono alla stessa categoria della percezione visiva; e l'innervazione è diversa. Una sensazione muscolare, un prurito, un mal di denti, semplicemente mi capitano; mentre l'innervazione è un impulso – qualcosa di attivo. “Io sento l'impulso.” Faccio il movimento e lo sento? O lo sento quando ho fatto il movimento? In ogni caso è nel movimento che sento l'impulso.

*

“C'è un sentire, ma non riguarda l'azione compiuta, perché questa è qualcosa che mi succede. Perciò, prima che l'azione sia compiuta, deve esserci qualcosa.” Non è un desiderio né un'intenzione. Se si cerca questo nucleo dell'azione, è perché si vuole distinguere tra l'azione e l'azione *vera e propria*. Quel che è importante è il *volere* l'azione. L'azione vera e propria è il *tentativo*. Possiamo dire che il movimento del braccio è qualcosa che mi succede. Nella maggior parte dei casi, quando muovo il braccio, non tento di muoverlo. Il tentativo è esso stesso un'azione. “Disporsi a” è dello stesso tipo. James parla di un *fiat*: disporsi è un genere di preparazione. Il vero atto di volontà non è l'azione, ma la preparazione all'azione.

Supponete ora che stia scrivendo. I miei movimenti erano volontari? Sì. Ma in opposizione a che cosa? Al tremare? Trattiamo

questo come un'espressione che non ammette dubbi. Perciò la domanda "Come fa egli a saperlo?" non sembra avere alcun senso. "In ogni caso, il tentativo, egli lo sente" – qualunque cosa ciò significhi. Non è strano dire "Egli (non solo scrive), ma vuole anche scrivere"?

Insomma, che cosa saprei se mi dicessero che i movimenti sono volontari? (a) "Egli può fermarsi." Ma possiamo fermare anche i movimenti involontari. Ma l'interruzione del movimento involontario sarebbe differente. (b) "Si possono osservare i propri movimenti involontari, ma non quelli volontari." (c) "Il movimento involontario provoca sorpresa." Questo sarebbe accettabile; tuttavia, nel caso di qualcosa di volontario, si potrebbe dire: "Mi sono trovato a fare (o a dire) così e così". Il caso è esattamente lo stesso di quello in cui si è sorpresi dal movimento involontario.

Ma qui io (Wittgenstein) potrei stare offuscando un'importante distinzione. Quando dite "Mi sono trovato a fare o a dire" – voi non osservate voi stessi mentre lo fate o lo dite. La sorpresa *segue* il fare o il dire.

*

Supponiamo che uno schizofrenico faccia dei movimenti volontari: (a) Come reagisce a certe domande ("Lasciami in pace, ho fretta...")? (b) Come reagisce all'osservazione?

Geach: "È vero che la mia mano si muove; ma *io* non scrivo."

Wittgenstein: Considerate un esperimento con i muscoli completamente rilassati. Potrei fingere oppure no. [L'esperimento nei miei appunti non è chiaro. – KJS]

Il movimento è volontario o involontario? Potrebbe essere l'uno o l'altro. Ma se vogliamo dire che la differenza tra i due è una questione di ciò che sentiamo, questo è contraddittorio.

Supponete che, dopo aver fatto l'esperimento, qualcuno sostenga che tutti i movimenti sono involontari. Da che cosa si vede che è così? Gli dico: "Lascia penzolare la mano". Egli può farlo volontariamente e ci sarebbero evidentemente dei criteri, come il fatto che si può cessare di farlo, ecc. Ma egli dice: "Quando dite 'Stop', si ferma".

Posso essere certo che la persona non ha semplicemente frainteso la parola "volontario"? Supponete che egli dica che quello che c'è è solo una diversa sensazione di innervazione!

*

Ciò che distingue volontario da involontario non sono delle sensazioni, ma la sorpresa, l'osservazione, il rilassamento, ecc.

*

Come saprei che ha obbedito all'ordine di rilassarsi? Ci deve essere un criterio oggettivo per questo? In realtà, è un fatto che ne abbiamo uno. Ma supponete che tale criterio non ci sia. Se non ci sono criteri, il gioco consiste nello stare fermi. Che cosa imparereste allora dal fatto che dice che non ha alzato il braccio?

Immaginate una persona che faccia dei movimenti involontari, gli stessi che noi facciamo volontariamente. Quale sarebbe la differenza?

A volte un sonnambulo cammina involontariamente. Sapremmo, sul momento, come decidere? "Non posso fermarmi", egli dice. Ma anche in questo caso ci si può stupire. "Non sento nulla", dice la persona. Questo è presumere troppo e l'involontarietà non ha a che fare con un qualche sentire.

Supponete che queste persone siano anestetizzate. Ma qui che differenza fa? Che cosa fa la differenza? Esse dovrebbero sapere se camminano o no.

Supponete che x sia completamente anestetizzato e abbia gli occhi bendati. Se lo porto da qualche parte e gli ordino di andare in un determinato posto, egli lo fa. Non ha la più pallida idea di dove si trovi.

Il problema è: possiamo immaginare un uomo che esegue degli ordini senza sapere nulla o senza sapere che li sta eseguendo. Sarebbe come una macchina.

O immaginate un altro caso: "Muovete le orecchie". Se lo dico con uno sguardo penetrante, egli lo fa (esse si muovono). Questo è un caso in cui diremmo che il movimento non era volontario. Supponete ora che chiediamo: "È realmente involontario?". Possiamo rispondere: "Chiamatelo come meglio vi piace".

Altro caso: se a un cieco si chiede di andare, (poi) di fermarsi e di dirci dov'è, egli lo sa fare. In un caso del genere dobbiamo dire che deve avere qualche impressione sensibile del posto, ecc.? Deve sentire qualcosa?

24 febbraio 1947

Non è facile immaginare un caso in cui le comuni azioni quotidiane sono volontarie o involontarie. Se fosse una questione di un sentire cose diverse nelle articolazioni, ecc., allora non vi sarebbe alcuna difficoltà, perché lo si può domandare e ciò sarebbe sufficiente per stabilire se l'azione è o meno volontaria.

Assumiamo che ciò sia un'esperienza o perché gli crediamo sulla parola o perché diciamo che mente. Ma lo prendiamo davvero in parola? Supponete che qualcuno si comporti come sempre, ma dica che fa tutto involontariamente e aggiunga: "Mi sento come se fossi morto", ecc., ma che io non tenga conto di quello che dice.

Geach: Supponete che si comporti "normalmente", ma non secondo il suo carattere.

Wittgenstein: Supponete che qualche volta io mi comporti come Geach. Era involontario? Questa potrebbe essere una domanda che si fa in un tribunale. Come dice il signor Geach, il mio passato potrebbe impadronirsi di me.

L'azione involontaria non riguarda il sentire, ma mette in gioco l'intero contesto. Assomiglia al mentire. Supponete che dica ai giudici: "Ho visto uno strano movimento involontario, anche se molto vagamente. Era perciò involontario. Forse mi comportavo come qualcun altro".

Il giudice può chiedere: "Che cosa intende con 'involontario'?"

"Non mi sentivo me stesso."

"Che cos'altro vuole dire?"

"Avevo un senso di irrealtà."

Che conclusione si deve trarre? Egli è o non è responsabile? Qual è il criterio di identità?

Il caso dell'azione volontaria e involontaria è come il caso del mentire e del dire il vero. "Uno sa se mente" è un'affermazione grammaticale e non esperienziale. Non ha senso chiedere "Mento?", fuorché in circostanze eccezionali.

Come nel caso del mentire, le azioni involontarie sono associate a esperienze tipiche:

(a) Il riflesso del ginocchio non è associato a un senso di sforzo.

(b) Marciare fino a sentirsi stanchi morti. Potreste chiamarlo involontario, sebbene nel senso ordinario non lo sia.

(c) Non posso girarmi mentre attraverso la Corte. Non ho il senso di quel “non posso”.

Non è solo il movimento che accade involontariamente, ma anche il pensare, l’immaginare, ecc. Dobbiamo anche distinguere tra “costringersi a immaginare” e “immaginare” così e così.

Non si fa distinzione tra il mangiare, il bere, ecc. volontari e involontari, ma la si fa tra l’alzare volontariamente o involontariamente il braccio, la gamba, ecc.

*

“È volontario” è un’espressione, ma non l’espressione di una sensazione. Prendete il nostro esperimento che consiste nell’esercitare una pressione contro un muro. Quando dico che la mia mano si è alzata volontariamente, non c’è alcun riferimento al contesto. Vi sono però certe circostanze in cui ha senso dire l’una o l’altra cosa – volontario o involontario. Sta dunque questo a significare che si tratta dell’espressione di una sensazione e che, di conseguenza, dovrebbe aver senso in tutti i casi? No, ha senso nei casi in cui “questo era involontario” non ha un senso chiaro.

Supponete che senta qualcosa di strano come se stessi mentendo. Mentire richiede una certa situazione, delle ragioni, dei motivi. Quella è la situazione in cui parliamo di mentire. Questo non vuol dire che una persona che dice “menzogna” stia descrivendo le circostanze.

*

Immaginiamo la sensazione di qualcosa di volontario o involontario. Quando dite che un’azione è volontaria o involontaria, dite che sentite qualcosa. Qui dipendete dalla memoria. Un tempo avete imparato le parole. Qual è il criterio di identità di ciò che sentite? Un bambino impara “caldo” e “freddo”. Possiamo paragonare i significati di “caldo” e “freddo” e quelli di “volontario” e “involontario”.

Dobbiamo fidarci della vostra memoria? E, in ogni caso, che cosa me ne importa? Qual è l’interesse? Da dove l’espressione prende il suo uso? La usiamo come usiamo le parole per ciò che sentiamo? “Non c’è nessun senso caratteristico”, “Ci sono sensi caratteristici”. Qualunque cosa diciamo, che importa?

Ci sono certe conclusioni che traiamo da “volontario” o “involontario”; da menzogna o verità. Queste conclusioni sono del tutto diverse da quelle che traiamo da ciò che sentiamo; per esempio, supponete che nel caso del riflesso del ginocchio inganniate il medico; si possono trarre diverse conclusioni.

*

Supponete che vi sia una curva disegnata sul muro. Cerco di tracciare una parallela (a essa). Qual è la differenza tra quel che accade nel caso in cui io cerco di seguire la linea e nell'altro caso in cui è la mia mano che si muove? Lì per lì non saprei.

(a) La mia mano si muove, ne ho perso cioè il controllo.

(b) Può darsi che non la possa muovere.

(c) Non la muovo. Dico che non la muovo. Qualcuno mi chiede di muoverla; dico che non si muove.

Potremmo avere un caso in cui, per esempio, non sento nulla nella mano. Due possibilità: (i) può essere che il braccio sia intorpidito, come nel sonno⁸; (ii) non saprei in che posizione si trovi il mio braccio, come nel caso di un corpo estraneo. Questo succede quando, disegnando di fronte a uno specchio, voglio muovere un dito mentre le mie dita sono bloccate in una maniera particolare.

Nel caso in cui seguite la curva, lo fate pensando a quello che fate o senza pensarci. Non è in gioco ciò che sentite. Nel caso dello specchio, si fanno dei movimenti che sono l'opposto dei movimenti fatti pensando. In che cosa consiste il disegnare pensando a quello che si fa? C'è una ragione per disegnare in questo modo. È come il caso del mentire ripetutamente. Non dico che ogni volta che c'è un'azione fatta pensandoci ci debba essere una ragione. Ma noi usiamo tale azione in rapporto a una famiglia di casi. Vi sono ragioni per mentire, ma vi possono essere dei casi in cui non ve n'è alcuna.

*

Ciò che è interessante nel mentire sono le sue ragioni.

⁸ È possibile che qui Wittgenstein stesse parlando non dell'uomo che dorme, ma piuttosto del braccio “che si addormenta”.

Qualcosa può avvenire prima che compiate l'azione – la risoluzione di compiere l'azione. Supponete che si tratti di provare la mia abilità nel disegno. Io disegno. Ho pensato a quello che disegnavo? La risposta normale è “Sì”. Dico “L'ho fatto automaticamente”. Voi dite: “Sì, l'hai fatto in un colpo solo”. Ma supponete che io abbia disegnato con naturalezza; che cosa vorrebbe dire affermare che era automatico? Qual è la sensazione di automaticità?

Noi diamo vari segnali, ma non ogni segnale è il segnale che stiamo sentendo qualcosa. Quel che si deve chiedere è – quale ne è l'interesse? Se Geach dicesse che scriveva automaticamente, non capirei.

Il dattilografo scrive automaticamente? “Più o meno automaticamente” è una risposta che comprendiamo.

Supponete che, dovendo disegnare una parallela, qualcuno lo faccia con poca cura. Voi dite: “Pensaci mentre disegni”. Egli dice: “Faccio del mio meglio”. Ma un bambino, quando piange, fa del suo meglio? Di qualcuno che dice “Ce la metto tutta” diremmo che descrive un'esperienza? Non vi è possibilità di dubbio. Fin qui le cose stanno come con “Ho dolore”.

Perché dovrebbe essere un'esperienza? Pianto, dolore, cambiamento del dolore. Supponete che il blu, il verde, il rosso producano delle espressioni. Queste sono poi usate per fare paragoni con il riso, ecc. Dal momento che sono tutte esperienze, perché attorno a ciascuna di esse dovrebbero sorgere dei concetti?

Considerate ora il volontario e l'involontario. Ho insistito sulle circostanze: è stato stupido, come se le circostanze fossero importanti qui e non nel caso del dolore. Sono semplicemente molto diverse. Il dolore non può essere definito nemmeno dicendo “Il dolore è *questo*”. Anche qui le circostanze sono importanti.

Malcolm: Non sono associate a un sentire.

Wittgenstein: Ma quale tipo di affermazione [o di resoconto – KJS] è associato a un sentire? (Un'affermazione esperienziale? No – quello è il punto essenziale.) Supponete che ciascun segnale abbia un genere completamente diverso d'importanza. Ma qual è allora la difficoltà? La cosa da fare è tracciare le giuste distinzioni. Le impressioni hanno un “dove?”, le emozioni no. Dire “L'emozione è volontaria” non è descrivere (riportare) una sensazione o un'emozione. A che cosa paragonereste il dolore o l'ira, la depressione o l'allegria? La sensazione di innervazione è più vicina al dolore o alla depressione? Che cosa si può obiettare a questo?

Supponete che alle emozioni siano legati sia sentimenti che sensazioni e che siamo consapevoli sia degli uni che delle altre; che cosa devo obiettare a “Certe sensazioni caratterizzano le mie volizioni”?

Supponete che qualcuno dica: “Come so che non è tramite il sentire che voi distinguate tra i movimenti volontari e involontari del vostro braccio? *Io lo faccio*”. Avrei perso? No, perché la sua è un’affermazione esperienziale.

Sensi di involontarietà e movimenti involontari: un medico non tiene conto dei primi. Il medico domanda: “Sentite in modo diverso i movimenti involontari”? Sì.

*

Non è tramite il sentire che si riconosce la postura. Non dico che non si potrebbe farlo. È ovvio che noi sentiamo i movimenti. Che cosa si può dire contro le sensazioni posturali? “Le nostre sensazioni ci danno insegnamenti sul mondo fisico.” Questa è un’osservazione grammaticale. Se le sensazioni mi mostrano dov’è il braccio, questo è proprio ciò che vogliamo. Ma in questo nulla ha a che fare con l’intensità. Morsetto manuale – determinare qualcosa di fisico e determinare se stessi. Un forte senso della mia postura – che cosa potrebbe determinare? Non dovremmo fare l’errore di pensare che l’intensità sia una ruota che gira a vuoto. Non è che non si possa conoscere la postura sulla base di una sensazione, ma essa non sarebbe una sensazione posturale.

Differenza concettuale. Sarebbe diverso se ipotizzaste una sensazione di postura.

“Traiamo una conclusione inconsciamente.” “Allora state zitti!”

28 febbraio 1947

(Quando) non vediamo i nostri arti, è tramite ciò che sentiamo che conosciamo la loro posizione. Devo dire che sento certamente qualcosa riguardo alla posizione delle mie dita. Ma in questo c’è qualcosa di strano. A che cosa assomiglia quello che di caratteristico sento nelle giunture? È una sensazione?

*

Una sensazione ha una tonalità e un'intensità. Per esempio, una macchia di colore può cambiare di colore o d'intensità. Lo stesso vale per il suono. Vi è un cambiamento di nota e un cambiamento nella forza della stessa nota. Parliamo di una corrispondenza tra il cambiamento di forza nel suono e il cambiamento di intensità nel colore. È soggettiva?

Mettiamo in correlazione tonalità – intensità – luminosità con, rispettivamente, suono – forza – altezza. Che utilità avrebbe una tale correlazione? Che cosa fa di una tonalità una tonalità? (i) La possibilità di mescolanza; (ii) la possibilità di dire che qualcosa si trova tra questa e quella tonalità; (iii) la possibilità di dire “dolciastro”, “verdaastro”, ecc.

Parliamo di intensità dell'odore, del dolore, del suono. Perché parliamo di intensità (per esempio, del suono)? L'intensità è una molteplicità uni-dimensionale.

Qui Geach ha ragione nel dire che l'intensità e l'altezza appartengono a una sola dimensione. Nel caso delle ottave vi sono gradi; ve ne sono anche nel caso dell'intensità? O non si preferirà parlare di intensità diverse che appartengono a ottave diverse? Qualunque cosa diciamo, nel caso dell'intensità possiamo parlare di “udibile a malapena”, “insopportabile”, ecc.

*

Ma l'intensità non dovrebbe essere continua – più intensa, meno intensa? Non c'è bisogno che ci sia una regola dogmatica. Sensazioni differenti hanno qualcosa di comune, ma anche molto di diverso. Per esempio, c'è una differenza tra la localizzazione del dolore e quella della sensazione visiva. Dove è localizzato il vedere? Nei due occhi? O sulla camicia? Dov'è il dolore? Nel caso del dolore non c'è nulla che corrisponda. Le somiglianze tra colore e suono vanno prese con cautela. Ci piace rappresentare le sensazioni tramite i colori e catalogare le caratteristiche comuni. I concetti psicologici sono come (i tipi di) numeri – interi, razionali, irrazionali, ecc. Spesso si cataloga senza conoscere. Richards è indeciso se il piacere sia una sensazione. Non si sa che problema sia questo. Che cos'è un dato di senso? “Dato di

senso” è un (termine di) oggetto fisico che si ricava dall’idea che l’oggetto fisico colpisca i nostri sensi. Da qui l’idea dell’“arredo fondamentale del mondo”. Essa è presa dalla sensazione visiva. Quel che sento quando soffro è un pezzo dell’arredo? Ciò mostra come si vogliono rendere simili tutte le sensazioni. (Russell parla sempre di prospettive.)

La sensazione che ci informa sulla postura ha tonalità e intensità? Posso dire come sono le mie dita (la posizione delle mie dita) sulla base di ciò che sento? Com’è questo sentire? Assomiglia a ciò che sento quando sono ingessato e non a quello che sento nell’angolo del gomito quando lo piego. Stupidaggini; non è niente del genere.

Muovo le dita; sento qualcosa sulla pelle. Conosco la posizione delle dita da ciò che sento sulla pelle? Non da quello; e tuttavia la conosco.

Supponete che le dita siano anestetizzate e non possa dire qual è la loro posizione. Ma considerate il caso di una persona che ci dà la posizione della sua gamba piegata sulla base del dolore che sente. O il caso di una persona che ci dà la distanza del suono sulla base della sua intensità, ecc. Questi casi non sono però comparabili con il caso in cui parliamo della posizione delle dita; basti pensare che il cieco impara ad associare il suono con la distanza.

Com’è che localizzo una matita sul mio corpo? È ciò che sentite che ve lo insegna? Il vostro sentire dolore al braccio è la vostra reazione al dolore. Che cosa vi insegna? Niente. A ben pensarci, è strano che *possiamo* rispondere alla domanda “Dov’è il tuo dolore?”. Non si troverà perciò strano che il piacere non sia da nessuna parte.

O considerate questo caso: “Come ricordate quando questo è accaduto?”. Anche qui pensiamo che la rappresentazione mnemonica porti con sé un contrassegno temporale.

Usiamo uno schema per rappresentare i nostri diversi concetti. Il numero differisce o no dai pezzi dell’arredo del mondo?

“Ogni proposizione tratta di oggetti.” “Tutto si impara mediante la sensazione.” “Il dolore è una sensazione.” “Anche la posizione dei propri arti si impara mediante la sensazione.” È questo schema, per il quale i concetti psicologici sono fondamentalmente sensazioni, che abbiamo preso in considerazione e criticato.

7 marzo 1947

Il movimento volontario ha a che fare con l'intenzione. Ciò è espresso da "fiat", "prepararsi a", ecc. Ma normalmente non vi è niente del genere. Il legame tra movimento volontario e intenzione non consiste nel fatto che intendiamo compiere il movimento ed esso accade.

Ciò che è volontario non deve essere necessariamente un movimento. Ciò è estremamente importante. Possiamo "tentare" volontariamente. Questo mostra che il concetto è più complesso. "Immaginare" è volontario.

La distinzione tra una rappresentazione e una post-immagine: (i) una è volontaria, l'altra no; (ii) immaginate una rappresentazione che abbia la vividezza di una post-immagine; la vividezza è minore; (iii) osserviamo le nostre post-immagini, non le nostre rappresentazioni; (iv) possiamo dare l'ordine: "immaginate", non "abbi una post-immagine".

Tutto questo è completamente fuorviante. Dopotutto che cosa so? Non l'ho domandato a nessuno. Quel che so deriva dal mio caso personale. Ma quel che so dal mio caso va bene solo per me. Lo stesso vale per la vividezza. In qualche modo ne sono però certo. Sono certo di come rispondere a quanto segue. Supponiamo che dovessi introdurre un simbolismo per denotare "Vedo così e così" e "Immagino così e così" e che potessi scegliere tra immagini vivide e meno vivide; la maggior parte di noi farebbe la stessa scelta [sceglierebbe un'immagine vivida per "Vedo così e così" e una meno vivida per "Immagino così e così"? – KJS]. È solo una congettura. Supponete che sia corretta. Che cosa ne consegue? (Se non fosse corretta, la cosa non avrebbe importanza.) Semplicemente che siamo propensi a fare questa scelta. L'unica cosa interessante è dire perché abbiamo questa propensione.

Il miglior esempio di immaginario è quello del vetro di una finestra che riflette l'interno di una stanza e permette anche di vedere un po' all'esterno.

C'è qualcosa di strano nella vividezza dell'immaginario. Immagino, per esempio, il Professor Moore. Se avessi una post-immagine, qualcuno potrebbe domandare: "Si tratta del Professor Moore?". Nel caso di una rappresentazione, questa domanda non si pone. Le rappresentazioni sono fuggevoli, non così le post-im-

magini (questo è un fatto). Ora mi sono rappresentato il Professor Moore come l'ho visto in una fotografia. Che cosa ho visto davanti a me? Parte dei suoi capelli bianchi. Questo non interferiva con il mio vedere la scarpa di x. Si potrebbe dire lo stesso di una post-immagine. Nel caso di una post-immagine si guarda però in una direzione particolare.

(v) La rappresentazione non si trova ad alcuna distanza. Supponete che qualcuno chieda: "Dove sono le vostre rappresentazioni?". Se si deve scegliere tra testa e piede, si direbbe che sono più vicine alla testa. In ogni caso, la rappresentazione non ha una localizzazione precisa. Supponete che qualcuno dica: "Le mie rappresentazioni distano sempre un braccio". La domanda rilevante è: "Vi è un'interferenza?". Se qualcuno risponde di sì, dimostrerebbe la sua diversità. Ciò che importa è la domanda che possiamo porre.

Ciò che distingue la rappresentazione di Moore da una post-immagine è solo il fatto che potete farne ciò che volete?

Che l'immaginazione sia volontaria si vede dal fatto che si può far sì che qualcuno calcoli a mente.

Ricapitolando: uno sa quando mente. Ricordatevi del paradosso di Moore. Noi siamo interessati allo stato mentale di un'altra persona – ma non al nostro. Quel che dico non mi dice niente di nuovo perché io so giudicare se quel che dico è o non è di fatto così. Cosa significa sapere quando si mente?

Il mentire consiste sempre nell'intenzione. Se è un'intenzione, allora non è una sensazione. Sapere che qualcuno mente non può essere una sensazione perché mentire presuppone un motivo. Non basta dire intenzionalmente qualcosa di non vero. Quel che è importante è un genere particolare di occasione. Quali sono le situazioni caratteristiche del mentire? Non le sappiamo descrivere, ma tutti le conosciamo.

Supponete che voglia apparire più malato di quel che sono e che mi lamenti. Quale sarà la prova che mentivo? Potrebbe essere che mi ricordo una sequenza di pensieri "Volevo...", ecc.? No. (Anche se così ricordassi, potrei non aver mentito.)

Se dicessi "Ho mentito", nessuno mi chiederebbe: "Come lo sai?". Se uno me lo chiede, rispondo che lo so bene. Se vuole delle prove, gli do delle ragioni, ma queste sono estremamente deboli e inconcludenti. Quel che succede in questo caso, succede anche in

tutti gli altri. Dobbiamo ripetere la stessa cosa che abbiamo detto nel caso del significato. “È una menzogna?”, “Tu sai quando menti”. Dovremmo chiamarla un’esperienza? “No” potrebbe essere la risposta corretta da dare. “Sapevo di mentire.” “Quando l’hai saputo?” “Quando l’ho detto.” Si è portati a dare spiegazioni di questo tipo: “Mi sono detto, ecc.”. Ma, in realtà, non [accade] niente del genere.

Qui si potrebbe ricorrere a una spiegazione. Potremmo distinguere una categoria di fenomeni psicologici che potremmo chiamare “germi”. Alla domanda “Che cos’è successo?” qualcuno potrebbe rispondere che egli “ne era conscio” e dare una descrizione del modo in cui si è comportato, ecc. Ma questo non è caratteristico della menzogna. Si ha sempre l’idea che “questo si è trasformato in qualcosa”. Chiamandolo un germe suggeriamo cose come: “È come se, in quel momento, la menzogna ci fosse tutta” o “Era come un seme che conteneva l’intera pianta”. Ma non è un seme. Quando parlavamo di spiegazione in termini di germe, non intendevamo che ci *sono* generi particolari di esperienza. Questo è solo quello che siamo propensi a dire.

*

Quando parlavamo di conoscenza e di esperienza, Hijab ha suggerito che conoscere abbia il senso di essere consapevole. Non era per nulla corretto. Ma quando qualcuno dice “So che mentivo”, la cosa è diversa ed è ovvio che in questo caso “sapere” significa “essere consapevole di”, mentre, nell’altro senso, “sapere” non significa “essere consapevole di”. Come si può essere consapevoli di questo, ossia che si mente? Perché si è propensi a fare questa domanda?

La consapevolezza di mentire e le parole che si dicono sono simultanee. Ma il dire o lo scrivere le parole richiede del tempo. Supponete che, quando mentite e ne siete consapevoli, abbiate una rappresentazione nera; e che, quando mentite senza esserne consapevoli, ne abbiate una bianca. Ma se si è consapevoli che è una menzogna, si è consapevoli della verità o della falsità, ecc., non della rappresentazione. Ecco perché dico: non chiamiamola un’esperienza.

“Essere consapevole” è come dire, oltre e insieme al dire la menzogna, qualcos’altro. Non ha senso chiedere quando l’“essere

consapevole” inizia e quando finisce (benché lo possa chiedere del nostro dire). E non possiamo nemmeno dire che “essere consapevole” sia un qualche stato amorfo che dura per tutto il tempo. Dove sta l’importanza di una tale affermazione? Non è che slittiamo da un significato a un altro? Ma la sua importanza non risiede nel fatto di essere paradossale.

Hijab: Ciò sta forse a indicare che nel caso di “essere consapevole” non ci sono, a differenza che nel caso del dolore, gradi di intensità?

Wittgenstein: Ma esiste qualcosa come “una mezza intenzione” di fare così e così o di dire una bugia. Il difficile è individuare ciò che è essenziale all’espressione della consapevolezza. “Divenne consapevole, fu improvvisamente consapevole, smise di essere consapevole e in seguito divenne più consapevole.” Come può essere?

Ma perché c’è questa domanda? C’è perché ho fatto un confronto. Paragono “essere consapevole” con avere una rappresentazione o avere una sensazione. Ovviamente la soluzione è dire: “Qui c’è una differenza categoriale”. Ciò che nominate è un momento del tempo, non un processo. Per questo non potete dire che la consapevolezza corrisponde a una tale o a una talaltra fase del processo. Questo suggerisce che “essere consapevole” è qualcosa di amorfo (come una nota di accompagnamento). Ma come può essere qualcosa di amorfo?

L’espressione caratteristica della consapevolezza fa riferimento a (i) un tempo e a (ii) uno stato – caratterizzato da un intero stato di cose. Intendere, significare, mentire appartengono tutti a categorie simili.

*

Se è così, qual è l’uso dell’osservazione: “Sapevo di mentire”? In che senso è qualcosa di più di una strana osservazione, di un fraintendimento o di qualcosa di simile alla pazzia o al senso di una presenza? Il semplice fatto che siamo propensi a dire una cosa così non basta a mostrare che essa ha un senso. È forse poiché lo dicono persone che non sono pazze che ci fideremo di quello che ci dicono? Ma la questione è: ci fidiamo di che cosa? Che cosa intende un uomo con ciò che dice? Quando glielo chiedo, che tipo di spiegazione mi aspetto?

10 marzo 1947

Ciò che caratterizza il mentire è un motivo. Potremmo sostenere che mentire è dire deliberatamente il falso. Ma se affermassimo questo, dire deliberatamente una falsità matematica sarebbe allora una menzogna? Se una persona affermasse di dire deliberatamente delle falsità matematiche, parleremmo di pazzia. O potremmo dire che costui non si limita a dire deliberatamente delle falsità, ma ci vuole fuorviare. Ma che cosa significa?

Quando diremmo che volevamo che qualcuno credesse qualcosa di falso – “Non volevo che sapesse la verità”? Non sapremmo che cosa dire; inventeremmo dei contesti. Ho finto di soffrire – perché volevo compassione; ho finto di *non* soffrire – perché non volevo compassione. Si potrebbe dire: se inganni qualcuno lo sai; non è una conoscenza che ricavi dalle circostanze. C'è qualcosa come la confessione di un inganno. Potreste dire che la memoria mi inganna; ma non costantemente.

(È vero che uno deve sapere che sta dicendo una bugia?)

*

Una delle cose necessarie per giudicare che qualcuno ci inganna è il normale contesto umano.

Prendete il caso di una tribù. I suoi membri fingono di cadere e, quando si va loro in aiuto, ci attaccano. Potremmo per questo dire che ci ingannano?

Nel caso degli animali non si direbbe che ingannano. L'animale non sa – ma voi come lo sapete? Se questo trucco fosse comune (diciamo tra le scimmie), saremmo propensi a non chiamarlo un trucco.

Gli esseri umani possono dire: “Sono in procinto di...”; vale a dire, possono esprimere intenzioni; il che significa che ingannare non consiste nel dire intenzionalmente delle falsità; serve un ampio contesto.

Un motivo per mentire? Il motivo è qualcosa che la persona conosce, per cui ha senso chiedere: “Perché l'hai fatto?”. Il motivo non è la causa. Qual è il motivo per mentire? Il motivo è qualcosa che la persona conosce. Ciò che voi indicate come motivo può anche rivelarsi essere la causa. Sebbene conosciamo i motivi in questo modo, non tutto sarebbe da noi accettato come motivo.

“Dare un motivo” è un gioco linguistico primitivo. Dire che è un’esperienza specifica non ci sarebbe di alcuna utilità. Ma si può dire che è un gioco linguistico specifico, per esempio volere. Si potrebbe dire che il motivo di un’azione fa parte della sua storia.

Indicare il motivo assomiglia a indicare l’oggetto del proprio timore. Indicando l’oggetto del proprio timore non se ne stabilisce la causa. È lo stesso quando dico: “Sono deliziato da...”. Quel che si accetterebbe come motivo, sarebbe anche una probabile causa dell’azione.

Se do un motivo, non tengo conto della sua probabilità. Ma l’altra persona giudica sulla base del tipo di cosa che è probabile che sia il motivo. Probabile è ciò che porta le persone ad agire in un determinato modo.

*

Geach: Se dico “L’ho ucciso perché mangiava una mela”, la grammatica è sbagliata. In un gioco primitivo come “Voglio dell’acqua perché ho sete”, il motivo è ciò che esprimo. Non così nel caso di “perché mangiava una mela”.

Wittgenstein: Rendiamo questo caso simile a quello del desiderare. Dato l’oggetto a cui si reagisce, posso esprimere desiderio e repulsione mediante la stessa espressione o parola. Supponete che progettate un omicidio. Dare il motivo sarebbe il resoconto abbreviato di tutto quel che accade?

Supponete che voglia scrivere un testo teatrale. In un certo senso, dire che l’ho ucciso per denaro sarebbe raccontare una storia; indicare una peculiarità dell’omicidio, dire come siamo arrivati là. Ma in un altro senso, non è così. Dobbiamo anche dire che cosa ci ha condotti a uccidere. Quali erano i miei pensieri, le mie intenzioni e i miei preparativi?

Supponiamo che uccidessi qualcuno per vendetta. Lo uccideresti così e così – perché? La risposta sarebbe dare il motivo. Non ne racconterei la storia. “Ha fatto questo e quello – Lo ucciderò.” Questo non fornisce né la storia né le cause. Non posso nemmeno dire che indichi la causa probabile. Si tratta di una reazione specifica che nomina qualcosa: “Hai fatto così e così e io farò così e così”.

Dagli appunti (1946-47) di Kanti J. Shah

Supponete che, in diverse occasioni, molte persone, me compreso, avessero commesso degli omicidi per impadronirsi di un orologio. La ricorrenza non ci darebbe un motivo? Come avremmo imparato a dare il motivo? O lo considereremmo una causa e non un motivo? Perché? Il motivo ha una certa struttura.

Non ogni causa probabile sarebbe considerata un motivo. Se ci fosse una tentazione, egli ruberebbe; se fosse insultato, colpirebbe. Questa è come una qualsiasi connessione causale. Se qualcuno dicesse che questo non è un motivo probabile, potrebbe anche dire che questa non è una causa probabile.

*

Possiamo immaginare una persona che ha un motivo improbabile. Supponete che, ogni volta che vedo qualcosa di rosso, io impazzisca e pugnali qualcuno. Questo sarebbe un motivo improbabile.

Supponete che non accada sempre così, ma che a farmi impazzire sia una volta il rosso, un'altra volta il verde e così via. In questo caso non parleremmo di motivo, anche se potremmo parlare di qualcosa che "ha l'aria di" un motivo.

*

Quando impariamo qualcosa, poi ci comportiamo in un modo particolare: per esempio, imparare a volere o conoscere una formula. Possiamo immaginare queste cose senza i necessari complementi. Per esempio, qualcuno dice "Io so", ma non sa continuare. In casi come questi diremmo che sapeva come continuare o che aveva un determinato motivo? No. "Io so" è un segnale in un certo contesto. Ma c'è una grande quantità di casi limite.

Considerate anche: dico "Ciao" a gente che non conosco. Dire di aver avuto quella particolare esperienza non ci sarebbe di aiuto.

DIFFERENZA TRA MOTIVO E RAGIONE

C'è un'evidente connessione tra ragione, motivo e causa. Che cos'è la ragione o il motivo? Come vi siete arrivati? Quali erano i calcoli? Una volta che si conoscono i calcoli, posso indurvi a eseguirli.

Nell'esempio di Malcolm abbiamo un grido primitivo "acqua" e poi l'omicidio. Ciò che vi è di strano in questo esempio è che il grido non dà la direzione dell'azione. Nel caso di un colpo di pugnale e di un omicidio, l'omicidio è una reazione al colpo.

In risposta alla domanda da dove provenga un suono non si dà la causa del suono; per esempio, al cinema. I bambini devono imparare, non sanno se non imparano. Dare il motivo è qualcosa di simile a nominare l'oggetto della paura.

"Il rosso è come un colpo personale." Perché questo ci soddisfa? Questo è il tipo di cosa che chiamiamo un motivo.

*

Dando il motivo diamo una spiegazione. È questo uno dei suoi usi. Questa sembra un'ovvietà, ma non lo è.

Potrei dare la causa o potrei darvi una ragione. Anche questa è una spiegazione.

Alcune ragioni non sono spiegazioni.

Sono stato assente a una lezione – tra il 10 marzo e il 2 aprile – vedi Geach, da p. 147 a p. 151⁹.

2 aprile 1947

CATEGORIE PSICOLOGICHE

Se volessi scrivere un libro di psicologia, dovrei trattare delle categorie psicologiche. (L'espressione "fenomeni psicologici" è in sé strana.)

*

Considerate l'esperienza sensibile: l'esperienza sensibile del dolore comprende un'espressione facciale caratteristica o dei suo-

⁹ Le pagine si riferiscono alla traduzione italiana: L. Wittgenstein, *Lezioni di psicologia filosofica. Dagli appunti (1946-47) di Peter T. Geach*, cit. [N.d.T.]

Dagli appunti (1946-47) di Kanti J. Shah

ni di dolore. Anche al piacere corrisponde un'espressione comportamentale caratteristica.

Se vogliamo raccogliere insieme le esperienze sensoriali, che cosa metteremo insieme?

Vedere? – Sì, ma che cosa dopo il vedere? Che cos'è più collegato al vedere – l'udire o la sensazione tattile? L'udire è collegato al vedere in modo più stretto. Vedere e udire sono più collegati se paragonati alla sensazione tattile.

Supponete che facessimo un gioco a occhi bendati in cui dovessimo indovinare al tatto che cos'è una determinata cosa. La durezza non sarebbe tanto importante quanto le sensazioni cinestetiche.

Ci colpisce una stranezza: chi parla di dati di senso parla di dati di senso visivi o uditivi, ma non di dati di senso tattili. Nel caso del vedere e dell'udire, non parliamo solo di oggetti, ma anche di apparenze. Parliamo di un dato di senso visivo del tavolo, ma siamo meno propensi a parlare di dato di senso tattile. Perché?

*

Come si arriva in generale a parlare di dati di senso? I dati di senso sono considerati come dati e l'oggetto fisico come una costruzione logica.

*

Supponiamo di voler insegnare a qualcuno [per trattare con oggetti fisici – KJS] il linguaggio dei dati di senso e non il linguaggio dell'oggetto fisico. Considerate il dato di senso di un tavolo. ("Tavolo" è irrilevante, potrebbe essere qualsiasi altra cosa.) Il pericolo è quello di dare un nome al dato di senso in modo privato. Vi può essere una definizione ostensiva per ogni dato di senso. Come faccio a dire che ho di nuovo lo stesso dato di senso? Al massimo abbiamo un'immagine.

Supponete che abbiamo diverse immagini di un tavolo da diverse angolazioni. Ci sono due bambini, uno dei quali apprende come noi, mentre l'altro apprende i dati di senso. Che relazione vi è tra i due? Il primo può dire: "Ora il tavolo appare A". La costruzione del concetto di "tavolo" a partire dai dati di senso è per noi una sconfitta.

I dati di senso sembrano primari. Il dato di senso è quel che generalmente si chiama la veduta (*view*) del tavolo. Esiste qualcosa come la costruzione del tavolo sulla base della somma delle vedute. Il dato di senso è una risposta alla domanda: “Come vi appare?” La risposta sarebbe fare un disegno o un dipinto. “Come vi appare?”. Esiste una semplicissima risposta. “Come vi suona?” C’è una risposta meno semplice. “Come l’avete sentito?” Si può rispondere descrivendo un dato di senso? Non c’è niente di equivalente.

Ma un equivalente c’è. Supponete che ci sia un recipiente di cui possa sentire il fondo. Se ruvidezza, sento *questo* ruvido? Se cubicità, lo sento...? Supponiamo che io insegni a qualcuno a determinare la forma di una cosa a partire da sensazioni tattili, per esempio maneggiandola. In seguito egli maneggia (oggetti) con gli occhi bendati. – Può dire la cosa giusta o quella sbagliata. Con la pratica, migliora. Come posso introdurre i dati di senso? “Ma costui non sente? Quel che sente sono i dati di senso.” “L’ho maneggiato e ho detto che era un libro.” Se cercate un analogo visivo o uditivo, cadete in errore. Tuttavia, potreste sentire che c’è.

Supponete di distinguere una sfera da un ellissoide. “Come sentite questa?”, “Sferica”. È un dato di senso? Se pensassimo alle sensazioni cinestetiche, sarebbero [le sensazioni cinestetiche di – KJS] una sfera, ecc. C’è un’analogia che consiste in questo: ciò che è realmente così e così appare così e così. Ma c’è una grande differenza. “Sferico” appare più come un giudizio.

Perché c’è una differenza? È perché non c’è nessuna immagine?

Geach: Ma vi potrebbe essere un’immagine. Per esempio, modello questa plastilina fino a sentire *questo*.

Wittgenstein: Ma che cosa corrisponde a un’immagine? Potremmo suggerire delle cose che, in qualche modo, corrispondono a un’immagine; per esempio, von Wright e Wittgenstein sentono entrambi qualcosa. Entrambi dicono “sfera”. Ma i dati di senso sono gli stessi? Noi sentiamo la posizione delle nostre mani, abbiamo sensazioni cinestetiche. C’è una certa somiglianza con le sensazioni ma, sotto altri aspetti, la dissomiglianza è completa.

La sensazione cinestetica è qualcosa di simile alla sensazione tattile. C’è somiglianza di contenuto. Potete rispondere alla domanda: “Che cosa sentite?”. Ma questo è tutto.

La cosa più simile alla conoscenza della sensazione cinestetica è la conoscenza della posizione del dolore. Non possiamo parla-

Dagli appunti (1946-47) di Kanti J. Shah

re di sensazione cinestetica così come non possiamo parlare della sensazione del luogo di un dolore. Nel mio libro, potrei mettere le sensazioni cinestetiche insieme alle sensazioni? Non lo so.

*

La nozione di contenuto di coscienza: visto (un'immagine), udito (strano, perché richiede tempo), tattile (...). La sensazione tattile è la sensazione di una sezione trasversale? In realtà, non conosciamo niente del genere. C'è piuttosto la consapevolezza della sfera. Ma c'è un'istantanea della sfera?

Che cosa ha fatto dire a Malcolm che è più come un giudizio? Supponete che io faccia un ritratto in risposta a "Qual è la mia sensazione?". Nel caso della sfera, è richiesta l'intera sfera. Non c'è la minima ragione perché vi debba essere un'analogia completa. Ma qual è la differenza? La differenza non è affatto evidente.

*

Il contenuto dell'esperienza sensibile: si è portati a parlare di un mondo popolato di esperienze sensibili. I più includerebbero il dolore. Il contenuto del dolore è più intenso: è un contenuto forte. Il contenuto della posizione è meno intenso; è un contenuto blando. Perché? L'interferenza è maggiore nel caso del dolore. Dolore, vedere, posizione del dito del piede – non è strano collocarli in ordine di intensità? È lo stesso errore che si fa quando si ordinano oggetti fisici, numeri, numeri immaginari, secondo i gradi di concretezza.

*

Quando diciamo che possiamo popolare il mondo di esperienze, assumiamo che esse devono essere da qualche parte, che è possibile descriverle. Ma la sensazione della posizione non si può descrivere. Non c'è in essa nessuna differenza qualitativa o quantitativa. Queste sono presenti nella sensazione, ecco perché la posizione sembra così astratta. La sensazione ha quantità, qualità, mescolanza. Che farne? Che tipo di differenza vi è tra la sensazione e la "sensazione" di posizione? È una differenza esperienziale?

“Quali sono più fragili – i capelli neri o quelli biondi?” La questione può essere decisa sperimentalmente – la differenza tra capelli neri e biondi è esperienziale. La differenza tra due persone, una delle quali parla della sua tristezza come di un cielo grigio e l'altra che ne parla come di un pozzo profondo, deve essere decisa chiedendo alle due persone di spiegare che cosa vogliono dire. Ma nel caso delle differenze tra la sensazione di posizione e le altre sensazioni non abbiamo fatto né questo né quell'altro genere di cosa.

*

La differenza tra le altre sensazioni e la sensazione della posizione non è una differenza psicologica, ma concettuale.

*

Russell parla della credenza come di un adattamento dell'organismo. Se è questo quello che la credenza è, allora “Credo che egli sia uno sciocco” è un adattamento del mio organismo!

Questo modo di intendere la credenza è plausibile se pensiamo all'attesa. Ma anche qui sono pochi i casi in cui si può dire che l'attesa è preparazione. E anche allora sarebbe sbagliato dire che la credenza è un adattamento dell'organismo.

Quando aspetto, il mio organismo si prepara. (Esperienziale)
Aspetto = il mio organismo si prepara. (Questo è sbagliato)


28 aprile 1947

Le sensazioni hanno un'intensità. Potrebbero essere insopportabili o distinguersi a malapena da un'altra sensazione. Ci potrebbe essere una miscela di sensazioni. Non è così nel caso della sensazione cinestetica o della sensazione della posizione.

La distinzione più importante riguarda la durata. Nel caso delle sensazioni, possiamo fare un grafico delle sensazioni, mettendo in relazione, per esempio, il virare al rosso di un colore con i cambiamenti di un suono. Ma non possiamo farlo nel caso della consapevolezza della postura.

*

La questione della durata getta luce sulla questione delle sensazioni tattili. Nel caso di queste ultime, i cambiamenti non sono correlati a cambiamenti di intensità. Per esempio, quando toccate una superficie piana, come sono correlati i cambiamenti delle sensazioni tattili con quelli, per esempio, di temperatura?

Prendete, per esempio, una lattina o un libro coperti da regoli graduati (vedi la figura).  Guardateli in uno specchio deformante. Possiamo misurare i cambiamenti nella cosa misurando i cambiamenti nello specchio deformante (con l'aiuto dei regoli graduati). Questo sarebbe più vicino ai dati di senso tattili. Ma non c'è nessuna correlazione diretta tra i dati di senso tattili e gli altri cambiamenti.

Ma von Wright pensa che il caso della sfera e dell'ellissoide sia diverso. Supponete che la sfera si espanda fino a diventare un ellissoide. Questo preme sulle nostre dita e noi sentiamo tensione sulle dita. Questa tensione sarebbe una sensazione. (Ma una sensazione tattile?)

Ma perché ci dovrebbe essere un'analogia? C'è *prima facie* un qualunque argomento per sostenere questo? "Come conosciamo la posizione delle nostre mani?" La domanda è sbagliata; ha, tuttavia, una grande forza.

Talvolta, in filosofia, è importante fermarsi; noi non cerchiamo di andare più lontano degli altri.

*

C'è una quantità di discorsi che mirano a sostenere che "Ora ricordo" è come "Leggo ciò che era scritto nel mio sistema nervoso". Non c'è la minima ragione per sostenerlo. Supponete che su un foglio sia scritto qualcosa. Se il foglio si spiegazza, posso ancora leggerlo. Ma supponete che io non abbia scritto e tuttavia possa leggere; perché non dovrebbe essere così? Supponete che, mentre parlate, io disegni una linea; più tardi, tracciando la linea, posso ripetere quel che avete detto. Ma qual è il criterio? Che siamo tutti d'accordo; non che si possa leggere la linea come un codice.

Pensiamo che vi devono essere delle leggi che regolano quel che entra e quel che esce. Ma noi diciamo che ciò che è entrato

è uscito, anche se non è mai stato dentro. Qualcuno, sentendo questo, potrebbe sospettare (me, Wittgenstein) di psichismo, cioè di scavalcare la fisiologia. Ma qui non sono in gioco due sostanze diverse.

*

Immaginate un tipo di pianta. I semi di tutte le piante sembrano simili. Guardando un seme non si può dire da dove provenga o che cosa produrrà. (Supponete che usiamo) un microscopio; malgrado le differenze, ciò non ha alcuna importanza. Questo è quel che succede nel caso dei fenomeni psicologici.

Se vi è asportata una parte del cervello, allora non è possibile che ripetiate quel che avete detto. Grazie a questo sappiamo che è successo qualcosa; ma questo non prova niente. Se il cervello intralcia la memoria, la memoria intralcia il cervello. Ma non c'è motivo di ritenere che la struttura della melodia sia scritta nel cervello.

Una ragione di questo esempio era che dobbiamo sapere dove fermarci. Un'altra ragione è collegata con la questione che ci stavamo ponendo: la questione della relazione tra le sensazioni cinestetiche e il riconoscimento dell'oggetto che si sente.

Von Wright sentiva che questa era solo un'analogia; avevamo bisogno di qualcosa di certo. Considerate delle sensazioni organiche come la stanchezza, il vigore. In che modo raggrupperemmo la stanchezza tra le sensazioni? Avete imparato i nomi dei colori, i gusti, e ne potete dar conto. Mi dovete anche dire se siete stanchi o no. La stanchezza non è una sensazione particolare, ma generale. C'è qualcosa che ci impedisce di dire che la stanchezza è una sensazione? Voglio anche che alziate un peso. Voglio che mi diciate se mettete il massimo sforzo nel farlo. Ciò vi dà una sensazione? C'è la forte tendenza a dire che la stanchezza è un dolore qui, una tensione là, ecc. Di quale altro materiale dovrebbe essere fatta? C'è una tendenza; ma paragonatela con il dolore. Sono differenti. (i) Il dolore ha una localizzazione; la stanchezza ne ha una estremamente vaga. (ii) In un certo modo, se l'analizziamo alla maniera di James, la stanchezza sembra non essere nulla. Ma il segnale è molto importante. È un segnale contrapposto a che cosa? A una descrizione o a un'osservazione?

*

Siamo propensi a parlare di una distinzione di significato tra i verbi psicologici. Di alcuni di essi siamo propensi a dire che danno un contenuto di coscienza; di altri no. Ma qual è, in ogni caso, la distinzione?

Le sensazioni (dolore, ecc.) sono contenuti di coscienza. Conoscere, credere, intendere non lo sono. Se mi chiedessero perché in un libro di psicologia ci sono questi raggruppamenti, non saprei rispondere. Quel che vogliamo è una differenza concettuale.

(i) Quando vedete qualcosa, lo sentite.

Quando udite qualcosa, lo sentite.

Ma non sentite quando intendete, ecc.

(ii) Quindi non avete avuto tutto il tempo l'intenzione!

*

C'è una distinzione tra "udire ininterrottamente" e "intendere ininterrottamente". Udire ha un'autentica durata. Non così l'intenzione. Non esiste qualcosa come l'osservazione ininterrotta di un'intenzione. C'è una differenza tra durata dell'intenzione e quella del suono.

Un'importantissima obiezione a tutto questo è che non è per nulla rilevante, che non coglie il problema.

Possiamo chiedere: "Quando è iniziata la conoscenza dell'ABC e quando è finita?". Per questa durata ci sono differenti generi di criteri; criteri di genere differente e non semplicemente criteri dei diversi gradi di complessità. Si dice che la conoscenza è una disposizione e non uno stato. Ma chiamare la conoscenza una disposizione non risolve il problema.

*

Dobbiamo specificare la differenza. Facciamo qualcosa di simile a quel che fanno i matematici. Abbiamo fissato una qualche distinzione tra quel che è un contenuto di coscienza e quel che non lo è. Ma è tutto?

Possiamo fare un'ulteriore distinzione tra i termini "amorfo" e "non amorfo".

Risulta strano parlare di un amore di 30 secondi. È perché lo abbiamo imparato dall'esperienza? Se parliamo dell'amore in quanto contenuto di coscienza, allora c'è una difficoltà. Come contenuto di coscienza l'amore potrebbe durare 30 secondi.

2 maggio 1947

Che cos'è il contenuto di coscienza? Il contenuto di coscienza è qualcosa che sentiamo. L'intenzione non è un contenuto di coscienza perché non la sentiamo. Anche il sapere non è un contenuto; ma il vedere lo è. Se lo si è deciso tramite l'introspezione, allora questo è privo di interesse.

Tutte le impressioni hanno dei contenuti sensoriali. Ma ci sono delle differenze tra: (a) emozioni, (b) consapevolezza della postura.

(a) Prendete un'emozione: per esempio, un dolore terribile di un istante. Questo mostra che l'emozione può avere delle proprietà sensoriali. Il dolore è in parte sensazione e in parte emozione, perché esso ha un'espressione comportamentale naturale.

(b) Della consapevolezza della postura abbiamo già parlato.

*

Anche nel caso delle rappresentazioni ci riferiamo al contenuto. Perché? Anche in questo caso possiamo avere qualità, intensità e mescolanza. Qual è allora la differenza tra rappresentazioni e sensazioni? Le rappresentazioni sono meno vivide delle sensazioni? Questo criterio non funziona perché è psicologico. Una risposta del genere non è interessante, a meno che non si possa mostrare perché. Ma perché "Le rappresentazioni sono meno vivide" è una risposta più interessante? Ci sono tre risposte che provengono da fonti completamente diverse.

*

(i) "Le rappresentazioni sono *più* vivide." (Questa potrebbe essere una risposta su di me.)

(ii) “Le impressioni sono più vivide.” (Non esperienziale. Quindi non si aggiunge “per quanto mi riguarda”.) Questa risposta è particolarmente caratteristica della metafisica.

(iii) [KJS] “Noi non abbiamo solo esperienze sensibili, ma anche altre esperienze.” Ciò è strano, perché che cosa dobbiamo caratterizzare come esperienza? Non è necessario che l’esperienza sensibile sia fornita dagli organi di senso.

Le cose importanti riguardo all’immaginario sono: (a) la rappresentazione non cancella l’impressione sensibile; per esempio, attraverso la rappresentazione della ciocca di capelli di Moore possiamo vedere le scarpe di x; (b) l’immaginare è volontario. Si può dire a qualcuno di rappresentarsi il Professor Moore.

Qui entra in gioco la distinzione tra passivo e attivo. Un’impressione sensibile è passiva, pensare è attivo. Vale a dire, attivo è ciò che ci può essere ordinato di fare o che possiamo decidere di fare. Ciò non significa che possiamo cercare il modo di fare una cosa e non possiamo cercare il modo di fare l’altra. Posso cercare di aver timore. Ma non posso cercare di provare ad aver timore. Sono riuscito ad alzare il mio braccio provando ad alzarlo. Il modo in cui “volontario” è incorporato nel nostro pensiero è diverso.

Immaginare è, nel complesso, volontario. Ma questo non caratterizza l’immaginare, perché vi potrebbe essere chi lo fa involontariamente. A volte l’immaginare obbedisce alla volontà, altre volte no; (fate il paragone), per esempio, con il muovere le orecchie. Come sa l’altra persona che l’immaginare involontario è la stessa cosa? Pensate a come abbiamo conosciuto o imparato: (i) Io immagino il Trinity (College). (ii) Egli immagina il Trinity (College). Un bambino improvvisamente usa l’espressione: “Vedo la Biblioteca universitaria”. Se fosse involontario, sarebbe qualcosa come un’impressione. Ciò vuol dire che “volontario o involontario” è una distinzione di cui abbiamo bisogno. Supponete che un romanziere consideri la situazione. Egli potrebbe dire: “No, non è un’allucinazione, è un’immaginazione vivida”: egli fa una distinzione concettuale. Supponete che in Mancuria le persone guardino fissamente nel vuoto e dicano: “Vedo...”. Che cosa si dirà? “Allucinazione”? Questa è la ricerca. All’inizio essa muove dal niente. Si tratterà di indagare se dicono “Immagina!”, se ordinano agli altri di immaginare (o di smettere di immaginare). Un’altra cosa: il mio rappresentarmi Hunt in giardino è piuttosto caotico,

il mio rappresentarmi una melodia è qualcosa di definito. Ma ciò non lo rende un'allucinazione. Se è un'immaginazione vivida, essa sarà accompagnata da "Fatelo", "Smettetela", ecc. Vogliamo sottolineare che questa ricerca procede pezzo per pezzo. Tuttavia, nel caso delle tribù della Manciuria, diremmo che si tratta di un genere differente di esperienza e che, per questo, esso è un effettivo criterio per stabilire se c'è o non c'è un'esperienza.

"Quando io vedo, voi avete un'esperienza uditiva." Qui parliamo di identità e di differenza in assenza di ogni criterio.

*

Amore e odio possono avere, come non avere, una direzione. L'essere diretti verso un oggetto è causato dall'oggetto? No. "Ho paura di questo e di quello" è primitivo. Lo si impara in una certa situazione. L'oggetto della paura non è una questione di indagine.

La paura potrebbe anche non avere una direzione – "Ho paura" e basta. Potremmo chiedere a qualcuno di fare la parte di un uomo che ha paura, anche se non vi è niente di cui ha paura. Ma potremmo chiedere a qualcuno di fare la parte di un uomo che spera, anche se non vi è niente in cui spera? O di uno che è convinto, anche se non vi è niente di cui sia convinto?

*

Qual è il contenuto delle emozioni? Diciamo che amore e odio sono contrari. Sentimenti contrari sono come contenuti di coscienza bianchi e neri.

Immaginatevi di odiare. Il sentimento evapora. Il contenuto è evanescente o tenue, un certo comportamento o qualche strano sentimento. Ciò deriva dall'idea che odio e amore siano dei sentimenti. Lo stesso per la paura.

Si potrebbe obiettare che, parlando di paura, escludo il "corpo". Ma ciò si deve all'idea sbagliata che a ogni verbo psicologico corrisponda una sensazione. Questa è la radice da cui deriva il paragone di amore e odio con bianco e nero. È come una personificazione. In un'allegoria si personifica una virtù, ma una virtù non è qualcuno.

Dagli appunti (1946-47) di Kanti J. Shah

Ma si può a buon diritto parlare di una miscela di emozioni. Non è una metafora. In questo, le emozioni sono concettualmente simili alle sensazioni.

Nel caso dei verbi psicologici, la prima persona del presente non ha una verifica, mentre la terza persona ce l'ha. Questa è sentita come un'asimmetria, ma c'è un problema. Se ci sono concetti asimmetrici, com'è che non abbiamo i concetti simmetrici corrispondenti? La risposta naturale è: in ogni caso io so, quindi perché osservare? "Uno sa di avere mal di denti e non una nevralgia." A prima vista, questo *non* è chiaro.

6 maggio 1947

È così che funzionano i concetti psicologici. Dicendo questo, parliamo solo di parole? La cosa potrebbe sembrare di poca importanza.

Un'altra ricerca, di tipo diverso: perché non usiamo le parole simmetricamente? Persino indicare che *non* usiamo parole simmetriche è un fatto importante nella storia naturale dell'uomo.

Non lo mandate dal medico perché si lamenta, ma vedete che ha dolore e perciò lo mandate dal medico.

Geach: Nessun verbo è simmetrico. Non vi è lo stesso criterio nemmeno per "Io scrivo" e "Egli scrive".

Wittgenstein: Il problema c'è perché avete introdotto la volizione, ossia perché avete dato solamente un caso di asimmetria.

Geach: C'è un verbo del tutto simmetrico?

Wittgenstein: Io ho sei centesimi. Voi avete sei centesimi.

Geach: Qualche verbo attivo?

Wittgenstein: "Ho un cuore malridotto." "Balbetto."

Credo che avverrà così e così. Il dott. Malcolm crede che... Deduco questo dal suo comportamento. E posso trarre delle conclusioni sul suo comportamento futuro. Perché non faccio così nel mio caso? Perché non è necessario che io osservi me stesso? Io non vedo il mio comportamento. Non posso, inosservato, osservare me stesso. Qui diremmo – Wittgenstein conosce la propria intenzione. Ma in questo caso ciò indica solo un fatto. È una conoscenza anticipata del mio comportamento. Non ho conoscenza anticipata del suo. Ciò si esprime in inglese con "*shall*" e "*will*". Fare una

promessa non è prevedere il mio comportamento: è una previsione, ma non un'osservazione di me stesso né di qualcos'altro.

*

Perché il mio comportamento di dolore mi interessa così poco? Perché il suo non mi interessa altrettanto poco? Una cosa che ci aiuta: dobbiamo considerare non un linguaggio complesso, ma uno primitivo. Supponete che x mi abbia soccorso quando avevo dolore. Posso emettere un grido o andare da lui quando ho dolore. Qualcuno mi trattiene. Io mi divincolo e ne indico il motivo gridando di dolore. Se voglio venirmi in aiuto quando ho dolore, lo faccio senza osservare me stesso. Non così nel caso di qualcun altro.

Diciamo: da quel che dice vengo a conoscere qualcosa che è in lui. Ma una questione che di solito non si pone è: "Che interesse ha sapere quello che è in lui?". Sono le conseguenze che giustificano l'interesse?

Perché non osservo me stesso? Eliminiamo del tutto la faccenda interiore. Talvolta io osservo me stesso. Talvolta mi servo di un altro. Ma questa non è la procedura normale. Essa implica che asserisca le conseguenze proprio come asserisco la mia intenzione. La questione che conta è: quali sono le cose in vista delle quali mi interessano le sue espressioni? È del tutto immaginabile che io scopra su di me delle cose tramite la scrittura automatica.

Kreisel: Se accettassimo le osservazioni di qualcun altro, a quali condizioni lo faremmo? In effetti, se specifichiamo queste condizioni, possiamo vedere perché di solito non facciamo così.

Wittgenstein: Quando accettiamo le osservazioni di qualcuno? "Non andare a quell'incontro, perderai la calma." Ciò vuol dire che, quando si tratta di un consiglio, noi accettiamo le osservazioni di qualcun altro sul nostro comportamento.

*

Malcolm: Ma perché non considerare il caso in cui una persona dice (predice) qualcosa sul vostro comportamento e, di conseguenza, sulla vostra azione volontaria?

Wittgenstein: Mi domando se Lei abbia ragione. Supponete che io faccia qualcosa del genere nei confronti di qualcuno. Forse costui agirebbe così solo perché ho detto così.

Geach: Supponiamo che sia un tipo distratto.

Wittgenstein: Supponete che io dica a von Wright: “Entro tre minuti alzerai il braccio”. Che cosa potrebbe succedere? (i) Potrebbe dimenticarsene e poi alzare la mano. (ii) “No, non lo farò”, ma dopo tre minuti dice: “Faccio come desideri!” e alza la mano. (iii) “No”, ma il braccio si alza. Se invece ho detto “Entro tre minuti alzerai il braccio” con voce minacciosa, si tratta allora di un ordine. Ma in questo caso il comportamento non è causato da quel che dico. La predizione influenza quel che accade; o è un ordine o siamo gentili con gli altri e allora essi fanno quel che diciamo.

Geach: Che dire del caso di un tipo distratto che dice: “Che cos’è che intendevo fare?”.

Wittgenstein: Quel che ci serve sono due persone: una le cui intenzioni funzionano e un’altra le cui intenzioni non funzionano. È un metodo molto importante esaminare la cecità all’intenzione. Ma non presupponiamo che per un certo tempo costui fosse normale? In quest’ultimo caso, tuttavia, entra in gioco il problema della deficienza mentale. Possiamo parlare di intenzione rudimentale, perché vi sono delle intenzioni pienamente sviluppate. Come avviene? Qual è il linguaggio dell’intenzione?

Supponete che qualcuno dica: “Mangiate una mela” e ne mangi una. Si può imparare un’elaborata struttura di parole che esprime la nostra intenzione solo quando quella reazione si realizza effettivamente.

“Che cos’è che mi accingevo a fare?” è un gioco linguistico particolare. Supponete che stiate per prendere il cappotto; ve ne dimenticate e dite: “Che cosa mi accingevo a fare?”. Io dico: “Fa’ una capriola” – voi dite: “No”. Ma se dite “Sì” e la fate, allora non ci sarebbe un’intenzione; abbiamo una categoria diversa. In quel caso egli non direbbe “Che cosa mi accingevo a fare?”. (Usiamo dei pezzi degli scacchi, ma giochiamo un gioco meno complesso degli scacchi.)

Supponete che un uomo esprima un’intenzione e la dimentichi. Io suggerisco qualcosa. Egli dice “Esatto, sì” e lo fa. Questo è un buon caso di predizione da parte mia del suo comportamento. Possiamo dire che io gli suggerisco un’intenzione.

Quel che è importante è il contesto delle sue azioni. Supponete che io induca una suggestione post-ipnotica. Potrebbe essere accompagnata dai normali contesti di pensiero, come anche non

esserlo. Supponete che invece di “Volevi...” io dica solo “Ti accingevi a...” e che poi egli lo faccia. Che cosa si dirà? Ma l'esempio più vicino è l'addestramento. In casi di questo genere, noi non suggeriamo un'intenzione.

Può essere così solo se egli l'ha imparato in un contesto complesso. Ciò significa che questo gioco si può giocare solo basandosi sull'altro. Un bambino non potrebbe chiedere “Che cosa mi accingevo a fare?”.

Pensate agli animali. Un gatto ha delle intenzioni; ma “ricordare a un gatto le sue intenzioni”? Un cane può avere paura, ma non la paura che il padrone dopodomani lo bastoni.

Geach: Non si può fare una distinzione tra “suggerire” e “ricordare” perché noi non ricordiamo a qualcuno la stessa intenzione. L'intenzione è, in realtà, creata.

9 o 13 maggio 1947

È un genere veramente molto strano di domanda chiedersi perché usiamo certi tipi di concetti. Perché contiamo? Se non contassimo, la vita sarebbe impossibile? No, i cani non sanno contare. Lo facciamo solo noi. Una volta che abbiamo iniziato a contare, troveremo un uso per questo. Un impiegato di banca fa dei conteggi e vi sono delle ragioni. Ma queste ragioni sono interne all'istituzione.

Perché non abbiamo concetti psicologici simmetrici? La ragione sono certi fatti che possiamo indicare. Uno di questi fatti importanti è che noi non traiamo conclusioni dal nostro comportamento come facciamo invece nel caso del comportamento altrui. Non basta: a questo si accompagna il fatto che noi non osserviamo il nostro comportamento. E ancora: noi non chiediamo a qualcuno di descrivere il nostro comportamento.

Se dico che una persona crede qualcosa, di solito mi fido della sua parola. Non così nel mio caso. Ma a proposito di qualcun altro noi parliamo di stati d'animo: uno stato di coscienza, per esempio la tristezza, ecc., uno stato d'animo, per esempio la conoscenza, la credenza, ecc. È lo stato di un meccanismo ipotetico, una disposizione. L'immagine è analoga allo stato di un orologio. Com'è disposto o condizionato l'orologio? Questo non è quel che facciamo di solito nel nostro caso. Lo facciamo solo qualche volta.

“Sono così vicino a me stesso da vedere questo meccanismo.” Ma non funziona. È un’immagine inverosimile. Io sono dentro me stesso; ossia, nel predire il mio comportamento devo trarre una conclusione sulla base del mio stato interiore. E questo è esattamente quello che non faccio. Quel che Malcolm si accinge a fare lo giudico dall’esterno; ma nel mio caso guardo all’interno di me stesso. Per esempio, basta un guizzo perché mi aspetti un attacco epilettico. Ma non è quello che faccio!

Quando dico di credere, la mia credenza non deriva in alcun modo dalla mia disposizione. (Ne *deriva* davvero in pochi casi; per esempio, quando dico di credere *ancora* che quell’uomo potrebbe arrivare.)

“Prenderò un impermeabile perché credo che pioverà.” “Prenderà un impermeabile perché dice che pioverà.” Qui i fatti sono asimmetrici.

Si dice che non conosciamo le altre menti, mentre conosciamo la nostra. Ma questa è, in un certo senso, un’idiozia. Ma perché allora lo diciamo? Si basa su uno strano tipo di incomprendimento. Io posso dubitare delle intenzioni di Malcolm, ma non delle mie.

Che genere di proposizione è “Non posso avere alcun dubbio sulla mia intenzione”?

Si dice che posso conoscere i desideri di Malcolm, ma non nel senso in cui conosco i miei.

Ci sono casi in cui si dice: “Non so che cosa voglio”. Evitando di prenderli in considerazione, non facciamo niente di sbagliato. Non ci preoccupano. Quel che ci preoccupa è quando la gente sa quel che vuole. L’unico modo di trattare questa questione è quello di tornare al comportamento primitivo. E così scopriamo che in esso non compare alcun dubbio. È come dire: nel tennis non ci sono goal. È per questo che “Mi chiedo se ho dolore”, “Sono abbastanza sicuro di avere dolore” o “So di avere dolore” non hanno alcun uso. Non si può segnare un goal a tennis. Non si può perché è difficile?

Che cosa significa dire che noi non possiamo sapere che un altro ha dolore nel senso in cui lo sappiamo nel nostro caso? L’unico senso che possiamo dare è che possiamo avere un controllo ipnotico sull’altro (sull’espressione naturale del dolore). Ciò è molto importante. Mostra che qui non ha senso dire che non possiamo conoscere il dolore di un altro. Dire che non posso

conoscere i pensieri di un'altra persona ha più senso che dire che non posso conoscere il suo dolore. Ha un qualche senso; perlomeno è un fatto empirico.

Potrei avere una determinata facoltà. Si potrebbe dire che è strano che debba essere così. Supponete che dica di aver visto un movimento dell'occhio. (Non importa se la persona o la macchina fotografica dicono qualcosa di diverso.) È lo stesso senso in cui c'è qualcosa come il congetturare o il conoscere le intenzioni di un altro.

Nel caso delle altre persone, quando presumiamo di aver ragione? Ho ragione quando la mia congettura è verificata da quel che egli dice; non così nel mio caso. (Questo deriva dal principio di verificaione.)

“Ma egli o ha avuto il pensiero o non l'ha avuto. Dire che questa è un'immagine non funziona.”

Stiamo dicendo qualcosa contro la legge del terzo escluso – “o p o $\sim p$ ”? Ma chi la mette in dubbio? Abbiamo due immagini: la legge del terzo escluso dice che o vale l'una o vale l'altra. Ma questo non ne spiega l'uso. Si ripetono le espressioni, ma non se ne spiega l'uso. Chi mette avanti la legge del terzo escluso pensa che noi stiamo evocando una terza immagine. Ma noi non facciamo niente del genere. p e “ p è vero” sono lo stesso. Perciò, dire “ p è vero in un modo o in un altro” non porta da nessuna parte.

“So quel che pensa.” Questo è un enunciato italiano. In quali circostanze desiderereste dire: “So quel che pensa?”. La cosa migliore è tornare al gioco primitivo.

Indovinare il pensiero di un'altra persona fa parte della matematica avanzata.

Ma come sarebbe sapere quel che egli pensa? Come sarebbe? Non ho ancora dato alcun significato a “quel che l'altra persona pensa”. (Sapere quanto costa una libbra di formaggio. Ma non è fisso.) [Non chiaro. – KJS]

“Io lo so, e l'altra persona non lo ammette. E, anche se lo ammettesse, potrebbe sempre mentire.” Ma questo non ha senso. È sensato dire che a volte qualcuno fa una mossa falsa a scacchi, ma non che tutti le fanno in continuazione.

Supponete che dica: “Il signor Geach pensa che stia perdendo il mio tempo”. Geach dice: “No”. Tuttavia durante tutto il tempo

sa di averlo pensato. “Allora c’è qualcosa dentro di lui che corrisponde alle mie parole.” Ma come potrebbe impararlo?

Che significato ha: “Può essere che egli menta”? Dobbiamo supporre che si tratti di qualcosa sul signor Geach? No. Forse dobbiamo semplicemente supporre che esista qualcosa come il mentire. Ma che cos’è? Dobbiamo descriverlo.

Se dico che egli (forse) mente, ne deriva che non importa se lo ammette o no; e neppure che qualcuno mai lo ammetta. Ma allora le sue parole non mi trasmettono niente; si usa il linguaggio in un modo totalmente diverso. Questa impossibilità di generalizzazione è di colossale importanza.

È successo qualcosa dentro il signor Geach? No, questo è solo quel che diciamo noi. Ne consegue che è pienamente vero che si potrebbe sapere ciò che gli altri pensano. Ha senso dire che il tale o il talaltro sa ciò che egli pensa, ma egli non lo ammetterà. Per esempio, un romanziere descrive una situazione del genere. Noi la capiamo, ma essa riposa sul fatto che c’è qualcosa come l’ammettere (in alcuni casi).

Dico: “Il dott. Malcolm pensava così e così, ma non lo ammette”. Che cosa intendiamo con questo? Ricordate Lytton Strachey che parlava dei pensieri della Regina Vittoria sul suo letto di morte. Se non è concepibile che egli li conoscesse, che senso avrebbe? Se non ha alcun senso, perché dirlo?

So che cosa sarebbe per me pensare “Come sarebbe?”. Per spiegarlo si darà un gran numero di esempi e si mostrerà che cosa significa immaginare. “Voi sapete com’è” vuol dire “Comprendete queste parole”. Questi non sono gli unici esempi. Dopo aver imparato qualcosa nel contesto dell’apprendimento, noi lo conosciamo.

Malcolm: Ma questo non ci libera di una difficoltà particolare. Questa è una spiegazione che daresti ai bambini.

Wittgenstein: Ma è l’unico modo. È strano che ci interessiamo alle parole: “So quel che pensa, benché egli non lo ammetta”. È una cosa complicata e non ce ne interesseremmo se non ci fosse l’espressione “dire quel che si pensa”.

Il cane non finge mai di aver dolore perché è molto onesto?

Si può usare un’eccezione solo se c’è la regola.

16 maggio 1947

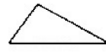
Le affermazioni che fanno gli psicologi della *Gestalt* sono di due tipi: (i) fisiologiche e (ii) psicologiche. Il primo tipo non ci interessa nella misura in cui è fattuale. È importante per noi nella misura in cui ci fuorvia, suggerendoci, per esempio, che è l'immagine retinica che rende la percezione quella che è.



(i)



(ii)

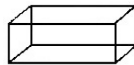


(iii)

Lo psicologo gestaltista dice che non solo il colore e la forma, ma anche l'organizzazione è una questione di fisiologia. L'organizzazione è sullo stesso livello della forma e del colore. L'organizzazione è il raggruppare, il mettere insieme gli elementi. Per esempio, in (i) i punti si possono raggruppare in differenti modi. In un triangolo (iii) si possono raggruppare due lati qualsiasi e prendere il terzo come base. Ma quando si vede il triangolo come sospeso o come poggiato, non c'è alcun raggruppamento; almeno, così sembra.

Si devono notare due cose:

(1) Il cambiamento della realtà visiva è più chiaro nel caso del raggruppamento. Non è così nel caso del triangolo sospeso o poggiato. Non ci sarebbe alcun cambiamento di realtà visiva fuorché nel caso di allucinazioni. Pensate a un triangolo rovesciato. Il che non significa: prima in piedi e poi rovesciato.



Una scatola aperta in cima, un angolo solido aperto, un mattone.

(2) Il fenomeno che gli psicologi gestaltisti vogliono decisamente escludere è l'interpretazione. Che differenza c'è tra *vederlo come* e *interpretarlo come*?



Una figura così – un angolo solido. La stessa figura – un mattone. Quel che qui ci viene in aiuto è la durata. Possiamo dire che la vediamo in un particolar modo per un dato periodo di tempo. Se è così, si può dire che non è un'interpretazione, ma un cambiamento della realtà visiva. Non è un'interpretazione; e, nella misura in cui ha le qualità della durata, la possiamo considerare una percezione. Ciò che ci mette in difficoltà è il caso del triangolo poggiato o sospeso. La caratteristica che ci disorienta e che non può essere eliminata è questa: qualcosa ha le qualità della percezione e, tuttavia, la sua espressione è un'interpretazione.

Geach: Appendete un cono. Vedete Δ come questo cono.

Wittgenstein: Che cosa vuole che facciamo? Allucinare? Gli psicologi gestaltisti distinguono tra vedere qualcosa come oggetto e vedere qualcosa come fondo. Non si vede lo sfondo come articolato. Per esempio, una mappa dell'Europa in cui le masse terrestri e marine si scambiano fungono alternativamente da figura e da fondo. In un caso del genere, l'immagine retinica è sicuramente la stessa. Nondimeno, la rappresentazione visiva ha un'organizzazione completamente diversa.

Perché questo è sconcertante? È filosoficamente sconcertante per quelli che si preoccupano di certe rappresentazioni fisiologiche.

(i) All'inizio non l'ha riconosciuta, (ii) poi la riconosce (iii) e allora può continuare.

“Che cos'è successo?”, “All'improvviso ho visto qualcosa di diverso”.

Von Wright: Quel che è successo è un genere di movimento.

Wittgenstein: Ma c'è, oltre a questo, una risposta di tipo generale. Qualcosa di simile a quel che dicono gli psicologi gestaltisti. Prima ho visto una cosa, poi ne ho vista un'altra. Le parole che abbiamo usato per descrivere il cambiamento le abbiamo imparate in un altro contesto. Quel che sconcerta è che la percezione è descritta *essenzialmente* con un'espressione che è la descrizione di un'interpretazione. È sbagliato?

C'è un assunto. Quando vede un triangolo, egli rotea gli occhi tutt'attorno. Il movimento dell'occhio è tracciato. Vedere una cosa

come questa o come quella deriva dal far roteare i propri occhi prima in un modo e poi nell'altro. (Non c'è motivo, tuttavia, di assumere questo.)

Che succede a un uomo quando i suoi occhi roteano in un modo o in un altro? Quel che accade è di ordine ottico. Ma quando qualcuno dice di vedere prima questo e poi quello, nessuno gli chiede come si sono mossi i suoi occhi.

Supponete che io abbia convinto qualcuno che tutti i differenti aspetti sono accompagnati da movimenti diversi degli occhi; in questo caso costui potrebbe essere propenso a dire che quel che prima non sembrava di ordine ottico è ora provato che lo è.

Se qualcuno dice di vedere questo come un cono appeso, ruota gli occhi come se...: ciò significa che accade qualcosa. Guardatelo nel modo in cui normalmente guardereste il triangolo rovesciato; poggiato – sospeso, sfondo – oggetto sono solo descrizioni indirette di quel che è successo. Che cosa si deve obiettare a questo?

Abbiamo considerato la fisiologia per mostrare a che cosa conduca. Se questo è vero, quel che ho detto, ossia che la percezione è descritta tramite un'interpretazione, era sbagliato. Ma allora non si tratta che di una percezione descritta indirettamente mediante un'interpretazione. Dicendo che la percezione ha un'espressione che è l'espressione di un'interpretazione, sembra che diciamo che vediamo il significato. Gli psicologi gestaltisti dicono che noi vediamo, non diamo un significato.

Questo modo di descrizione è accidentale? La semplice possibilità dell'esperimento mostra che esso potrebbe essere di ordine ottico. Dovuto, se non al movimento dell'occhio, a qualcos'altro. (Movimento dell'occhio ottico, non dell'occhio fisico.) E lo si scopre interrogando le persone.

Ci sono due sensi differenti in cui si può dire che gli occhi di qualcuno si muovono in un certo modo: (i) lo osserviamo o (ii) glielo chiediamo. Ma questo non può spiegare nessuno dei fenomeni susseguenti. Egli dice che, se ho una post-immagine, prima mi concentro su una parte e poi mi concentro sull'altra.

Che cosa succederebbe se qualcuno fosse cieco al significato? Dov'è il problema? Quando dico "Vedilo sospeso e vedilo poggiato", egli lo fa, ma quando dico "Vedilo capovolto", egli non può farlo. Supponendo che non lo possa fare, che cosa gli mancherebbe? Quanto?

Dagli appunti (1946-47) di Kanti J. Shah

“Vedilo come” non compare nella vita ordinaria. Ma in essa l’interpretazione gioca un ruolo molto importante. Non assumiamo che egli non possa interpretare.

Malcolm: Due fenomeni sono molto importanti. Se chiediamo a qualcuno di descrivere una cosa, si può dire: (a) come la descriverà, (b) quale descrizione verrà per prima.

Wittgenstein: L’esperimento potrebbe essere questo:

“Chiedo...”

Poi egli dà una descrizione.

Io dico: “Descrivilo in modo diverso”. Egli dà un’altra descrizione.

“Perché hai dato per prima la prima descrizione?” Non sa che cosa rispondere. Un cieco al significato è uno che non ha una preferenza per l’una o per l’altra? O nel caso di un’immagine rompicapo (*puzzle picture*) –

Voi potete dire –

O –

O –

O può essere che, nel caso dell’immagine di un cavallo, egli non direbbe che il cavallo poggia sul suolo.

*

Se c’è una cosa come il cambiamento di aspetto, sorge uno strano problema: prima il fogliame di un albero, alberi, poi un cane alla rovescia.

“Solo l’immagine rompicapo produce questo; ma io vedo sempre una cosa come qualcosa.” Se è così per il caso bidimensionale, lo è anche nel caso tridimensionale. Vedo una matita come matita a meno che non la veda come qualcos’altro. La vedo sempre come qualcosa.

È così perché essa può cambiare?

O devo dire: “Ora c’è un... aspetto”, ma più tardi c’è cambiamento e dico: “Ora questo aspetto, ora un altro”.

“Se c’è un cambiamento di aspetto, da qualche parte c’è un aspetto.” Potremmo metterla in un altro modo. Un cambiamento di aspetto ci fa scoprire qualcosa, uno strato di cui non eravamo consapevoli prima?

Geach: Piantare un ago: come saprei dov’è piantato se prima non avessi sentito là qualcosa? Ora è rosso, perciò prima doveva essere di qualche altro colore.



BIBLIOTECA

- ¹ Peter Sloterdijk, *I figli impossibili della nuova era. Sull'esperimento anti-genealogico dell'epoca moderna*
- ² Roberto Esposito, *Termini della politica I. Comunità, immunità, biopolitica*
- ³ Roberto Esposito, *Termini della politica II. Politica e pensiero*
- ⁴ Ludwig Wittgenstein, *Lezioni di psicologia filosofica. Dagli appunti (1946-47) di Peter T. Geach*
- ⁵ Ivan Illich, *Descolarizzare la società. Una società senza scuola è possibile?*, Prefazione di Andrea Staid
- ⁶ Massimo Recalcati, *Il vuoto e il resto (nuova edizione)*
- ⁷ David K. Lewis, *Sulla pluralità dei mondi*
- ⁸ Martin Heidegger, *Hegel*, a cura di Giampiero Moretti
- ⁹ Umberto Curi, *Film che pensano. Cinema e filosofia*
- ¹⁰ Wilhelm Worringer, *Il Gotico. problemi di forma*, a cura di Giovanni Gurisatti
- ¹¹ Massimo Recalcati, *Legge, soggetto ed eredità. Lezioni veronesi di psicoanalisi*
- ¹² Silvano Tagliagambe, *Come in uno specchio: il cervello e il suo ambiente*

Finito di stampare
nel mese di novembre 2020
da Digital Team – Fano (PU)