

Asimmetrie che contano. Wittgenstein sul dolore, la prima persona e le altre menti

Gabriele Tomasi

English title Asymmetries that count. Wittgenstein on pain, first-person perspective, and other minds

Abstract In this paper, I present some of Wittgenstein's insights on being in pain. Simple and common as it is, this state offers a "place" to explore what distinguishes the perspective that subjects have on their "mental" lives. Commenting on paragraphs from the well-known "private language argument" and other remarks on the philosophy of psychology, I will try to show that, criticizing the so-called "Cartesian picture", Wittgenstein does not conceive of the difference between my first-person awareness of my pain and third-person access to it as an epistemological asymmetry. I suggest that, according to him, the perspective that a person has on a state such as being in pain is to be explained in terms of a sense of belonging, of the pain's being *hers* as she is the one who can express it. Since Wittgenstein claims that other people often know when I am in pain, I also briefly present his view on what allows us to provide an account of what others feel and show that it does not rule out a (viable) sense of privacy.

Keywords Wittgenstein, being in pain, "Cartesian picture", expression, other minds, privacy and private language

Un qualche disagio lo suscita il considerare il dolore un tema filosofico. Il pensiero è che i dolori si curano, si cerca di alleviarli e si conforta chi soffre. Come vedremo, è proprio così ed è importante tenerne conto quando si affronta l'aspetto che rende il dolore, o meglio, la consapevolezza di provare dolore un tema filosofico rilevante, ossia il fatto che, in questo stato mentale, sembra esprimersi la soggettività, la prospettiva di prima persona che ognuno di noi ha sulla propria vi-

ta.¹ È importante tener conto della nostra reazione naturale al dolore perché nel modo in cui intendiamo il carattere soggettivo del provare dolore si insinuano facilmente fraintendimenti che possono condurre a un'idea sbagliata sia della relazione ai propri stati mentali che chiamiamo "conoscenza di sé", sia del possibile accesso a ciò che un altro prova o pensa. In che senso un dolore è *nostro*? È qualcosa che *solo noi* sentiamo *così*? Possiamo sapere se un altro soffre?

In questo saggio vorrei presentare alcune delle intuizioni di Wittgenstein al riguardo. Esse mi sembrano interessanti sia nel loro aspetto critico nei confronti di un'immagine del mentale consolidata nella tradizione filosofica e soprattutto nel pensiero ordinario – l'immagine che, comprensibilmente, anche se forse in parte a torto, si è soliti chiamare "cartesiana"² – sia per le prospettive che

¹ Riconoscere che c'è una tale prospettiva ovvero un modo distintivo in cui gli stati mentali si presentano al soggetto di cui sono gli stati, sembra essenziale per una comprensione filosofica del mentale. Questo, almeno, è quanto sostiene S. Shoemaker, *The first-person perspective and other essays*, Cambridge University Press, Cambridge 1996, p. 157.

² Quando si parla di "immagine cartesiana" si intende di solito un'immagine dualista dell'essere umano, caratterizzata dall'idea della separatezza della mente dal mondo materiale che le sta attorno, incluso il corpo, con la conseguente riduzione di quest'ultimo a corpo fisico, e dalla concezione della natura puramente introspettiva della conoscenza dei nostri stati mentali. A definire l'immagine in questione, concorre in particolare la combinazione dell'idea dell'introspezione con una radicale pretesa epistemologica di infallibilità, basata sull'assunto di un accesso privilegiato ai propri stati. Da ciò l'idea della trasparenza della mente a sé stessa e l'immagine dell'infallibile "occhio interno". Sostenendo che le riflessioni di Wittgenstein costituiscono una critica a quest'immagine, ovviamente non intendo dire che Wittgenstein abbia criticato Descartes (o Locke), filosofi che probabilmente non conosceva. Il punto è piuttosto che i suoi argomenti, se corretti, minano alcune delle idee di Descartes (e Locke) sul mentale, o meglio l'immagine della mente che, in filosofia, è stata costruita a partire da quelle idee. D'altra parte, come ha osservato Crispin Wright, l'immagine in questione è così intuitivamente naturale e profondamente radicata nel pensare comune, che considerarla filosofica può apparire poco appropriato (cfr. C. Wright, "Wittgenstein's later philosophy of mind: sensation, privacy and intention", in K. Puhl (a cura di), *Meaning scepticism*, De Gruyter, Berlin/New York 1991, p. 127). Se poi Descartes sia stato cartesiano nel senso dell'immagine cui ha dato il nome, è una *vexata quaestio* sulla quale non occorre qui entrare.

aprono.³ Dirò qualcosa su entrambi i lati del discorso del filosofo, principalmente commentando alcuni paragrafi di quella che è forse la sezione più celebre delle *Ricerche filosofiche* (1953), cioè quella dedicata al cosiddetto argomento del linguaggio privato (PU §§ 243-315)⁴ ovvero alla “fantasia” di un linguaggio le cui parole dovrebbero fare riferimento a esperienze interiori, conoscibili solo per la mente che le vive – un linguaggio, dunque, che un'altra persona non potrebbe comprendere.⁵

³ Cfr. al riguardo C. Wright, *Self-Knowledge: the wittgensteinian legacy*, in C. Wright, B.C. Smith, C. Macdonald (a cura di), *Knowing our own minds*, Clarendon Press, Oxford 1998, pp. 13-45 e S. Schoeder (a cura di), *Wittgenstein and contemporary philosophy of mind*, Palgrave, Basingstocke 2001.

⁴ Nel testo e nelle note le opere di Wittgenstein sono citate con le seguenti abbreviazioni seguite dal numero di paragrafo, ove presente, o dai numeri di pagina dell'edizione Suhrkamp o Wiley-Blackwell e della corrispondente traduzione italiana:

BPP = *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie*, in L. Wittgenstein, *Werkausgabe*, Bd. 7, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1999 (trad. it. *Osservazioni sulla filosofia della psicologia*, a cura di R. De Monticelli, Adelphi, Milano 1990).

LSPP = *Letzte Schriften über die Philosophie der Psychologie. Das Innere und das Äußere 1949-1951*, a cura di G.H. von Wright e H. Nyman, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1993 (trad. it. *Ultimi scritti. La filosofia della psicologia*, Parte seconda, a cura di B. Agnese e A.G. Gargani, Laterza, Roma-Bari 1998).

PPP = *Philosophie der Psychologie – Ein Fragment/Philosophy of Psychology – A Fragment* (trad. it. *Ricerche filosofiche*, Parte seconda, a cura di M. Trincherò, Einaudi, Torino 2014).

PU = *Philosophische Untersuchungen/Philosophical Investigations*, The German Text, with an English translation by G.E.M. Anscombe, P.M.S. Hacker and J. Schulte, Wiley-Blackwell 2009 (trad. it. *Ricerche filosofiche*, a cura di M. Trincherò, Einaudi, Torino 2014).

ÜG = *Über Gewißheit*, in L. Wittgenstein, *Werkausgabe*, Bd. 8, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1999 (trad. it. *Della certezza*, a cura di M. Trincherò, Einaudi, Torino 1999).

z = *Zettel*, in L. Wittgenstein, *Werkausgabe*, Bd. 8, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1999 (trad. it. *Zettel*, a cura di M. Trincherò, Einaudi, Torino 1986).

⁵ Dal punto di vista letterario, anche se non sempre le parti sono chiaramente distribuite, le *Ricerche* (almeno nelle parti meglio riuscite) sono fondamentalmente una discussione fra due voci o «anime filosofiche» (L. Perissinotto, “Introduzione” a L. Wittgenstein, *Esperienza privata e dati di senso*, a cura di L. Perissinotto, Einaudi, Torino 2007, p. x): la voce di un immaginario interlocutore “metafisico” e quella che sembra lecito considerare la voce “critica” di Wittgenstein. Nel-

Il saggio è strutturato come segue. Comincerò con l'intrigante questione dell'identità di un dolore. Affrontandola, Wittgenstein ci porta a riflettere sulla relazione che intratteniamo con uno stato di questo tipo, sulla tendenza a modellare la sensazione di dolore in analogia con gli oggetti fisici, e a pensare la relazione a essa nei termini di un atteggiamento puramente teoretico: l'atteggiamento dello spettatore di contenuti – "oggetti privati" – conoscibili solo dalla mente al cui "mondo" essi appartengono. Nel secondo paragrafo vedremo come tutto ciò sia, per Wittgenstein, strettamente connesso a un modo di concepire il significato dei termini di sensazione.

Sulla natura dell'asimmetria fra il caso di prima e quello di terza persona mi soffermerò nel terzo paragrafo. Mentre l'interlocutore di Wittgenstein traduce tale asimmetria nella pretesa a un sapere esclusivo, Wittgenstein, come vedremo, mette in dubbio, anche se forse a torto, che la forma di consapevolezza che si ha di provare dolore sia una forma di sapere.

Nel quarto paragrafo, muovendo dai risultati critici del celebre paragrafo sui coleotteri nelle scatole (pu § 293), accennerò ad alcuni aspetti costruttivi del discorso di Wittgenstein. Benché egli non intenda le sue osservazioni come spiegazioni (del linguaggio) delle sensazioni, ma al più come un primo passo in tale direzione, esse aprono prospettive interessanti. Per esempio, ci consentono di vedere il lato paradossale di un certo modo di pensare l'introspezione e cioè che il soggetto conoscerebbe i propri stati sensoriali come fatti che lo concernono; ma la

la porzione in questione, l'interlocutore di Wittgenstein assume due ruoli fra loro connessi: quello di un "linguista privato" e quello di un "diarista privato", ossia un diarista persuaso di poter fissare il significato di un termine di sensazione concentrando l'attenzione sulla sensazione che intende nominare, quasi additandola interiormente (cfr. pu 258). In questa sede, per ragioni di spazio, non mi occuperò di quest'ultima figura. Per un'introduzione chiara e argomentata ai problemi sollevati in questa porzione delle *Ricerche* cfr. A. Voltolini, *Guida alla lettura delle "Ricerche filosofiche" di Wittgenstein*, Laterza, Roma-Bari 2003³, pp. 116-140; S. Schroeder, *Wittgenstein*, Polity, Cambridge 2006, pp. 201-219 e W. Child, *Wittgenstein*, Routledge, London and New York 2011, pp. 151-169. Un commentario critico, insieme sottile e ispirato, è S. Mulhall, *Wittgenstein's private language. Grammar, nonsense, and imagination in "Philosophical Investigation"*, §§ 243-315, Clarendon Press, Oxford 2007.

consapevolezza di prima persona in cui ci mette il provare un dolore non sembra quella del punto di vista di un osservatore. Similmente, le osservazioni di Wittgenstein permettono di apprezzare l'idea di una differenza basilare tra la consapevolezza che una persona ha di ciò che prova e la conoscenza che può avere di ciò che un altro prova, e di conservare all'idea di privatezza un senso compatibile con l'esperienza ordinaria che l'"interno" degli altri non ci è nascosto. Su questi aspetti dirò qualcosa anche nel quinto e conclusivo paragrafo, nel quale sosterrò, inoltre, che l'anti-cartesianismo non fa di Wittgenstein un comportamentista. La sua è una sorta di "terza via" riassumibile nella concezione del corpo come "immagine" dell'anima.

1. *"Un altro non può avere i miei dolori"*

È abbastanza naturale pensare che il provare un dolore comporti una consapevolezza di esso da un punto di vista che si ha precisamente per il fatto di provarlo, per il fatto che quel dolore è *nostro*. Tanto è naturale questo pensiero, altrettanto lo è la convinzione che un altro non possa avere i nostri dolori; se però cerchiamo di articolare questa convinzione, è facile essere sviati da analogie ingannevoli. La questione è oggetto di uno scambio tra Wittgenstein e il suo interlocutore pochi paragrafi dopo l'inizio della discussione della "fantasia" di quest'ultimo sulla possibilità di un linguaggio privato:

"Un altro non può avere i miei dolori". Quali sono i miei dolori? Qual è, qui, il criterio d'identità? Considera che cosa renda possibile, nel caso degli oggetti fisici, parlare di "due cose esattamente eguali".

Dire, per esempio: "Questa sedia non è la stessa che hai visto qui, ieri: ma è esattamente eguale".

Nella misura in cui ha senso dire che il mio dolore è lo stesso del suo, è anche possibile dire che entrambi proviamo lo stesso dolore. (PW § 253)⁶

⁶ Nel commento di questo paragrafo mi sono ispirato in più punti alla puntuale analisi di S. Mulhall, *Wittgenstein's Private Language* cit., pp. 68-88.

L'affermazione iniziale del suo interlocutore sembra del tutto ovvia e Wittgenstein non sembra intenderla come un'affermazione cui abbia senso obiettare – vedremo subito perché. Egli sposta piuttosto l'attenzione su come debba essere intesa una parola che occorre in essa – “miei” – e su che cosa valga, nel caso del dolore, come criterio di identità. Che cosa cerca di ottenere in questo modo e soprattutto proponendo al suo interlocutore di considerare che cosa, nel caso di un oggetto fisico, renda possibile parlare di due cose esattamente uguali? Forse l'intenzione di Wittgenstein è di mettere in luce che, se si pensano i dolori come “oggetti” identificabili (e denotabili) al pari degli oggetti del mondo esterno, con l'unica differenza che essi sarebbero collocati in un mondo “interno” – così, come vedremo, li pensa, in effetti, il suo interlocutore – non si può dare un senso proprio all'affermazione che un altro non può avere i miei dolori.

Dal punto di vista dell'identità qualitativa, descrittiva, se il mio dolore è qualitativamente, descrittivamente, identico al tuo, ossia se è dello stesso tipo, sembra possibile dire che entrambi abbiamo lo stesso dolore. In tal senso un altro potrebbe in effetti avere il mio stesso dolore. Sotto quest'aspetto i dolori non sembrano diversi dalle sedie. Tuttavia, l'analogia con la sedia non sembra reggere.

Il punto cruciale è quello al quale era diretta la prima domanda posta da Wittgenstein e cioè l'esser *mio* di un dolore. Poniamo che chiami “mia” la sedia su cui sono seduto. È vero che nessuno può avere la mia sedia, mentre vi sono seduto; un altro può essere seduto su una sedia qualitativamente identica alla mia ma non sulla mia; in questo caso, però, la proprietà – la *mieità* – è trasferibile: posso cedere la mia sedia a un altro. Nel caso del dolore, invece, la proprietà non sembra trasferibile. Sollecitando, sul criterio d'identità, un confronto con gli oggetti fisici, Wittgenstein fa emergere questa particolarità dell'identità dei dolori, la quale comporta che non si possa assumere che uno stato di dolore sia, per così dire, qualcosa che fluttua nel mondo in attesa di un proprietario.⁷

⁷ Pensare che i dolori che si provano siano, per così dire, alienabili, trasferibili, sarebbe, fra l'altro, come sopprimere l'individualità, il carattere di distinzione della nostra esistenza come soggetti d'esperienza.

L'affermazione che un altro non può avere i miei dolori prima che a un dato empirico, a una situazione dipendente dalle leggi causali vigenti nel nostro mondo, dà dunque espressione a un dato concettuale, grammaticale, importante⁸ e cioè che la differenza tra, per esempio, “ho un dolore alla caviglia” e “ha un dolore alla caviglia” non è semplicemente una differenza nell'identità della persona che soffre quel dolore – io o un altro – quasi che quello che è inteso dalla seconda parte della proposizione – “un dolore alla caviglia” – fosse la stessa cosa. Se la differenza fosse solo nella persona che soffre, avremmo una situazione che contraddice quella che sembra una proprietà essenziale della sensazione di dolore e cioè l'essere di qualcuno e di nessun altro: esisterebbe lo stato “dolore alla caviglia”, senza che esso sia il dolore specifico di una persona. Di una sedia, invece, anche se l'espressione suonerebbe un po' strana, si può dire che è lì “in attesa” che qualcuno la occupi. L'analogia tra sedie e dolori si arresta all'identità descrittiva: nella misura in cui è possibile fissare l'identità dei dolori nei termini di un'identità di descrizioni, ha senso dire che il mio dolore è lo stesso del suo e dunque parlare dell'identità dei dolori e dire che due persone hanno lo stesso dolore. I dolori non sono però “contati” in termini di descrizioni e questo mostra che l'essere di qualcuno è una loro proprietà essenziale. Il punto emerge con chiarezza nel caso che Wittgenstein introduce parenteticamente subito dopo:

(Certo si potrebbe anche immaginare che due persone sentano dolore non solo nel punto omologo dei loro rispettivi corpi, ma addirittura nello stesso punto. Questo potrebbe accadere, per esempio, nei fratelli siamesi.). (PV § 253)

Wittgenstein immagina un caso limite e cioè non che due persone abbiano lo stesso dolore – un dolore dello stesso tipo – in parti corrispondenti dei loro corpi, bensì nello stesso luogo. Se i dolori fossero come gli oggetti fisici, dovrebbe trattarsi di un solo dolore. Infatti, nel caso degli oggetti fisici, ciò che dà sostanza alla distinzione fra identità numerica e qualitativa (descrittiva) è la diversità di collocazione spaziale o temporale di oggetti qualitativamente identici. Ora, i fratelli

⁸ Così anche A. Voltolini, *Guida alla lettura* cit., p. 131.

siamesi sentono dolore nello stesso “luogo”; dovremmo perciò avere *un* dolore; le cose non sembrano però stare così. In un paragrafo successivo delle *Ricerche* Wittgenstein scrive:

Ma non è assurdo dire che un corpo prova dolore? – E perché si avverte in ciò un'assurdità? In che senso non è la mia mano a sentire dolore, ma sono io che sento dolore nella mia mano? Che genere di questione controversa è mai questa: È il corpo che sente dolore? – Come può essere risolta? Com'è possibile sostenere che non è il corpo? – Ebbene, forse così: Quando uno sente dolore alla mano, non è la mano che lo dice, a meno che non lo scriva; e non si rivolgono parole di conforto alla mano, ma al sofferente; a lui si guarda negli occhi. (PU § 286)

Se Wittgenstein è riluttante a pensare che sia il corpo a provare dolore, non è meno restio a pensare che sia la mente (cfr. PU §§ 286 e 573); per lui è «l'uomo vivente» ad avere sensazioni (PU § 281), «è la persona sofferente che esterna il dolore» (PU § 302); le ultime parole del passo sono quelle importanti: suggeriscono che conforteremmo entrambi i fratelli siamesi, guarderemmo a entrambi negli occhi; ma se ci sono due persone che soffrono, allora abbiamo due dolori e non uno. Il fatto è, dunque, che i dolori sono di qualcuno – sono i miei, i tuoi, i suoi: “appartengono” a chi li prova e li esprime, non sono caratteristiche, tratti del mondo, dati indipendentemente; se c'è dolore nel mondo, qualcuno soffre. Questo, sostiene Stephen Mulhall, è il fatto primario relativamente al dolore;⁹ ed è il fatto primario perché ci interessano le persone che soffrono, perché ci prendiamo cura di loro; per questo è importante “contare” i dolori.

Il caso dei fratelli siamesi, se trattato secondo il criterio d'identità degli oggetti fisici, poteva sembrare un caso di identità numerica; ma se confortiamo entrambi, allora abbiamo due dolori e non uno. Infatti, benché i due fratelli condividano alcune parti del corpo, e il dolore sia in una delle parti condivise, non si può dire che abbiano il medesimo dolore – che vi sia *un* dolore – perché quel dolore ha due possessori.

⁹ Cfr. S. Mulhall, *Wittgenstein's Private Language* cit., p. 75 e le considerazioni alle pp. 71-83, dalle quali quanto ho scritto dipende in modo significativo.

Dunque, il criterio d'identità dei dolori non coincide con quello degli oggetti fisici; ma se è così, allora, forse, i dolori non sono oggetti identificabili e denotabili come quelli del mondo esterno.

Il punto è ribadito da Wittgenstein poco più avanti nello stesso paragrafo. Egli riporta il caso di una persona che, in una discussione su questo tema, si batteva il petto dicendo: «Ma un altro non può avere QUESTO dolore» (PU § 253). Ovviamente un altro non può avere il dolore che mi infliggo battendomi il petto (o un dolore “interno” che penso di indicare con questo gesto); ma a rendere quel dolore “mio” non è tanto la sua collocazione, quanto il fatto che io lo esprima e così gli assegni un ruolo, una parte nella *mia* vita. Questo qualifica la sensazione stessa, crea una differenza costitutiva per essa al punto che non ha alcun senso assumere che il mio stato di dolore possa appartenere o essere attribuito a un altro. Forse anche l'interlocutore di Wittgenstein voleva dare espressione a questo dato, ma i presupposti da cui muove, e in particolare, come ora vedremo commentando i paragrafi con cui si apre l'argomento del linguaggio privato, il modo in cui concepisce il significato dei termini di sensazione, lo portano a fraintendere il carattere soggettivo del dolore nei termini della privatezza di un oggetto “interno”.

2. Riferimento ed espressione

Il cosiddetto argomento del linguaggio privato inizia nel secondo capoverso del paragrafo 243 delle *Ricerche filosofiche* con questa domanda: «Ma sarebbe anche pensabile un linguaggio in cui uno potesse esprimere per iscritto od oralmente le sue esperienze vissute interiori – i suoi sentimenti, umori ecc. – per uso proprio?». L'interlocutore di Wittgenstein sembra interessato a un modo per dare espressione alla vita interiore “per uso proprio” – precisazione, questa, che si rivelerà poi importante. Quella che possiamo identificare come la voce di Wittgenstein risponde: «Perché, queste cose non possiamo già farle nel nostro linguaggio ordinario?» (PU § 243). La domanda dell'interlocutore in effetti appare singolare, perché comunemente esprimiamo sentimenti e umori. Lo facciamo in molti modi: parlando con una persona vicina, tenendo un diario, annotando i nostri stati d'animo o magari scrivendo una poesia o una canzone. Cose del genere non

sembrano però soddisfare la sua richiesta; egli infatti replica: «Ma io non l'intendevo così. Le parole di questo linguaggio dovrebbero riferirsi a ciò di cui solo chi parla può avere conoscenza; alle sue sensazioni immediate, private. Dunque un altro non potrebbe comprendere questo linguaggio» (PU § 243).

Che cosa spinge l'interlocutore di Wittgenstein, che a questo punto possiamo qualificare come un linguista privato, ad avanzare una tale richiesta? Perché dubita che il linguaggio ordinario possa soddisfare la sua esigenza espressiva? Forse, alla base di questo dubbio c'è l'idea che le parole del linguaggio ordinario si riferiscano a qualcosa che tutti conoscono – il mero comportamento? – e non possano esprimere le esperienze interiori, perché queste può conoscerle solo chi le vive. Se, però, le sensazioni sono qualcosa di privato in questo senso, ci si deve chiedere come acquistino il loro significato le parole per esprimerle. Questa è appunto la domanda che Wittgenstein mette in bocca al suo interlocutore subito dopo: «In qual modo le parole si riferiscono a sensazioni?» (PU § 244).

La domanda, non del tutto coincidente con quella iniziale sulla pensabilità di un linguaggio “per uso proprio”, tradisce l'assunzione di una sorta di dualismo che vede le sensazioni come un tipo di cose e le parole che le comunicano come un altro tipo di cose. Wittgenstein reagisce spostando ulteriormente il discorso dal modo in cui si istituisce il riferimento a quello in cui le parole di sensazione si apprendono e prospetta al linguista privato la possibilità che «certe parole» si colleghino «con l'espressione originaria, naturale, della sensazione» e si sostituiscano 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 del dolore» (PU § 244).¹⁰ Ciò che egli ottie-

¹⁰ Cfr. anche BPP I § 313: «Il comportamento primitivo del dolore è un comportamento connesso alla sensazione; comportamento che viene sostituito da una espressione linguistica». Il fatto che Wittgenstein focalizzi il discorso sul dolore può avere il fuorviante effetto di assimilare a questo caso una gamma piuttosto vasta ed eterogenea di fenomeni psicologici. Il caso del dolore è infatti particolare e presenta caratteri non estendibili ad altri fenomeni psicologici. È probabilmente la sensazione più auto-evidente, con forti legami da un lato alla fisiologia umana e, dall'altro, al comportamento espressivo; ma mentre una persona può provare

ne in questo modo è un riorientamento della nozione di connessione. Il suo interlocutore sembra assumere che il ruolo dei nomi di sensazione debba essere spiegato nei termini dell'istituzione di una relazione di riferimento; Wittgenstein gli propone di considerare la possibilità che la connessione non sia tra nomi di sensazioni e sensazioni, bensì fra delle grida senza parole e delle esclamazioni e frasi che implicano l'uso di parole di sensazione, ossia che la connessione non consista in qualcosa come l'attaccare un'etichetta linguistica a una cosa non linguistica, bensì nella sostituzione di un comportamento espressivo naturale, non linguistico, una manifestazione di una sensazione, con un'espressione linguistica. Secondo questo suggerimento la connessione non sarebbe tra qualcosa di interno – la sensazione – e un esterno – la parola “dolore”, bensì, nella sfera esterna, tra fenomeni pubblici.

Wittgenstein non intende certo sostenere che i nomi di sensazioni non si riferiscano a sensazioni; il punto è che, dire che essi sono nomi, è dire che funzionano come sostituti appresi di un comportamento espressivo naturale. L'idea è dunque che, in quest'ambito del linguaggio, il nominare (o il riferimento) sia una funzione dell'espressione, ovvero che la relazione di riferimento tra “dolore” e la sensazione di dolore dipenda dalla relazione naturale fra quest'ultima e la sua espressione: «“La parola ‘dolore’ designa un sensazione” significa né più né meno che: ‘Provo dolore’ è un modo di manifestare sensazioni» (BPP I § 313).

Poco più avanti nel testo egli gioca con una possibilità: «“Ma se gli uomini non esternassero i loro dolori (non gemessero, non torcessero il collo, ecc.)?”»; e subito risponde: «“Allora non sarebbe possibile insegnare a un bimbo l'uso delle parole ‘mal di denti’”» (PU § 257). L'uso comunicativo della parola “dolore” non è disgiunto da certi comportamenti. Dunque, mentre il linguista privato vorrebbe correlare la parola alla sua esperienza interiore, Wittgenstein, evocando il modo in cui

dolore senza avere un linguaggio, a molti concetti psicologici non corrispondono comportamenti espressivi prelinguistici. In questi casi l'espressione base è linguistica e si può supporre che si possa avere una certa esperienza, solo se si dispone di un linguaggio per esprimerla (cfr. PPF XI § 224, 219-220/245). Come l'esperienza della degustazione sembra confermare, l'acquisizione di un linguaggio per descrivere ed esprimere le proprie esperienze amplia la gamma delle esperienze che possiamo avere.

sono insegnate ai bambini le parole di dolore, invita a considerare la connessione tra parole e sensazioni non nel contesto di una deliberata imposizione di nomi, ma in un contesto naturale, in relazione con gesti espressivi primitivi e a considerare che, quando diciamo di provare dolore, *esprimiamo* e non descriviamo o “significhiamo” uno stato.

Si potrebbe tuttavia obiettare che, se, come sembra, Wittgenstein sostiene che il riferimento è una funzione dell’espressione, e che enunciati come “Mi fa male!” non sono dei resoconti, delle descrizioni – proferendoli, non si deve credere di ricavare le parole «dalla lettura dei fatti», di raffigurare «i fatti in parole» (PU § 292) – allora lo stesso parlare di riferimento a una sensazione rischia di risultare illusorio. Se quello suggerito da Wittgenstein fosse un espressivismo privo di aspetti descrittivi, la sua non sarebbe una posizione molto plausibile.

Come si è accennato, e come vedremo meglio in seguito, la categoria “espressione”, anche nell’uso di Wittgenstein, comprende sia il comportamento verbale sia quello non verbale, così come la dichiarazione manifesta, pubblica dei propri stati e la loro manifestazione involontaria.¹¹ “Esprimere”, in senso ampio, significa semplicemente manifestare, rivelare; ma “esprimere” e “riportare” (o “descrivere”) non sono in sé stesse categorie reciprocamente esclusive. Richard Moran osserva che chiamare un proferimento “espressione” non comporta che esso non possa essere anche un resoconto, un enunciato fattuale; e, viceversa, classificare un proferimento come un enunciato fattuale non comporta negare che esso sia anche un’espressione. Descrivere un proprio stato può essere un modo per esprimerlo. “Il freno non funziona” riporta un fatto ed esprime la credenza del parlante; ma, in certi contesti, può anche esprimerne panico o frustrazione.¹² Benché, in opposi-

¹¹ Un’ espressione linguistica di dolore di per sé, ovvero per ciò che dice, non rende percettivamente manifesta la sensazione di dolore; la può però esprimere in virtù del modo in cui è pronunciata, ossia per il tono della voce, l’espressione del viso, ecc. Il veicolo dell’espressione è il comportamento paralinguistico che appartiene alla manifestazione normale e naturale del dolore. «Il comportamento più sottilmente articolato dell’essere umano – osserva Wittgenstein – è forse il linguaggio insieme al tono di voce e alla mimica facciale» (LSPP 91/220).

¹² R. Moran, *Authority and estrangement. An essay on self-Knowledge*, Princeton University Press, Princeton and Oxford 2001, p. 103.

zione al modo in cui il suo interlocutore sembra immaginare il discorso sulle sensazioni, Wittgenstein attira l'attenzione sul collegamento delle parole di dolore con l'espressione originaria, naturale, della sensazione, egli non manca di riconoscere che un'espressione può avere un ruolo descrittivo. Nel passo seguente, per esempio, egli sembra assegnare al contesto un ruolo importante:

Il problema (...) è questo: Il grido, che non si può chiamare una descrizione, che è più primitivo di qualsiasi descrizione, adempie tuttavia all'ufficio di descrizione della vita dell'anima. Un grido non è una descrizione. Tuttavia ci sono passi intermedi. E le parole: "Ho paura" possono essere più o meno vicine a un grido. Possono essere molto vicine a un grido, ma possono anche esserne *totalmente* lontane. Tuttavia non sempre diciamo che uno *si lagna*, perché dice di provar dolore. Così le parole: "Sento dolore" possono essere un lamento, ma possono anche essere qualcosa di diverso» (PPF IX §§ 82-84, 198/222).

Qualcosa di diverso, ma che cosa? Forse una comunicazione su ciò che proviamo ovvero qualcosa di molto vicino a una descrizione. In effetti, la forza dell'ipotesi espressivista di Wittgenstein sembra essere principalmente negativa rispetto all'idea che gli enunciati di prima persona siano *sempre* resoconti degli stati del soggetto che li formula. Se però la si intendesse come un'affermazione del carattere soltanto espressivo degli enunciati di prima persona, allora condurrebbe all'idea, a prima vista poco plausibile, che una persona non può parlare o formulare giudizi *suoi* propri stati mentali – un'idea che, come ora vedremo, Wittgenstein dà tuttavia l'impressione di sottoscrivere.

3. Sapere di provare dolore

La situazione che si è creata nello scambio fra Wittgenstein e il linguista privato è complessa; entrambe le posizioni presentano aspetti paradossali, non da ultimo nel loro *côté* epistemologico, come emerge con chiarezza nel momento in cui l'interlocutore di Wittgenstein si appella alla disparità cognitiva fra il caso di prima e quello di terza persona. Alla domanda «in che senso le mie sensazioni sono private?»

egli risponde: «solo io posso sapere se provo veramente un dolore; l'altro può soltanto congetturarlo» (PU § 246). La replica di Wittgenstein a quest'affermazione ha una certa durezza: «Per un verso ciò è falso, per un altro verso insensato. Se usiamo la parola “sapere” come la si usa normalmente (e come dovremmo usarla altrimenti!?) gli altri riescono molto spesso a sapere se provo dolore» (PU § 246).¹³

Per Wittgenstein è falso che un altro non possa sapere se provo dolore; ma perché “So di provare dolore” sarebbe un enunciato insensato? Non è strano pensare – come Wittgenstein sembra pensare – che una persona possa sapere se l'altro è in un certo stato sensoriale, possa conoscere la sua vita mentale, formulare giudizi su di essa, ma non sulla propria? Non è strano che solo gli altri, e dunque da una prospettiva di terza persona, possano avere una conoscenza genuina del mio dolore, pur essendo io, per così dire, “equipaggiato” per essere un reporter affidabile del mio dolore? È facile immaginare contesti o occasioni in cui “so di provare dolore” è tutt'altro che insensato. Un esempio addotto da Oswald Hanfling è il seguente: due infermiere discutono se un paziente in un'altra stanza provi, o provi ancora, dei dolori, oppure no (forse si lamenta nel sonno); quanto sentono dalla stanza in cui si trovano può essere inteso in entrambi i sensi. Una reazione naturale sarebbe: “Andiamo a chiederglielo: egli deve saperlo”.¹⁴

¹³ Questa concezione “deflazionistica” del discorso psicologico di prima persona, per cui non lo si intende come descrittivo, è ribadita da Wittgenstein in un celebre passo a proposito del pensare: «Io posso sapere quello che pensa l'altro, non quello che penso io. È corretto dire “Io so quello che tu pensi”, ed è scorretto dire “Io so quello che penso”. (In una goccerella di grammatica si condensa un'intera nube di filosofia)» (PPF XI § 315, 233/260).

¹⁴ O. Hanfling, *Wittgenstein and the human form of life*, Routledge, London and New York 2002, p. 70. Wittgenstein sembra preparato a contro-esempi di questo tipo: «Chi mi cita il caso di uno che qualche volta dice: “Devo certo sapere se ho male!”, “Soltanto tu puoi sapere quello che senti”, e cose simili, deve prendere in considerazione le occasioni in cui si usano questi modi di dire e lo scopo per il quale si usano» (PPF XI § 311, 232-233/259). Sulle possibili funzioni di “io so ...” in casi in cui Wittgenstein negherebbe la sensatezza dell'uso di “sapere” cfr. il magistrale saggio di Stanley Cavell, “Knowing and acknowledging”, in Id., *Must we mean what we say?*, Cambridge University Press, New York 1969, pp. 238-266.

L'argomento presentato da Wittgenstein per sostenere la sua osservazione merita comunque di essere considerato. Egli osserva che nel suo uso ordinario il concetto di conoscenza è connesso a una rete di altri concetti: per esempio quelli di giustificazione, dubbio, errore, evidenza ecc. Si può infatti dire di sapere qualcosa – poniamo p – solo nei casi in cui si può imparare che p , oppure nei casi in cui la credenza che p può essere giustificata da delle evidenze o può essere posta in dubbio. Il concetto di dubbio e gli altri della famiglia cui appartiene anche quello di sapere non sembrano però applicabili alle espressioni di dolore. Wittgenstein legge questo fatto come una sorta di fatto concettuale, normativo, ossia sembra pensare che alla grammatica di “dolore” appartenga che non si possa dubitare (e dunque sapere) se si prova dolore. Si legge più avanti nelle *Ricerche*: «(...) Se uno dicesse: “Non so: quello che ho è un dolore o qualcos'altro?” forse penseremmo che non sappia che cosa significhi in italiano, la parola “dolore” e gliela spiegheremmo» (PU § 288).¹⁵

Quando dico “la cavaglia mi fa male”, il mio proferimento non richiede giustificazioni, la sua verità non sembra dubitabile. Basta questo per escludere che io possa dire “So che la cavaglia mi fa male?”.

La coordinazione dell'uso di “sapere” con quello degli altri verbi nominati da Wittgenstein è plausibile; normalmente le cose stanno proprio così; nondimeno le anomalie non mancano e i fatti relativi alla mia attuale esperienza cosciente potrebbero rientrare tra le anomalie. Per esempio, per riprendere un caso richiamato da John Hyman, è vero che le cose che si sanno, si sono imparate e dunque si possono dimenticare; ma dal fatto che non si possa dimenticare la differenza fra destra e sinistra non segue che neppure la si possa sapere.¹⁶ A che cosa mira, dunque, la negazione di Wittgenstein?

¹⁵ Naturalmente, le cose stanno in modo diverso nel caso di stati mentali diversi dal dolore. È certamente possibile dubitare, essere incerti su un qualche desiderio o sulla natura di un affetto. Come osserva efficacemente Wittgenstein, «L'amore si mette alla prova, il dolore no. Non si dice: “Questo non era un vero dolore, altrimenti non sarebbe passato così in fretta» (z § 504). Lo si può invece dire dell'amore.

¹⁶ Cfr. J. Hyman, “Knowledge and self-knowledge”, in S. Schroeder (a cura di), *Wittgenstein and contemporary philosophy of mind* cit., p. 190.

Si noti, tornando alle *Ricerche*, che, nel seguito dello scambio, si passa dal “solo io posso sapere se provo veramente un dolore” dell’interlocutore al “So di provare dolore” della voce critica: «Di me non si può dire in generale (se non per ischerzo) che *so* di provare dolore. Ma che cosa deve mai significare, – se non, forse, che *provo* dolore?» (pu § 246). Naturalmente c’è una connessione tra sapere *se* e sapere *che*: se qualcuno sa *se* p, ne segue, se si dà p, che egli sa *che* p. È interessante però, come nota Hanfling, che la spiegazione fornita da Wittgenstein non si possa applicare al sapere *se*. “Di me non si può dire in generale (se non per ischerzo) *se* so di provare dolore” non può essere completa con “Ma che cosa deve mai significare se non, forse, che *provo* dolore?”. Infatti, “so se provo dolore” significa semplicemente che posso affermare, e con una certa autorità, se provo dolore.¹⁷

L’inconcepibilità dell’errore e del dubbio – si pensi al caso delle due infermiere – rende certo atipico l’uso di “sapere”, ma non insensato. In effetti, usiamo normalmente “so se p” per indicare che non si hanno dubbi: chi sa se prova dolore, sa ovvero può dire, se prova dolore e usando “sapere” – “Saprò bene se la caviglia mi fa male!” – dà probabilmente espressione all’autorità che l’ascrizione di prima persona porta con sé. Il testo ammette una tale lettura?

3.1. L’autorità della prima persona

Si può osservare che in pu 246 l’affermazione “solo io posso sapere se provo veramente un dolore” compare come risposta alla domanda iniziale: «E in che senso le mie sensazioni sono *private*?». Perciò, si dovrebbe intendere l’affermazione come una forma abbreviata di “nel senso che solo io posso sapere ...”.¹⁸ L’enunciato che Wittgenstein sembra giudicare insensato non è “So di provare dolore”, bensì “solo io so, se provo dolore”. Ora, nel paragrafo immediatamente seguente, compare un enunciato molto simile – “soltanto tu puoi sapere se avevi quell’intenzione” – nel quale, scrive Wittgenstein, “sapere” è usato per spiegare il significato della parola “intenzione”, e «vuol dire che l’espressione

¹⁷ Cfr. O. Hanfling, *Wittgenstein and the human form of life* cit., p. 70.

¹⁸ Così E. von Savigny, *Der Mensch als Mitmensch. Wittgensteins “Philosophische Untersuchungen”*, dtv, München 1996, p. 210.

dell'incertezza è priva di senso» (PU § 247). L'enunciato in questione è dunque un tipico enunciato grammaticale. Per analogia si può supporre che anche l'insensatezza dell'enunciato "solo io posso sapere se provo veramente un dolore" sia quella propria delle proposizioni grammaticali e che, come nel parallelo "soltanto tu puoi sapere se avevi quell'intenzione", "sapere" voglia semplicemente dire che l'espressione dell'incertezza è priva di senso, ossia che in questo caso l'espressione di dubbio «non fa parte del giuoco linguistico» (PU § 288). Se quest'interpretazione è plausibile, all'interlocutore che sembra intendere in senso epistemico "solo io posso sapere se provo veramente un dolore", Wittgenstein farebbe notare che l'enunciato non fornisce che una spiegazione di "Io provo dolore" ovvero che "sapere", in questo caso, indica semplicemente che l'espressione dell'incertezza è priva di senso.

Da ciò consegue, almeno se consideriamo la mancanza di incertezza un aspetto della peculiare autorità che si attribuisce all'uso di espressioni di dolore in prima persona, che per Wittgenstein il senso che abbiamo della profonda differenza dell'apprensione di prima persona da quella di terza persona non è cognitivamente basato. L'autorità della prima persona sembra piuttosto derivare dal fatto che la persona che dice "Provo dolore" è la persona alla quale il dolore si presenta *come suo* – e si presenta come suo appunto perché può esprimerlo (cfr. PU § 302):¹⁹ «Naturalmente – scrive Wittgenstein – non identifico la mia sensazione mediante criteri, ma uso la stessa espressione» (PU § 290).

In effetti, a ciò che sul dolore dice la persona che lo prova – a meno che non si dubiti della sua sincerità o delle sue competenze concettuali – si attribuisce una posizione diversa da quella che si attribuisce a ciò che altri dicono sul suo dolore; e un modo per esprimere questa posizione è appunto affermare che le parole di chi soffre hanno un ruolo (almeno in parte) costitutivo: non rilevano o descrivono la sensazione, ma ne determinano l'identità.

Comunque si intenda il punto, è importante tener fermo che, proponendo un'interpretazione grammaticale di "solo io posso sapere se provo veramente un dolore; l'altro può soltanto congetturarlo",

¹⁹ Cfr. S. Overgaard, *Rethinking other minds: Wittgenstein and Levinas on expression*, in «Inquiry», 48 (2006), pp. 249-274, qui p. 252.

Wittgenstein respinge l'idea della priorità epistemica della prima persona. A quest'idea il suo interlocutore è però attaccato. Vale la pena di entrare un po' nel merito della sua posizione.

3.2. Il sapere della terza persona

Come si è visto, Wittgenstein non si limita a negare la sensatezza dell'affermazione "solo io posso sapere se provo veramente un dolore; l'altro può soltanto congetturarlo"; egli sostiene anche che, secondo l'uso ordinario di "sapere", gli altri molto spesso riescono a sapere se provo dolore. L'interlocutore concede il punto, ma con la precisazione: «ma certamente non con la sicurezza con cui lo so io stesso!» (PU § 246). Forse egli ritiene che vi sia conoscenza perfetta solo dove non c'è possibilità di dubbio e poiché questo gli sembra il caso della consapevolezza di prima persona del proprio dolore, tende a vedere in essa un genuino guadagno conoscitivo: la realizzazione di una conoscenza che l'altro non potrà mai conseguire perché gli mancano le evidenze capaci di trasformare la sua credenza in sapere.

La concezione che sembra più naturale attribuire all'interlocutore di Wittgenstein per spiegare la sua convinzione che, in termini di certezza, vi sia un divario incolmabile tra il suo sapere di provare dolore e il sapere che gli altri possono avere del suo stato, è quella secondo cui la persona che soffre avrebbe un accesso alle proprie sensazioni diverso da quello che ne hanno gli altri, ossia un accesso *diretto, immediato*, non dipendente da evidenze osservative epistemologicamente più fondamentali, relative al comportamento o ad altro, mentre gli altri ne avrebbero al più un accesso indiretto. E il modo più naturale per caratterizzare l'immediatezza della consapevolezza di prima persona, rispetto alla conoscenza inferenziale, alle congetture che gli altri possono formarsi su ciò che proviamo, è pensare che sia una forma di percezione. Molta della nostra consapevolezza percettiva è infatti ritenuta immediata.²⁰

²⁰ L'idea di un contenuto dei vissuti, ovvero «il dato di senso, l'oggetto (*Gegenstand*)» che si crede di afferrare «immediatamente con l'occhio o l'orecchio, ecc., della mente» (BPP I § 109), è il naturale correlato di una caratterizzazione dell'introspezione come una sorta di percezione interna.

Se però Wittgenstein ha ragione, è vero il contrario: *che* io provi dolore non è un fatto che conosco, avendo superato i dubbi al riguardo; invece, quando le evidenze adeguate sono disponibili, ovvero quando si è in presenza di un comportamento espressivo di dolore, gli altri possono sapere se provo dolore. Per Wittgenstein è parte del significato del termine “dolore” che certi fenomeni siano delle evidenze (benché non infallibili) della presenza di dolore.²¹ «Quando vedo qualcuno torcersi dal dolore per cause evidenti – egli osserva – non penso: quello che prova mi è nascosto» (PPF XI § 324, 235/261). Dal punto di vista dell’esperienza comune, alla quale Wittgenstein qui ci richiama, il dubbio di non poter mai sapere realmente se un altro soffre appare bizzarro: «Prova un po’ a mettere in dubbio – in un caso reale – l’angoscia, il dolore di un’altra persona!» (PV § 303).²² Che si possano avere dei dubbi su ciò che un altro prova, non è una ragione per negare che, se disponiamo di quelle che, ordinariamente, consideriamo come evidenze al riguardo, possiamo sapere se uno soffre.²³

Quanto alla prima persona, come si è visto, Wittgenstein tende, invece, a negare che l’uso di “sapere” nell’enunciato “So di provare dolore” sia epistemico: «Non è – egli annota – che io abbia in me un’evidenza diretta ed egli, invece, per il mio stato mentale, ne abbia soltanto una indiretta. Bensì: egli ha un’evidenza per esso, io (invece) no. (...) Ebbene, non c’è un’evidenza esterna mediata e un’evidenza interna immediata dell’interno» (LSPP 92/221). Se la posizione attribuibile al suo interlocutore non sembra sostenibile, neppure quella di Wittgenstein convince però fino in fondo.

²¹ In tal senso un comportamento di dolore è un *criterio* del dolore, ossia un tipo di evidenza per l’applicazione della parola “dolore” e dunque per l’attribuzione di dolore a un altro. Il fatto che si possa fingere un dolore mostra l’incertezza dell’evidenza, ma che si sappia fingere un dolore, osserva Wittgenstein, mostra anche la realtà dell’evidenza (cfr. LSPP, 92/221).

²² Di un’emozione come la rabbia osserva significativamente: «Guardi forse *in te stesso*, per riconoscere la rabbia nella faccia *di lui*? Là è chiara proprio come lo è nel tuo stesso petto» (BPP I § 927).

²³ “Io so ...”, scrive Wittgenstein, «potrebbe voler dire “Non ho dubbi ...” – ma non dire che le parole “Ho dubbi ...” siano *prive di senso*, il dubbio logicamente escluso. Si dice “Io so” dove si potrebbe anche dire “Io credo”, o “Io sospetto; dove ci si può convincere» (PPF XI §§ 310-311, 232/259).

3.3. *Excursus*: il sapere come abilità

La domanda “Come sai che hai male?” appare certo piuttosto strana; ma per sostenere che un’affermazione come “Solo S stesso può sapere, se S prova dolore” è insensata – o per accreditarla, se il contesto lo consente, come proposizione grammaticale – non sembra indispensabile sostenere che di me non si possa dire che so di provare dolore. Wittgenstein sembra però essere dell’idea che “So di provare dolore” non descriva, ma esprima ciò che provo, e dunque non significhi altro che “Provo dolore”. Eppure, nelle *Ricerche* non mancano cenni alla possibilità di conservare all’espressione un senso epistemico.²⁴ In un paragrafo appartenente a una porzione del testo dedicata alla comprensione, cioè alla conoscenza del significato, Wittgenstein richiama la stretta parentela tra «la grammatica della parola “sapere”» e la grammatica «delle parole “potere” ed “essere in grado”» (PW § 150; cfr. anche ÜG § 534). Questa parentela, che egli esamina attentamente nel caso particolare del comprendere, suggerisce che vi sia sapere dove c’è la presenza di una particolare competenza e dunque che la conoscenza non sia, come per lo più sostenuto, una specie di credenza, bensì un’abilità che si esprime nella capacità di fare qualcosa.

Secondo una concezione di questo tipo, il ruolo essenziale di “A sa che p” sarebbe quello di spiegare la capacità di A di fare certe cose, e dunque anche di credere, di volere, di dubitare riguardo a queste cose (o di trattenersi da tutto ciò). Spiegando la capacità di A di fare una certa cosa con un richiamo al suo sapere, si dice però che A ha fatto ciò che fatto in un modo particolare e cioè, così John Hyman sviluppa lo spunto di Wittgenstein, guidato dalla consapevolezza di fatti.²⁵ I fatti di cui siamo consapevoli sarebbero i fatti dai quali i nostri pensieri e le nostre azioni possono essere guidati.

²⁴ In questa direzione sembra andare anche un passo come il seguente: «(...) – Così come so anche dove sento dolore – ma non lo so, perché ...» (z § 481). “So dove sento dolore” è molto simile a “So di provare dolore”.

²⁵ Cfr. J. Hyman, *Knowledge and self-knowledge* cit., pp. 179-188 e, per lo sviluppo più compiuto di questa concezione di conoscenza, J. Hyman, *How knowledge works*, in «Philosophical Quarterly», 49 (1999), pp. 433-452 e Id., *Action, knowledge, and will*, Oxford University Press, Oxford 2015, cap. 7.

Comunque si pensino i fatti, nota Hyman, e cioè come proposizioni vere o come ciò che le proposizioni vere esprimono, i fatti possono essere ragioni. Per esempio, il fatto di provare un dolore alla caviglia può certamente essere la mia ragione per fare, credere o volere qualcosa – per prendere un antidolorifico, per credere che forse ho forzato troppo la caviglia ecc. Ora, se il sapere è l'abilità di fare una certa cosa guidato dalla consapevolezza di un fatto, perché di me non dovrebbe potersi dire, con verità e senza pericolo di insensatezza, che *so* di provare dolore? Come osserva Hyman, la differenza tra “G sa di provare dolore” e “G prova dolore” è che il primo enunciato implica che il fatto di soffrire possa essere, per G, la ragione per fare certe cose, mentre “G prova dolore” non può esserlo.²⁶

Wittgenstein sembra assumere come paradigmatica la conoscenza che si esprime nella descrizione vera di stati di cose, al punto da cedere alla tentazione di non considerare possibili altre forme di conoscenza. Pur segnalando la parentela tra “sapere” e “potere”, “essere in grado”, egli non sviluppa la possibilità, contenuta in quest'intuizione, di estendere la conoscenza a ogni fatto che può essere una ragione – si tratti di un fatto del mondo esterno o di un fatto concernente i miei stati mentali. La sua osservazione che «Di me non si può dire in generale (se non per ischerzo) che *so* di provar dolore» (PU § 246) è certo una buona mossa nella partita contro chi è tentato dal pensiero: “solo io posso sapere se provo veramente un dolore”; ma presentata come una tesi sulla conoscenza di sé risulta poco plausibile, perché è fondata su una concezione discutibile della conoscenza ovvero sulla concezione che la conoscenza sia un certo tipo di credenza. Se, invece, si ammette che la conoscenza sia l'abilità di agire, credere, dubitare, volere (o trattenerci da ciò) per ragioni che sono fatti, allora, come sostiene Hyman, non c'è nessun motivo – in circostanze normali – per non dire che un essere

²⁶ Cfr. J. Hyman, *Knowledge and self-knowledge* cit., pp. 189-190. Nel caso degli animali non umani questo è abbastanza chiaro. Presumo che Salvo, uno dei miei gatti, non possa essere consapevole del fatto di provare dolore, non possa sapere che ha male, benché possa, ovviamente, soffrire: non può sapere che ha male perché il fatto di soffrire non può essere la sua ragione per fare qualcosa; per esempio per lasciarsi portare dal veterinario senza fare storie. “Salvo prova dolore” può essere un enunciato vero, ma “Salvo sa di provare dolore” è certamente falso.

umano adulto sa che prova dolore, perché tutto ciò che è richiesto per parlare di conoscenza è che un fatto di cui si è consapevoli possa servire da ragione. Torniamo a PU § 246.

3.4. Sapere e privacy

Se sul caso di prima persona la posizione di Wittgenstein presenta parecchie sfumature e complessità, su quello di terza persona è più chiara. Egli ammette senza difficoltà che, se usiamo la parola “sapere” come la si usa normalmente, gli altri riescono molto spesso a sapere se provo dolore (cfr. PU § 246). Nella prospettiva della terza persona le condizioni del sapere, o di atteggiamenti connessi al sapere come la formulazione di congetture, sarebbero dunque soddisfatte. È però interessante notare che Wittgenstein non nega la presenza di un elemento di privacy nelle sensazioni. Si legge al riguardo in *Zettel*:

Posso sapere che quel tizio prova dolori, ma non conoscerò mai l'esatto grado dei suoi dolori. Qui dunque c'è qualcosa che quel tizio sa (*weiß*), e che la manifestazione del dolore non mi comunica. Qualcosa di puramente privato. (z, § 536)²⁷

Quando si sa che un altro soffre, non si conosce fino in fondo il suo dolore. Nel dolore di un altro c'è un residuo di impenetrabilità. L'aspetto qualitativo della sensazione di dolore, al quale concorre anche la sua intensità, appare intrinsecamente privato. Quando descriviamo al medico il dolore che proviamo in una parte del corpo, c'è qualcosa che noi sappiamo e lui non saprà mai. Questo piccolo frammento di realtà è *nostro*, è una sorta di fatto indicale primitivo, o un irriducibile fatto soggettivo, epistemicamente privato. Forse, pensando a quest'aspetto delle sensazioni, si potrebbe essere tentati di dare credito al dubbio dell'interlocutore di Wittgenstein sulle possibilità espressive del linguaggio ordinario e alla sua “fantasia” di un linguaggio privato. La cosa paradossale è che, se un linguaggio funzio-

²⁷ Anche in questo caso sembra esserci, diversamente dalla linea di PU 246, un uso epistemico di “sapere” nella prima persona.

nante come egli immagina fosse possibile, non solo non esprimerebbe questo frammento di realtà soggettiva, ma non catturerebbe nulla di particolarmente soggettivo, di prima persona. Un tale linguaggio risponderrebbe, infatti, all'interiorizzazione della prospettiva di terza persona, al trasferimento dell'atteggiamento teoretico dello spettatore dall'esterno all'interno. È quanto, fra l'altro, emerge dal paragrafo forse più famoso delle *Ricerche filosofiche*: il § 293, quello dei coleotteri nelle scatole. Esaminiamolo brevemente.

4. I coleotteri di Wittgenstein e gli esseri umani

Dopo aver respinto la presentazione in termini epistemici dell'asimmetria tra prima e terza persona, e cioè come una differenza tra certezza immediata e inferenza incerta, Wittgenstein torna a considerare la concezione delle parole di sensazione sottesa alla posizione del suo interlocutore. Per come Wittgenstein la presenta nelle righe iniziali del paragrafo, prima di introdurre la finzione dei coleotteri nelle scatole, essa prevede che i termini di sensazione acquistino significato in virtù della correlazione alle sensazioni private del parlante: «soltanto dalla mia personale esperienza io so che cosa significa la parola “dolore”» (PU § 293). Se però i termini di sensazione significassero in questo modo, si dovrebbe dire anche degli altri, che sanno che cosa significhi la parola “dolore” solo dalla loro esperienza personale, ovvero si dovrebbe sostenere una sorta di solipsismo concettuale, la cui prima conseguenza sarebbe che non potremmo pensare di usare “dolore” per concepire qualcosa nelle vite degli altri. Vediamo l'argomento di Wittgenstein:

Supponiamo che ciascuno abbia una scatola in cui c'è qualcosa che noi chiamiamo “coleottero”. Nessuno può guardare nella scatola dell'altro; e ognuno dice di sapere che cos'è un coleottero soltanto guardando il *suo* coleottero. – Ma potrebbe ben darsi che ciascuno abbia nella scatola una cosa diversa. Si potrebbe addirittura immaginare che questa cosa mutasse continuamente. – Ma supponiamo che la parola “coleottero” avesse tuttavia un uso per queste persone! Allora non sarebbe quello della designazione di una cosa. La cosa contenuta nella scatola non fa parte in nessun caso del giuoco linguistico; nemmeno come un qualcosa: infatti la scatola potrebbe anche essere vuota. (PU § 293)

Come si è ricordato, nel capoverso che introduce la storiella è formulata l'ipotesi che ognuno sappia *soltanto* dalla propria esperienza che cosa significa la parola "dolore". Possiamo perciò assumere che la cosa nella scatola sia la nostra sensazione di dolore. L'assurdità della situazione descritta emerge quando Wittgenstein ipotizza che la parola "coleottero" – ma è naturale estendere l'ipotesi anche alla parola "dolore" – abbia comunque un uso per quelle persone; ma che uso potrebbe avere? Ovviamente, non potrebbero applicare la parola a qualcosa nelle scatole – nella vita – delle altre persone: nessuno può guardare nelle scatole degli altri e le scatole potrebbero contenere cose diverse o addirittura essere vuote. Nella migliore delle ipotesi, l'uso del termine "dolore" – abbandoniamo il coleottero di Wittgenstein – risulterebbe ambiguo, riferendosi a una reale esperienza nel caso di prima persona e a qualcos'altro – probabilmente uno schema comportamentale – nel caso di terza persona.

La cosa più paradossale è però che "dolore" non potrebbe neppure descrivere "l'oggetto nella scatola", perché allora, come osserva Severin Schroeder, esso non sarebbe più *privato* nel senso richiesto.²⁸ Il risultato è dunque che, nella misura in cui è in questione il significato di espressioni contenenti la parola "dolore", il contenuto delle "scatole" è del tutto irrilevante. Se il significato di "dolore" fosse fissato secondo il modello oggetto-designazione non solo non potrei applicare la parola alla vita di un altro,²⁹ ma non potrei neppure comunicare realmente

²⁸ Cfr. S. Schroeder, *Wittgenstein* cit., p. 207.

²⁹ Se il significato di un termine come "dolore" fosse fissato nel modo ipotizzato, verrebbe meno il requisito di univocità dei termini psicologici in contesti di prima e terza persona ovvero il principio semantico secondo il quale le parole che descrivono stati mentali devono essere applicabili senza cambiamento di significato nei cambiamenti di persona (cfr. R. Moran, *Authority and estrangement* cit., p. 159). Se poi si assume, come sembra fare Thomas Nagel, che la possibilità di dire delle altre persone ciò che si dice di sé sia un requisito del pensiero razionale (cfr. T. Nagel, *La possibilità dell'altruismo*, trad. it. di R. Scognamiglio, il Mulino, Bologna 1994, pp. 121-129 cit. in R. Moran, *Authority and estrangement* cit., p. 159), avremmo anche una violazione di un requisito fondamentale della razionalità. Infatti, verrebbe meno la possibilità stessa di sapere (o congetturare) o dubitare o temere che un altro soffra (cfr. *ivi*, p. 155).

qualcosa del carattere delle mie sensazioni – del *mio* dolore. La conclusione di PU § 293 suona appunto:

Questo vuol dire: Se si costruisce la grammatica dell'espressione di una sensazione secondo il modello 'oggetto e designazione', allora l'oggetto viene escluso dalla considerazione, come qualcosa di irrilevante. (PU § 293)³⁰

Il fatto che noi parliamo dei nostri dolori senza difficoltà, che ordinariamente riusciamo a comunicarci ciò che proviamo, implica che il significato della parola "dolore" (e di altre simili) non sia determinato dall'identità di un'esperienza privata. Come si è visto, il dolore contiene qualcosa di irriducibilmente privato, ma, diversamente da quanto pensa l'interlocutore di Wittgenstein, non è solo la mia esperienza del dolore a fornirmi ciò che devo sapere per applicare il concetto di dolore. Che cosa suggerisce allora la storiella dei coleotteri sulla grammatica di "dolore"?

Il punto è la scatola, cioè la conversione della mente o del corpo umano – così sembra più naturale interpretare l'immagine – in un mero ricettacolo, un contenitore ermetico. In effetti, tanto l'idea di una mente metafisicamente "privata" quanto la riduzione del corpo a mero a corpo fisico – conforme all'idea "cartesiana" della separatezza della mente dal mondo materiale – sono funzionali all'assunto di partenza che il significato dei termini di sensazione si apprenda soltanto dalla propria personale esperienza. Poiché l'argomento dei coleotteri nelle scatole sembra una *reductio* di quell'assunto, forse dovremmo considerare che non si sappia che cosa significa "dolore" solo dalla propria

³⁰ La tendenza a pensare il mentale in analogia con il mondo fisico e a polarlo di oggetti analoghi a quelli fisici (cfr. BPP I § 896: «Il contenuto dei visuti. Si vorrebbe dire: "È così che vedo il rosso", "È così che sento la nota che stai suonando", "È così che io provo piacere", "È così che sento la tristezza", o anche "È questo che si sente quando si è tristi; questo, quando ci si rallegra", ecc. Si vorrebbe popolare di *così* e *questo* un mondo, analogo a quello fisico. Ma questo ha senso soltanto dove c'è un'immagine di *ciò* che è stato *vissuto*, cui si possa fare riferimento nel corso di queste asserzioni») si combina naturalmente, e forse è indotta, dall'immagine del linguaggio contro cui Wittgenstein argomenta fin dal primo paragrafo delle *Ricerche*: un'immagine secondo la quale le parole, appunto, devono riferirsi a "qualcosa".

esperienza e dunque che il dolore non sia come i coleotteri nelle scatole ovvero qualcosa di “interno”, posto dentro la mente o la scatola-corpo, di principio completamente separato dal comportamento osservabile e conoscibile solo introspektivamente. Per Wittgenstein qualcosa di chiuso “dentro” una persona, come il coleottero nella scatola, non ha molto a che fare con il fenomeno del dolore che è presente nelle nostre vite. Infatti, ciò che distingue il dolore da altre sensazioni è proprio la presenza di espressioni comportamentali caratteristiche. Il dolore, osserva Wittgenstein, «è in un certo modo analogo alle altre impressioni sensoriali, in un altro modo è invece diverso. C’è un’espressione del volto, ci sono esclamazioni, gesti di dolore (come di gioia), segni di *ri-fiuto*, una modalità di ricezione che è caratteristica del dolore, ma non una che lo è della sensazione del rosso» (BPP I § 896).

L’argomento dei coleotteri nelle scatole, nel mostrare la necessità di abbandonare un certo modello della grammatica dell’espressione di una sensazione, vale prima di tutto come un richiamo alla realtà ordinaria. «Uno che pensa in maniera filosofica», annota Wittgenstein – e la persona in questione potrebbe ben essere il “cartesiano” delle *Ricerche* – vorrebbe esprimersi con frasi del tipo “Io non posso mai *sapere* che cosa accade dentro di lui, mentre *lui* lo sa sempre”; «Ma qual è – egli si chiede – lo stato di cose che corrisponde a questa affermazione?». In realtà, «tutti i giorni ci capita di sentir dire da qualcuno che un altro ha dei dolori, che è allegro, triste, ecc., senza dubbio alcuno; mentre è piuttosto raro sentirgli dire che non sa che cosa stia succedendo nell’altro» (BPP I § 138). Ebbene, su che cosa si basa questa sicurezza?

4.1. Il dolore e il tessuto della vita

Se il dolore fosse qualcosa che possiamo conoscere nel modo presupposto dall’argomento dei coleotteri, cioè soltanto dalla propria personale esperienza, allora il dolore di un’altra persona diventerebbe, analiticamente, qualcosa che non possiamo conoscere perché non lo possiamo sentire. In fondo è quanto affermava l’interlocutore di Wittgenstein che abbiamo incontrato all’inizio di questo saggio: “un altro non può avere i miei dolori” (cfr. *pu* § 253). Se non abbiamo il dolore dell’altro, non possiamo provarlo. Per sentirlo, e averne una genuina conoscenza, dovremmo occupare la sua prospettiva di prima persona, ossia essere

lui. A quest'assurda visione epistemologica, e al conseguente scetticismo sulla conoscenza dell'altro, Wittgenstein, come si è visto, oppone il richiamo al dato ordinario che, di solito, sappiamo che cosa stia succedendo nell'altro. Prima di passare a quest'aspetto del suo discorso, vorrei però aggiungere brevemente qualcosa su un'ulteriore difficoltà che consegue dall'assunto che soltanto dalla nostra *personale* esperienza sappiamo che cosa significa la parola "dolore". La difficoltà cui penso emerge in un paragrafo che segue di poco quello dei coleotteri:

Non è così semplice rappresentarsi il dolore di un altro secondo il modello del proprio: dovrei infatti rappresentarmi, in base a dolori che *senso*, dolori che *non senso*. Cioè, nell'immaginazione non devo semplicemente compiere il passaggio da un punto dolente a un altro; per esempio dalla mano al braccio. Infatti non devo immaginare di sentire dolore in un punto del suo corpo. (Il che sarebbe anche possibile.). (pu § 302)

Le prime righe del passo ripropongono la difficoltà cui abbiamo già accennato. Forse, però, Wittgenstein sta cercando di dire qualcosa'altro, sta alludendo a una difficoltà ben più radicale. Lo si intuisce, se si considera che, nei paragrafi che precedono quello citato, egli discute l'inclinazione "filosofica" a fare riferimento a un'immagine del dolore che si vedrebbe "di fronte a sé" o ad accennare, rivolti a noi stessi, alla sensazione con un "L'importante è *questo*" (cfr. pu §§ 294-301). Ora, se ciò che chiamo "dolore" fosse un'immagine osservabile introspektivamente, o un qualcosa di indicabile, ciò che osserverei o indicherei sarebbe una sensazione di dolore e non il mio provare dolore. Questo significa che il problema non sarebbe tanto quello di passare da "Provo dolore" a "Egli prova dolore", quasi che "Egli prova dolore" significasse che ciò che chiamo "dolore" ora occorre in un altro luogo, ossia nel corpo di un altro. La difficoltà reale sarebbe di passare da "C'è dolore" a "Egli prova dolore", e prima di tutto da "C'è dolore" a "Provo dolore".³¹ Quando, filosofando, guardiamo dentro di noi – sembra dire Wittgenstein – perdiamo di vista quello che è il fatto primario relativamente al dolore, e cioè che i dolori non sono tratti

³¹ Così S. Schroeder, *Wittgenstein* cit., p. 205.

del mondo, dati indipendentemente; è invece una proprietà *essenziale* della sensazione di dolore l'averne un determinato portatore: se c'è dolore nel mondo, qualcuno soffre e al dolore di un altro non rispondiamo estrapolando alla terza persona un concetto guadagnato introspektivamente, considerando la propria esperienza. La risposta al dolore dell'altro è un comportamento primitivo tanto quanto quello che esprime il nostro dolore. Per Wittgenstein avere il concetto di dolore significa avere anche il concetto del dolore altrui.

4.2. Il dolore e il tessuto della vita

In effetti, la presa dello scetticismo sulla possibilità di sapere ciò che un altro prova, sembra dipendere dalla negazione della capacità espressiva del corpo ovvero di quella capacità che lo rende, nelle parole di Wittgenstein, “la migliore immagine (*Bild/picture*) dell'anima umana” (PPF IV § 25/209), quasi una manifestazione percepibile della mente.

Riguardo al dolore Wittgenstein qualifica questa suggestiva immagine sottolineando che un comportamento espressivo, una manifestazione di dolore non è una semplice smorfia o una contrazione dei tratti del volto; vedere un'espressione è qualcosa di diverso dal semplice vedere un dato fisiognomico dal quale si inferisce la presenza di uno stato mentale. Il concetto di dolore, si legge in *Zettel*, ha un posto particolare, una «funzione ben determinata nella nostra vita» (z § 532); «Il dolore risiede *così* nella nostra vita; ha *queste* connessioni. (Cioè: soltanto quello che risiede *così* nella vita; che ha *queste* connessioni, lo chiamiamo “dolore”).» (z § 533). Le espressioni “risiede *così*” e “ha *queste* connessioni” sembrano rinviare al contesto di cose normali della vita, cose che dice e fa chi soffre, e chi sta attorno a chi soffre. Per esempio, si consola chi soffre, lo si guarda negli occhi.³² Una manifestazione del dolore esiste dunque «solo nel bel mezzo di certe manifestazioni normali della vita» (z § 534). Similmente, la conoscenza del dolore di un

³² Per il concetto di dolore vale ciò che per Wittgenstein vale per tutti i nostri concetti: non rispecchia la vita, bensì vi è immerso dentro (cfr. LSPP 98/225), ossia «è incorporato nella nostra vita in un determinato modo. È caratterizzato da contesti ben determinati» (BPP II § 150).

altro che acquisiamo attraverso la percezione di un comportamento di dolore opera su uno sfondo di impegni condivisi.

In un'occasione Wittgenstein si chiede di chi diremmo che non ha il nostro concetto di dolore, benché conosca il dolore e dunque emetta espressioni di dolore e gli si possano insegnare le parole “provo dolore”. Alla domanda egli non risponde direttamente, ma formulando altre domande: «Dovrà essere anche capace di ricordarsi i suoi dolori? – Dovrà riconoscere come tali le espressioni di dolore degli altri? E questo come si manifesta? Dovrà dimostrare pietà? – Dovrà comprendere il dolore recitato *in quanto tale?*» (LSPP 98/225). Sembra che, per avere il nostro concetto di dolore, non basti conoscere il proprio dolore. Wittgenstein sembra suggerire che l'acquisizione di tale concetto sia anche uno sviluppo delle nostre reazioni naturali al dolore degli altri: «Qui – egli scrive – ci aiuta tener presente che è un comportamento primitivo curare, trattare il luogo dolente dell'altra persona, e non soltanto il proprio, – e dunque far attenzione al comportamento doloroso altrui, come pure *non* far attenzione al proprio» (Z § 540; BPP I § 915). Appunto perché la risposta al dolore dell'altro è un comportamento primitivo, l'acquisizione del significato della parola “dolore” nell'uso di prima persona non è indipendente dall'acquisizione del suo uso nel caso di terza persona: avere il concetto di dolore significa avere anche il concetto del dolore altrui.

Quello di Wittgenstein, nota William Child, è un importante correttivo della tendenza a intellettualizzare la conoscenza delle sensazioni delle altre persone.³³ Il suo richiamo all'esistenza di comportamenti spontanei che, in certe situazioni, esprimono il dolore, il renderci attenti al fatto che il dolore raggiunge l'“esterno” grazie all'espressività del corpo potrebbero, tuttavia, indurre a pensare che l'alternativa al dualismo “cartesiano” prospettata da Wittgenstein sia una forma di comportamentismo. Vorrei concludere con alcune brevi osservazioni al riguardo.

³³ W. Child, *Wittgenstein* cit., p. 168.

5. *Tertium datur*

Indubbiamente la posizione di Wittgenstein ha un qualche contatto con il comportamentismo, perché respinge la concezione dualistica del mentale come metafisicamente privato e assume che l'attribuzione di stati mentali agli altri sia *logicamente* connessa al comportamento. A volte egli si spinge ad affermare, anche se con la premessa prudenziale «si potrebbe dire così», che «quando si vede il comportamento di un essere vivente si vede la sua anima» (PU § 357). Non credo però che Wittgenstein sottoscriverebbe la tesi che l'attribuzione di uno stato di dolore a una persona – e la spiegazione di che cosa voglia dire “Lei prova dolore” – debba avvenire essenzialmente in riferimento al comportamento. Una tale eventualità è esclusa da uno scambio illuminante che segue di poco l'argomento dei coleotteri nelle scatole:

“Ma ammetterai certamente che c'è una differenza fra il comportamento tipico del dolore in presenza di dolori e il comportamento tipico del dolore in assenza di dolori.” – Ammettere? Quale differenza potrebbe essere maggiore?! – “Tuttavia ritorni sempre al risultato che la sensazione in sé stessa non è nulla”. – Niente affatto. Non è qualcosa, ma non è nemmeno nulla! Il risultato era soltanto che un nulla rende lo stesso servizio di un qualcosa di cui non si possa dire niente. Non abbiamo fatto altro che respingere la grammatica che, in questo caso, ci si vuole imporre. (PU § 304)

L'interlocutore sembra voler porre Wittgenstein in una posizione teorica simile a quella risultante dall'argomento dei coleotteri. Come si è visto, l'esito dell'argomento era che, se si costruisce la grammatica delle parole di sensazione secondo il modello “oggetto e designazione”, sulle sensazioni non possiamo dire niente, dunque, per quanto concerne l'uso pubblico delle parole che le nominano, valgono come un nulla. Ora, l'interlocutore imputa a Wittgenstein un risultato simile: se l'attribuzione di uno stato sensoriale è basata sul comportamento, allora la sensazione in sé stessa è nulla perché può esserci un comportamento di dolore senza il dolore.

Ovviamente vi sono casi – si pensi agli attori – in cui sono deliberatamente prodotti dei movimenti che giustificano l'inferenza di uno stato di dolore in assenza di questo stato; ma questi modi di modella-

re il comportamento espressivo hanno senso solo in contesti molto diversi da quelli ordinari, nei quali, invece, in ciò che si dice e fa, si dà espressione ai dolori. Non a caso, come si è visto, Wittgenstein si chiede se per dire di qualcuno che (non) ha il nostro concetto di dolore si debba anche considerare se comprende il dolore recitato *in quanto tale*. Nel passo appena citato il punto è (ancora una volta) grammaticale, ossia riguarda il modo in cui si pensa la costruzione del linguaggio delle sensazioni e la grammatica dei termini di sensazione. Le sensazioni non sono un qualcosa nel senso che non sono l'oggetto "interno" designato dalle parole di sensazione, come si è indotti a pensare dall'idea che le parole del linguaggio denominino oggetti, le proposizioni siano connessioni di tali denominazioni (cfr. PU § 1) e «il linguaggio funzioni sempre in un unico modo, serva sempre allo stesso scopo: trasmettere pensieri – siano questi pensieri intorno a case, a dolori, al bene e al male, o a qualunque altra cosa» (PU § 304).

Se respinge le implicazioni di quest'idea, Wittgenstein è però lontano anche dal tipo di comportamentismo che, in fondo, concepisce il corpo come il dualismo cui si oppone e cioè come mero corpo fisico, dai cui movimenti inferire l'"interno".³⁴ Come si è accennato, per Wittgenstein non è qualcosa che chiamiamo una "mente" a soffrire, ma non è neppure un mero corpo; a soffrire è piuttosto un essere umano. Il seguente passo è al riguardo emblematico:

"I moti dell'animo si *vedono*". – In contrapposizione a che cosa? – Non si vedono i movimenti del volto, e *s'inferisce* (come il medico che fa una diagnosi) alla gioia, al dolore, alla noia. Si descrive immediatamente il volto come addolorato, raggiante di felicità, annoiato, anche quando non si è in grado di dare

³⁴ Su questo cfr. S. Overgaard, D. Zahavi, "Understanding (other) minds: Wittgenstein's phenomenological contribution", in E. Zamuner, D. Levy (eds.), *Wittgenstein's enduring arguments*, Routledge, London 2009, pp. 60-86. Il comportamentismo metafisico che nega l'esistenza di fenomeni mentali non è mai stato in causa per Wittgenstein (cfr. PU §§ 304-311). «Per me – egli annota – "mentale" non è un epiteto metafisico, bensì logico». «Ci sono concetti interni ed esterni, modi interni ed esterni di considerare l'essere umano. Ci sono anche fatti interni e fatti esterni – così come ci sono, per esempio, fatti fisici e matematici. Essi non si trovano però l'uno accanto all'altro come piante di tipo diverso» (LSP 88/217).

una descrizione diversa dei tratti del suo volto. – Il dolore è personificato nel volto, si vorrebbe dire.

Questo appartiene al concetto di moto dell'animo. (z § 225)³⁵

Quanto Wittgenstein scrive a proposito del volto si può riferire più in generale al comportamento del dolore, ai gesti che le persone fanno, alle cose che dicono e alle occasioni in cui usano i termini di dolore. Il «comportamento del dolore», precisa infatti Wittgenstein, si può descrivere «soltanto insieme» con le sue «circostanze esterne» (z § 492; BPP I § 314), «di contorno» (BPP I § 129). Come si è visto, egli sostiene che una manifestazione del dolore esiste solo nel contesto di certe manifestazioni normali della vita. È un punto che esprime anche con la seguente, suggestiva immagine: «Per noi, “dolore” descrive un disegno che ritorna con differenti variazioni nel tessuto della vita» (PPF I § 2/203).

Un'espressione o una manifestazione di dolore indicano dunque, per Wittgenstein, qualcosa di più di una relazione contingente tra mente e corpo; egli non pensa l'espressione come un terzo termine, una sorta di ponte per superare lo iato tra uno stato interno, mentale, e il comportamento esterno, né come una sorta di somma di qualcosa di “interno” (una sensazione di dolore) e qualcosa di “esterno” (certe smorfie del volto, certi gesti, dei suoni, ecc.) e come tale secondario; egli sembra piuttosto pensare che nell'espressione il “mentale”, se vogliamo usare questo termine, sia, per così dire, “trascinato” nel corpo e presentato direttamente.³⁶ Proprio perché il dolore può essere espresso in questo senso,

³⁵ Cfr. anche la seguente, poetica, annotazione contenuta nelle *Osservazioni sulla filosofia della psicologia*: «Il timore – in generale – io non lo congetturo in lui, lo vedo. Non è, per me, come inferire da qualcosa di esterno la probabile esistenza di qualcosa di interno; piuttosto è come se il volto umano fosse quasi trasparente, e non lo vedessi in una luce riflessa, ma nella sua luce propria» (BPP II § 170). Può sorprendere che in z § 225 Wittgenstein allinei gioia e noia, che non sono sensazioni, al dolore; forse ciò si spiega considerando che egli vede nel dolore «l'anello di congiunzione» tra quei moti dell'animo e le impressioni sensoriali: il concetto del dolore, egli scrive, «assomiglia a quello di sensazione tattile, per esempio (con le caratteristiche della localizzazione, della durata autentica, dell'intensità, della qualità) e contemporaneamente a quello di moto dell'animo, a causa dell'espressione (mimica facciale, gesti, suoni)» (BPP II § 499; z § 485).

³⁶ Cfr. S. Overgaard, *Rethinking other minds* cit., p. 262.

abbiamo criteri per attribuire una sensazione di dolore e possiamo dire di vedere il dolore *nel* volto degli altri, *nel* loro comportamento.

La stessa distinzione tra vedere le espressioni di dolore di una persona e vedere il suo dolore sembra, a questo punto, perdere di importanza. Certamente, distinguendo tra vedere epistemico e semplice vedere, possiamo dire di vedere che *qualcuno* soffre senza vedere il suo dolore;³⁷ ma nel contesto del nostro coinvolgimento vitale con gli altri, l'espressione del volto o certi movimenti del corpo della persona che prova dolore sono componenti di ciò che *per noi* è il dolore.³⁸

Questo non vuol dire che il suo dolore sia, per così dire, lì davanti a noi, aperto alla vista nel suo comportamento. Il dolore, e in genere ciò che uno prova, non si presenta al modo degli oggetti che, per così dire, passivamente si offrono alla vista; al contrario, si esprime e la relazione di espressione riflette anche una certa inaccessibilità della vita mentale degli altri: se vogliamo, possiamo non dare espressione a ciò che proviamo. «Il comportamento tipico del dolore può indicare un punto che duole – nota Wittgenstein – ma è la persona sofferente che esterna (*äußert/manifests*) il dolore» (PU § 302). Se egli conserva un senso alla privatezza del dolore, oltre a quello che si è visto, connesso agli aspetti qualitativi della sensazione, credo che abbia a che fare con il fatto che è pur sempre la persona che soffre a esprimersi nel suo volto, nel suo comportamento. Per questo al nostro concetto di dolore appartiene che il dolore dell'altro si possa riconoscere soltanto nelle apparenze esterne (BPP II § 657 e BPP I § 141) e rientra «nella natura» di tale concetto che «l'incertezza» sia «costituzionale».

³⁷ Cfr. A. Avramides, *On seeing that others have thoughts and feelings*, in «Journal of Consciousness Studies», 22 (2015), pp. 138-155, qui p. 145.

³⁸ Se poi ammettiamo che spesso percepire un componente di un'entità è sufficiente per percepire quell'entità, allora si può anche dire che nell'espressione del volto dell'altro o in certi movimenti del suo corpo percepiamo il *suo* dolore. Su questo cfr. T. Glazer, «Looking angry and sounding sad: the perceptual analysis of emotional expression», in «Synthese», 194 (2017). L'idea che quando vediamo che una persona ha un certo dolore, c'è un senso secondo cui vediamo *quel* dolore è difesa anche in Q. Cassam, *The possibility of knowledge*, Oxford University Press, Oxford 2007, p. 164.

«Delle sensazioni dell'altro – si legge nella cosiddetta seconda parte delle *Ricerche* – posso essere così *sicuro* come di qualsiasi fatto», ma la sicurezza che accompagna le proposizioni “ $25 \times 25 = 625$ ” e “Egli soffre profondamente” è di *genere* diverso; e la differenza, benché possa sembrare psicologica, è «logica» (PPF XI § 330, 235/262; cfr. anche § 332, 236/262). Si vorrebbe dire che la sicurezza su ciò che un altro prova, è sempre una “sicurezza soggettiva” e non una “sicurezza oggettiva”. Wittgenstein osserverebbe però che queste due espressioni indicano semplicemente «una differenza fra giochi linguistici» (PPF XI § 340, 237/264). Che il dolore dell'altro si veda *nel* suo comportamento è in fondo parte del gioco dell'esperienza dell'altro *come altro*: posso conoscere il suo dolore, ma il suo dolore non è il mio, perché io non sono lui.

Riassunto In questo saggio presenterò alcune delle intuizioni di Wittgenstein sul provare dolore. Si tratta di uno stato in cui sembra farsi avanti il modo distintivo in cui gli stati “mentali” si presentano al soggetto che li vive. Commentando alcuni passi del celebre “argomento del linguaggio privato” e altre osservazioni sulla filosofia della psicologia, mostrerò che Wittgenstein, criticando la cosiddetta “immagine cartesiana” della mente, nel caso del dolore non concepisce la distinzione tra prima e terza persona come un’asimmetria epistemologica. Egli sembra piuttosto pensare che il punto di vista di prima persona sia definito da un senso di appartenenza, dell’esser-mio del dolore che provo perché io sono la persona che lo può esprimere. Dirò anche qualcosa sulla parallela tesi di Wittgenstein, che gli altri spesso riescono a sapere se provo dolore, mostrando che essa non esclude un senso (praticabile) della privatezza del dolore.

Parole chiave Wittgenstein, dolore, “dualismo cartesiano”, espressione, prima e terza persona, privatezza e linguaggio privato

Gabriele Tomasi Insegna Storia dell’estetica all’Università degli Studi di Padova. I suoi interessi di ricerca riguardano la filosofia di Kant, l’estetica dell’idealismo tedesco e la filosofia di Wittgenstein. Si è anche occupato di Leibniz e Hume. Tra le sue pubblicazioni vi sono *Un bicchiere con Hume e Kant. Divertissement estetico-metafisico* (2010) e i volumi *Wittgenstein, l’estetica e le arti* (2013) (edito con E. Caldarola e D. Quattrocchi) e *Schiller lettore di Kant* (2013) (edito con A.L. Siani).