

## Lo scetticismo sullo scetticismo o sull'idea stessa di un 'linguaggio della vasca' globale<sup>1</sup>

**Genia Schönbaumsfeld**

Department of Philosophy, Faculty of Arts and Humanities  
University of Southampton, Southampton, UK  
gmes@soton.ac.uk

**Abstract** This paper aims to motivate a scepticism about scepticism in contemporary epistemology. I present the sceptic with a dilemma: On one parsing of the BIV (brain-in-a-vat) scenario, the second premise in a closure-based sceptical argument will turn out false, because the scenario is refutable; on another parsing, the scenario collapses into incoherence, because the sceptic cannot even save the appearances. I discuss three different ways of cashing out the BIV scenario: 'Recent Envatment' (RE), 'Lifelong Envatment' (LE) and 'Nothing But Envatment' (NBE). I show that RE scenarios are a kind of 'local' sceptical scenario that does not pose a significant threat to the possibility of perceptual knowledge as such. I then go on to consider the more radical (or global) LE and NBE scenarios, which do undermine the possibility of perceptual knowledge of an 'external' world by positing that it is conceivable that one has always been envatted and, hence, trapped in a 'global' illusion. I start by assuming that we could be in such a scenario (LE or NBE) and then spell out what we would need to presuppose for such scenarios to be capable of being actual. Drawing on some central insights from Wittgenstein's anti-private language considerations, I show that the truth of a global scepticism would presuppose the possibility of a private 'vat-language', a notion that cannot be rendered coherent. But, if so, then neither can the sceptical scenarios that presuppose such a conception.

**Keywords:** Scepticism, Closure-based sceptical argument, Local sceptical scenario, Global sceptical scenario, Recent envatment, Lifelong envatment, Private language, Wittgenstein

**Invited Article.**

---

<sup>1</sup> L'articolo è la traduzione del saggio di Genia Schönbaumsfeld, 'Scepticism About Scepticism or the Very Idea of a Global 'Vat-Language'', pubblicato dalla rivista *Topoi*, nel numero 42, nel 2023, pp. 91–105. (<https://doi.org/10.1007/s11245-022-09854-6>). La traduzione è a cura di Luca Zanetti.

## 1. Introduzione

Nella letteratura contemporanea, lo scetticismo è tipicamente motivato tramite un argomento scettico basato sulla ‘chiusura’. Tali argomenti prendono la forma seguente:

(CIV1) Se so di avere due mani, allora so di non essere un cervello in una vasca (CIV).

((CIV1) è motivato dal principio di chiusura: ‘Se S sa che p, e S deduce in maniera competente q da p arrivando a credere che q su questa base, e se fa ciò preservando la sua conoscenza che p, allora S sa che q’<sup>2</sup>). Ma sembra che:

(CIV2) Non so che non sono un CIV.

Quindi,

(CIV3) Non so che ho due mani.

In altre parole, se la conoscenza è ‘chiusa’ sotto implicazione nota, sembra che essere in grado di escludere di essere un CIV abbia priorità epistemica: l’anti-scettico sembra avere l’onere di dimostrare che abbiamo una conoscenza percettiva del mondo che ci circonda. In un lavoro precedente (Schönbaumsfeld 2016), ho ampiamente criticato l’idea che il principio di chiusura svolga effettivamente un qualche ruolo per lo scettico (o l’antiscettico) ed ho quindi sostenuto che esso non può essere utilizzato per motivare lo scetticismo. Non ripercorrerò quelle riflessioni in questa sede. Piuttosto, mi concentrerò su (CIV2) al fine di determinare quale dovrebbe essere l’‘ampiezza’ dello scenario CIV tipicamente invocato - una questione raramente affrontata in letteratura. Il mio scopo generale è quello di porre lo scettico (o il nostro *alter ego* scettico) di fronte a un dilemma: data una certa lettura dello scenario CIV, (CIV2) risulta falsa, perché lo scenario è confutabile; data un’altra lettura di CIV, lo scenario risulta incoerente, perché lo scettico non può nemmeno salvare le apparenze. Quindi, a prescindere dal corno che lo scettico intende afferrare, l’argomento scettico basato sulla chiusura fallisce, poiché può essere bloccato a (CIV2).

La mia strategia, in questo articolo, è la seguente. Nelle prossime due sezioni, discuterò tre diversi modi di articolare lo scenario CIV: ‘Immersione recente’ (IR), ‘Immersione da sempre’ (IS) e ‘Nient’altro che immersione’ (NCI)<sup>3</sup>. Mostrerò che gli scenari RE sono una sorta di scenario scettico ‘locale’ che non rappresenta una minaccia significativa per la possibilità della conoscenza percettiva in quanto tale. Passo poi a considerare gli scenari IS e NCI (dunque gli scenari più radicali o globali), i quali minano la possibilità della conoscenza percettiva di un mondo ‘esterno’ mostrando che è concepibile che si sia da sempre immersi in una vasca e, quindi, da sempre intrappolati in un’illusione ‘globale’. Comincio la discussione assumendo che potremmo effettivamente trovarci in uno scenario di questo tipo (IS o NCI) e poi spiego cosa dovremmo presupporre affinché tali scenari possano essere reali. Attingendo ad alcune intuizioni centrali delle considerazioni di Wittgenstein contro la possibilità di un linguaggio privato, mostro che la verità di uno scetticismo globale presupporrebbe la possibilità di un ‘linguaggio della vasca’ privato, una nozione che non può essere resa coerente. Ma, se le cose stanno così, allora nemmeno gli scenari scettici che presuppongono tale concezione sono coerenti. Nella penultima sezione considero alcune obiezioni prima di offrire una valutazione complessiva.

---

<sup>2</sup> Per questa formulazione seguo (Pritchard 2012). Si veda anche (Hawthorne 2005).

<sup>3</sup> Ho tracciato queste distinzioni in (Schönbaumsfeld 2019).

## 2. Scenari di ‘immersione recente’ (IR)

Cominciamo col chiederci: cosa sono gli scenari di ‘immersione recente’? Ebbene, analogamente ad altri scenari scettici locali, come il famoso esempio della zebra di Dretske (Dretske 1969), uno scenario di ‘immersione recente’ mette in dubbio particolari affermazioni relative al possesso di conoscenza percettiva ‘locale’, piuttosto che attaccare l’idea stessa che la conoscenza percettiva sia possibile (cosa che fanno invece gli scenari IS e NCI). Così, gli scenari scettici locali, compresi quelli dell’immersione recente, danno motivo di dubitare di particolari casi percettivi (o di ampie porzioni di essi), pur lasciando intatta la convinzione che la conoscenza percettiva sia talvolta disponibile. In uno scenario di ‘immersione da sempre’ (IS), invece, sono sempre stato un CIV e quindi non sono mai stato in contatto con un mondo ‘esterno’, ma solo con le stimolazioni degli elettrodi, mentre in uno scenario ‘nient’altro che immersione’ (NCI) ci stiamo immaginando uno scenario nel quale non c’è nulla a parte me e la mia vasca. Si tratta di una sorta di scenario CIV metaforico, analogo all’argomentazione del demone maligno di Cartesio, in cui mettiamo da parte l’idea che qualcuno debba aver allestito la vasca e debba continuare a tenerla in funzione.

Per articolare gli scenari di IR, abbiamo bisogno di fare una serie di ipotesi abbastanza determinate, che ridimensionano la portata dello scenario scettico. Per esempio, dobbiamo supporre che esista un mondo, più o meno come il nostro, in cui esiste la vasca che contiene il mio cervello; che ci siano scienziati malvagi (o robot, o alieni, o che so io) che mi hanno rapito, hanno prelevato il mio cervello e che successivamente l’hanno immerso nella vasca; che sia scientificamente possibile separare il cervello dal corpo senza uccidere il cervello; che io possa scoprire qual era il mio stato prima di essere immerso nella vasca, per esempio, facendo ‘reinscrivere’ il mio cervello nel mio corpo; che io ‘sono’ il mio cervello, e così via. Questa resa dello scenario scettico è proprio ciò che lo trasforma in un caso ‘locale’: se immagino di poter essere vittima di una simile condizione, ciò non implica che qualcun altro lo sia o, addirittura, che il mondo ‘esterno’ in quanto tale non esista (poiché, come abbiamo appena visto, un mondo contenente vasche, cervelli e scienziati malvagi è di fatto presupposto da questa forma di scetticismo). Né implica che la conoscenza percettiva del mondo in quanto tale sia impossibile, dal momento che stiamo presupponendo che io possedevo, di fatto, tale conoscenza *prima* di essere immerso nella vasca. Tutto ciò che tale scenario locale implica è che, finché sono un CIV, la maggior parte di ciò che credo sul mondo è falso<sup>4</sup>.

È importante notare, tuttavia, che non *tutte* le mie credenze sul mondo saranno false. Poiché in passato ho interagito con il mondo in modo normale, molte convinzioni che ho sullo stato di questo mondo sopravvivranno all’immersione. Ad esempio, rimarrà vero che Londra è il capoluogo dell’Inghilterra, che la Gran Bretagna è una piccola isola al largo del continente, che i gatti sono mammiferi, ecc. IR, quindi, rappresenterà soprattutto una minaccia per le mie attuali convinzioni percettive, ad esempio che ci sia un computer davanti a me, o un albero, o una persona, ecc. Vale la pena di sottolinearlo, perché questo fatto rappresenta un grosso ostacolo a qualsiasi tentativo di generalizzare le argomentazioni percettive locali per arrivare alla conclusione ‘globale’ che se ci si può sbagliare a volte, o molto spesso, è concepibile che ci si possa sbagliare sempre e, quindi, non sapere nulla del mondo che ci circonda.

---

<sup>4</sup> Da questo punto di vista, uno scenario IR è come l’argomento del sogno di Cartesio: finché siamo addormentati, non possiamo sapere nulla del mondo (anche se ci sembra il contrario), ma non ne consegue automaticamente che non posso sapere nulla quando *non* sto dormendo. Per approfondire l’argomento del sogno, si veda (Schönbaumsfeld 2019).

A questo proposito, c'è una somiglianza tra gli scenari di IR e gli argomenti dell'illusione percettiva (*arguments from perceptual illusion*). Infatti, così come gli scenari di IR non sono sufficienti a motivare la possibilità di un'illusione 'globale', allo stesso modo la possibilità di un errore percettivo 'locale' non implica un'inaffidabilità percettiva sistematica o 'globale'. Sono in grado di stabilire, per esempio, che quando guardo una torre quadrata da lontano questa apparirà rotonda, solo perché posso fidarmi della mia percezione che mi dice che da vicino sembra quadrata, e c'è una spiegazione scientifica che può dirmi perché da lontano mi sembra comunque rotonda. Se la percezione fosse generalmente ingannevole, non potrei esprimere il giudizio che le apparenze percettive sono talvolta fuorvianti. Tutto ciò che potrei fare sarebbe riferire, per esempio, che al momento t1 ho l'impressione che la 'cosa 1' che vedo sia quadrata, mentre al momento t2 ho l'impressione che la 'cosa 2' che vedo sia rotonda. E poiché la 'cosa 1' e la 'cosa 2' potrebbero, per quanto ne so, essere cose diverse, non potrei nemmeno concludere che una delle due esperienze percettive potrebbe essere una rappresentazione accurata di come stanno le cose mentre l'altra potrebbe non esserlo. Ma se non posso esprimere questo giudizio, non posso nemmeno concludere che al tempo t2 sono stato ingannato, perché la mia esperienza percettiva a t2 sarebbe fuorviante solo se fosse un'esperienza della stessa cosa che ho incontrato a t1, in modo che i miei resoconti a t1 e t2 risultino in conflitto tra loro. Tuttavia, finché non ho motivo di supporre che le mie esperienze percettive della 'cosa 1' e della 'cosa 2' siano in realtà esperienze dello stesso oggetto fisico – cosa che ovviamente non accadrebbe se la percezione fosse generalmente ingannevole (perché in tal caso non avrei motivo di fidarmi di più di un resoconto rispetto all'altro; dovrei piuttosto supporre che siano ugualmente fuorvianti) – non c'è modo di determinare che si sia effettivamente verificata una 'illusione' percettiva. Tutto ciò che posso dire è che sto avendo percezioni diverse in tempi diversi, ma questo, ovviamente, non basta per permettermi di dedurre che al tempo t2 sono stato ingannato e, quindi, che sono possibili errori percettivi<sup>5</sup>. Di conseguenza, lungi dal dimostrare che la percezione, in generale, è difettosa, la possibilità di errore percettivo presuppone in realtà che la percezione sia generalmente in buone condizioni. Di conseguenza, gli 'argomenti aggregati' basati sulla possibilità dell'errore percettivo falliscono: non sono autorizzato a dedurre che, poiché a volte posso sbagliarmi ('caso locale'), è possibile che mi sbagli sempre ('caso globale'). In altre parole, l'errore 'locale' non può essere 'aggregato' per ottenere un errore 'globale'. Per questo motivo, gli scenari scettici globali non possono essere costruiti a partire da quelli 'locali'. Di conseguenza, proprio come è necessario presupporre l'esistenza di un mondo 'esterno' che assomiglia in larga misura al nostro, al fine di costruire lo scenario scettico IR, allo

---

<sup>5</sup> E se supponiamo che a t1 ho l'impressione che la cosa 1 che vedo sia quadrata, a t2 ho l'impressione che la cosa 2 che vedo sia rotonda, e tra t1 e t2 ho l'impressione che la cosa 1 non abbia cambiato forma o sia stata sostituita, non dovremmo allora concludere che si è verificata un'illusione percettiva? In questo caso potremmo effettivamente concludere che si è verificata un'illusione percettiva (come anche negli altri scenari), ma il punto rilevante è che possiamo trarre questa conclusione solo perché riteniamo che la nostra impressione che la cosa 1 non sia cambiata tra t1 e t2 (o sia stata sostituita) sia veritiera, il che conferma ciò che stavo cercando di mostrare: cioè che non possiamo concludere che si è verificato un errore percettivo a meno che non siamo disposti a concedere che alcune delle nostre percezioni sensoriali possano essere veritiere. Se non lo facciamo, non possiamo certo ammettere di poter prendere per buona la nostra impressione che la cosa 1 non sia cambiata tra t1 e t2 (e quindi non potremmo concludere che si è verificato un errore percettivo).

stesso modo dobbiamo presupporre che la percezione sia generalmente affidabile, se un 'argomento dall'illusione' deve poter essere costruito<sup>6</sup>.

Ciò che rende possibili gli scenari scettici 'locali', quindi, è proprio ciò che, ironia della sorte, sono stati elaborati per minare: uno sfondo di esperienza percettiva generalmente veritiera. In questo senso, lo scenario IS è solo una versione potenziata e 'fantascientifica' dei più banali argomenti dell'illusione e non può, per questo motivo, ottenere più di quanto possano fare questi ultimi: dimostrare che l'errore percettivo è possibile (che gli esseri umani sono fallibili).

Ora, si potrebbe forse obiettare che, anche se quanto detto sopra è corretto, è almeno *logicamente* possibile che io sia attualmente immerso in una vasca e stia solo immaginando di scrivere un articolo (o, per dirla con Cartesio, che stia sognando di farlo). Anche se questo è vero, è importante tenere presente che il solo fatto che io sia in grado di concepire un tale stato di 'immersione' non mi dà una vera ragione per supporre che io possa *effettivamente* essere vittima di una tale situazione. Perché no? Perché, in assenza di un'argomentazione generale volta a minare la possibilità della conoscenza percettiva in sé, non ho motivi reali per pensare che lo scenario immaginato possa essere quello reale. Per esempio, lo stato della scienza attuale non è ancora abbastanza avanzato da rendere tali scenari anche solo empiricamente possibili; non ci sono prove di attività aliene o robotiche, ecc. In breve, il pensiero che, nonostante tutte le prove contrarie, io possa comunque essere un CIV, solo perché ciò è logicamente concepibile, non è ancora una ragione a *favore* di questo scenario: la sola concepibilità logica non è una forma di prova<sup>7</sup>. Ma se questo è giusto, allora, contrariamente a quanto spesso si suppone, non esiste una via 'locale' a uno scetticismo 'globale'. Come abbiamo appena visto, infatti, né gli argomenti dell'illusione percettiva né gli scenari di IS sono di per sé sufficienti a far concludere che non ci si può mai fidare dell'esperienza percettiva in generale. Quindi, se lo scenario in (CIV2) è considerato uno scenario IR, possiamo sapere che (CIV2) è falso basandoci sulla normale evidenza empirica<sup>8</sup>.

### 3. Scenari di 'immersione globale'

Se l'argomentazione della sezione 1 è corretta, cos'è che ci fa preoccupare degli scenari scettici globali, come IS e NCI, se le preoccupazioni scettiche locali non ci danno alcun motivo reale per farlo? È chiaro, infatti, che la maggior parte delle persone non prende in considerazione questi scenari scettici globali perché li ritiene probabili o, in qualche modo, motivati da evidenze. Forse questi scenari appaiono convincenti perché esprimono

---

<sup>6</sup> Questo non ha nulla a che fare con la questione se l'errore 'locale' sia sempre rilevabile o meno. Potrebbe non essere rilevabile in un determinato caso. Il punto è piuttosto che se parto dal presupposto che *tutte* le percezioni sono inaffidabili, allora non posso *mai* formulare un argomento dall'illusione, poiché tale argomento presuppone che alcune delle nostre percezioni siano affidabili (ad esempio, che la torre non abbia cambiato forma e che ora sembri quadrata). Quindi, non posso usare un argomento basato sull'illusione per minare proprio ciò che l'argomento stesso presuppone: l'affidabilità di alcune delle nostre percezioni sensoriali. Non sto quindi sostenendo il falso principio che se non è possibile stabilire che p, allora non è possibile che p.

<sup>7</sup> Si confronti con (Pritchard 2012) e la sua affermazione che le ipotesi scettiche devono essere motivate. La IR non è motivata. In effetti, tutte le prove empiriche disponibili parlano contro di essa.

<sup>8</sup> Questa conclusione si rafforza se accettiamo una forma di disgiuntivismo epistemologico che ci permette di affermare che, anche se non è possibile sapere che si è stati immersi di recente se si è di fatto stati immersi, non ne consegue che non è possibile sapere che non si è stati immersi se non lo si è di fatto stati.

un'ansia profonda che gli esseri umani sembrano avere nei confronti del loro rapporto con il mondo: come facciamo a sapere che siamo in contatto con qualcosa di veramente oggettivo ed 'esterno', e non solo rinchiusi nella 'gabbia' della nostra prospettiva? In altre parole, piuttosto che essere in qualche modo motivati da evidenze o argomentazioni, gli scenari IS e NCI esprimono la preoccupazione che ci possa essere una discrepanza sistematica tra tutto ciò che crediamo collettivamente del mondo e il modo in cui il mondo effettivamente è. E se così fosse, anche se sembrasse il contrario, non avremmo mai la conoscenza di nulla; né potremmo mai scoprire (anche solo in linea di principio) se tale scenario esiste, poiché qualsiasi forma di prova a cui ci si potrebbe appellare sarebbe essa stessa parte della 'grande illusione'. Stroud esprime con forza questo timore:

Tutt'al più siamo confinati a quelle che Cartesio chiama 'idee' delle cose che ci circondano, rappresentazioni di cose o stati di cose che, per quanto ne sappiamo, potrebbero avere o meno qualcosa di corrispondente nella realtà. Siamo in un certo senso imprigionati all'interno di queste rappresentazioni, almeno per quanto riguarda la nostra conoscenza. Qualsiasi tentativo di andare al di là di esse per cercare di capire se il mondo è davvero come lo rappresentano può produrre solo altre rappresentazioni, altri contributi dell'esperienza sensoriale che a loro volta sono compatibili con il fatto che la realtà sia molto diversa da come la consideriamo sulla base delle nostre esperienze sensoriali. C'è un divario, quindi, tra ciò che possiamo scoprire sulla base della nostra esperienza sensoriale e il modo in cui le cose sono realmente. Conoscendo l'uno non veniamo con ciò stesso a conoscere anche l'altro. (Stroud 1984: 32)

È questa angoscia che alimenta quella che chiamerò l'Immagine Cartesiana della nostra situazione epistemica, che concepisce il mondo 'esterno' non come qualcosa che è, in linea di principio, direttamente presente ai sensi, ma piuttosto come qualcosa che possiamo conoscere solo a forza di fare inferenze dai nostri stati mentali o dalle nostre esperienze 'percettive'.

Una volta che tale concezione è stata adottata, diventa difficile capire come potremmo conoscere questo mondo al di là del 'velo delle apparenze', o come potremmo sapere se esiste davvero oppure no. Di conseguenza, gli scenari IS e NCI non sono altro che modi per rendere viva l'ansia di non essere in qualche modo in contatto diretto con gli oggetti che compongono il mondo fisico, in quanto potremmo essere rinchiusi in un 'mondo-vasca' globale, dove tutto è illusione.

Sebbene questa immagine continui a essere presente in gran parte dell'epistemologia contemporanea<sup>10</sup>, non è né libera da presupposti né obbligatoria. Nelle restanti sezioni di questo articolo, esplorerò un problema serio (ma ce ne sono altri<sup>11</sup>) che mina questa immagine, vale a dire che questa visione dà per scontato che sia possibile avere conoscenza delle apparenze (di come le cose appaiono percettivamente), anche se queste apparenze potrebbero non essere mai apparenze *di* alcunché (come accadrebbe se ci si trovasse in uno scenario IS o NCI)<sup>12</sup>. Questa visione non solo implica che le apparenze

---

<sup>9</sup> Non è necessario che queste inferenze siano consapevoli, ma il punto rilevante è che si parte da un 'regno mentale interno' dell'esperienza da cui si deve cercare di capire 'cosa sta succedendo là fuori nel mondo esterno' (White 2014: 299).

<sup>10</sup> Si vedano, ad esempio, (Coliva 2014, 2015), (Detske 2010), (Wright 2008, 2014), (White 2014).

<sup>11</sup> Per un approfondimento si veda (Schönbaumsfeld 2016).

<sup>12</sup> Allo stesso modo, la 'tesi del nuovo genio maligno' dà per scontato che il mio gemello immerso nella vasca possa avere le stesse esperienze del mio io non immerso, anche se il CIV non è mai

possano, in un certo senso, ‘sussistere’ da sole (cioè senza la presenza degli oggetti di cui sono supposte essere le apparenze) ed essere qualcosa a cui si ha accesso introspettivo, ma significa anche che queste apparenze sono in grado di possedere tutti i contenuti che hanno, indipendentemente dal fatto che ci sia o meno un mondo ‘esterno’ a fornire tali contenuti. Quindi, in base a questa concezione, le ‘apparenze’ devono essere concepite come aventi un determinato contenuto che può essere dato all’esperienza sensoriale - per esempio, un’apparenza ‘come se ci fosse una tazza di fronte a noi’ in contrapposizione a un’apparenza ‘come se ci fosse un computer sul tavolo’ - anche se potrebbero non esserci affatto oggetti fisici (come tazze e computer) (poiché potremmo essere intrappolati in una simulazione).

Se questa tesi è sensata, allora implica che le proprie pretese di conoscenza sul mondo possono essere derivate solo dalla conoscenza di come le cose appaiono, poiché, secondo l’argomentazione scettica basata sulla chiusura, a meno che non si possa escludere di trovarsi nello scenario della vasca ‘globale’ (IS o NCI), non si può mai avere conoscenza di niente. Dato che deve essere possibile esprimere queste presunte ‘affermazioni di conoscenza’ in un linguaggio (se devono essere espresse), questa concezione implica che deve essere possibile un linguaggio che non presuppone alcuna conoscenza di un mondo ‘esterno’ o di ‘altre menti’, poiché se fossimo nello scenario della vasca globale (IS o NCI), non avremmo accesso a nulla del genere. Di conseguenza, le parole di questo linguaggio dovrebbero derivare il loro significato unicamente dal loro legame a episodi della propria coscienza (poiché non sarebbe disponibile nient’altro), il che significa che deve essere possibile identificare e descrivere questi episodi indipendentemente dal fatto che abbiano o meno ‘in vista il mondo’ (indipendentemente dal fatto che informino mai sulla ‘realtà’ o su ‘come stanno le cose’). Quindi, l’intelligibilità di un tale linguaggio richiede che le esperienze interiori (gli episodi della coscienza) abbiano un contenuto ‘pronto all’uso’ che si possa ‘afferrare’ e a cui si possa fare riferimento, anche se non c’è, se si è nel mondo globale, alcun legame tra esse e qualcosa di ‘esteriore’, ‘oggettivo’ e ‘esterno’.

Una tale ‘linguaggio della vasca’ sarebbe quindi una lingua ‘privata’ intrinsecamente indivisibile<sup>13</sup>, nel senso che i suoi segni si riferirebbero a qualcosa a cui nessuno, a parte il parlante di tale linguaggio, può avere accesso diretto: gli episodi della sua coscienza (le proprie esperienze interiori private). Di conseguenza, se si può dimostrare che non è possibile un linguaggio che sia intellegibile *solo* per me, questo servirebbe anche a minare l’idea che la conoscenza del contenuto delle apparenze possa essere conservata, mentre la conoscenza dei fatti (il modo in cui le cose sono) deve essere scartata: se si separa radicalmente il ssogettivo’ dall’oggettivo’ - le ‘apparenze’ dalla ‘realtà’ (o dai ‘fatti’) - allora tutto, per dirla con McDowell, ‘si oscura nell’interno come lo immaginiamo’ (McDowell 1998: 409). L’idea che sia possibile un linguaggio ‘privato’ viene notoriamente attaccata nelle *Ricerche filosofiche* (RF) di Wittgenstein. Poiché abbiamo appena visto che la possibilità di un tale linguaggio è presupposta dagli scenari di immersione globale - l’idea che io e la mia controparte immersa nella vasca potremmo condividere le stesse esperienze percettive anche se le esperienze del mio gemello immerso nella vasca non sono mai esperienze di un mondo ‘esterno’ - se Wittgenstein ha ragione nel dire che un tale ‘linguaggio’ non è possibile, allora tale risultato ha conseguenze devastanti per la sostenibilità degli scenari scettici globali. Per questo motivo, dobbiamo sottoporre la tesi

---

stato in contatto con un mondo esterno di oggetti fisici ordinari. Per approfondire la ‘tesi del nuovo genio maligno’, si veda (Neta & Pritchard 2007).

<sup>13</sup> Un linguaggio privato intrinsecamente indivisibile è un linguaggio ‘logicamente privato’. Si veda la discussione successiva.

di Wittgenstein contro tale nozione a un attento esame, per verificare se è corretto che non esista un linguaggio le cui parole possano riferirsi a ciò che *solo* il parlante può sperimentare e conoscere.

#### 4. Le considerazioni di Wittgenstein contro il linguaggio privato

Comunemente si pensa che le argomentazioni di Wittgenstein<sup>14</sup> contro la possibilità di un linguaggio ‘privato’ inizino da RF §243:

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 – Perché, queste cose non possiamo già farle nel nostro linguaggio ordinario? - 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.

In questo passo, Wittgenstein sembra tracciare un contrasto tra ciò che chiama ‘esprimere le esperienze vissute interiori nel nostro linguaggio ordinario’ e la possibilità di un linguaggio le cui parole si riferiscono ‘a ciò di cui solo chi parla può avere conoscenza’, ossia le ‘sensazioni immediate private’. Riempendo alcuni spazi vuoti, questo contrasto sembra implicare quanto segue:

(1) Il nostro linguaggio ordinario delle sensazioni non è un linguaggio privato, perché gli altri parlanti possono conoscere e capire cosa si intende. Naturalmente, si può scegliere di nascondere i propri sentimenti e registrarli solo in un diario codificato, per esempio, ma se si insegnasse a un altro il codice - o se un altro rubasse il diario e decifrasse il codice - allora potrebbe venire a conoscenza dei propri sentimenti. Quindi, da questo punto di vista, le proprie ‘esperienze interiori’ sarebbero solo ‘contingentemente’ private, nel senso che si potrebbe, in linea di principio, rivelarle, anche se, di fatto, si potrebbe scegliere di non farlo.

(2) Invece, in una lingua ‘logicamente’ (o necessariamente) privata – nozione che viene messa sotto accusa nelle RF – le parole si riferiscono a ciò che *solo* il parlante può conoscere e il loro significato è, in questo senso, necessariamente incomunicabile. In altre parole, anche se si volesse, non si potrebbe insegnare a qualcun altro il significato delle parole di questa lingua, poiché nessuno, a parte se stessi, può avere accesso alle ‘sensazioni immediate private’ a cui le proprie parole si riferiscono.

L’idea che nessuno possa avere accesso alle proprie ‘sensazioni immediate private’ è, ovviamente, parte integrante della tradizionale Immagine Cartesiana, secondo la quale l’‘esperienza interiore’ va concepita come un equivalente interno dell’‘esperienza esterna’, ossia come apparenze date tramite l’introspezione (piuttosto che tramite la percezione sensoriale<sup>15</sup>), ma alle quali nessun altro può avere accesso diretto in virtù del fatto che nessun altro è me. Con questa immagine, qualsiasi linguaggio le cui parole si riferiscano esclusivamente a ciò che accade in questa ‘arena privata’, il cui accesso è necessariamente negato a chiunque altro oltre che a se stessi, sarà radicalmente incomunicabile e, in questo senso, ‘logicamente’ privato. Dato che nessuno può, anche solo in linea di principio, conoscere le entità a cui si riferiscono le parole di questa lingua privata, è impossibile per

---

<sup>14</sup> Non intendo qui discutere se Wittgenstein proponga o meno degli ‘argomenti’. Mi sembra ovvio che lo faccia e così ho sostenuto altrove.

<sup>15</sup> Ovviamente, se uno fosse in uno scenario di immersione globale (in IS o NCI) ogni apparente ‘esperienza esterna’ collapserebbe comunque in un’‘esperienza interna’.

chiunque (salvo che per chi ha accesso alle entità private) acquisire questa lingua. Chiamiamo questa posizione ‘Immagine dell’Oggetto Privato Interno’. Essa implica quanto segue:

(3) Se le parole del nostro linguaggio ordinario si riferissero a ‘Oggetti Privati Interni’, il nostro linguaggio ordinario sarebbe radicalmente incomunicabile e, quindi, incomprensibile per chiunque, a parte il ‘parlante’.

Ma (3) è incoerente con (4), e (4) appare evidentemente vero:

(4) Il nostro linguaggio ordinario non è incomprensibile per tutti fuorché per il parlante. Sembra quindi che si debba accettare la (5):

(5) Le parole del nostro linguaggio ordinario non si riferiscono a Oggetti Privati Interni.

Questa è, in effetti, la conclusione che Wittgenstein vuole che sposiamo. Ma, così com’è, l’argomento presumibilmente non convincerebbe chi è allettato dall’idea che, anche se la nostra lingua ordinaria non può essere una lingua ‘privata’ in senso proprio, potrebbe comunque essere possibile strutturarne una. Inoltre, che cosa succederebbe se tutti parlassero la lingua ordinaria ma, oltre a ciò, avessero anche una lingua ‘privata’ per il loro uso privato<sup>16</sup>? Invece di offrire immediatamente al lettore una prova che l’Immagine dell’Oggetto Privato Interno è sbagliata, Wittgenstein, nel passaggio successivo, solleva la questione di come, in generale, si suppone che le parole si riferiscano alle sensazioni – o alle ‘esperienze interne’. Si tratta di un’ottima mossa, poiché se abbiamo un’idea distorta di cosa significhi usare il linguaggio delle sensazioni in circostanze ordinarie e ‘pubbliche’, è inevitabile che sbagliamo l’interpretazione di ciò che accade quando cerchiamo di ‘riferirci’ a qualcosa in un contesto logicamente privato.

Come si stabilisce, dunque, si chiede Wittgenstein, il legame tra il nome e la cosa nominata (RF §244)? In altre parole, come fa un essere umano a imparare il *significato* dei nomi delle sensazioni? Wittgenstein suggerisce una possibilità:

Si collegano certe parole con l’espressione originaria, naturale, della sensazione, e si sostituiscono ad 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.

La cosa interessante da notare di questa osservazione non è tanto che spinga immediatamente l’*alter ego* di Wittgenstein a formulare accuse di comportamentismo<sup>17</sup>, quanto piuttosto il fatto che in essa non si faccia alcun cenno all’approccio ‘Agostiniano’ al linguaggio<sup>18</sup> – e cioè all’idea, discussa all’inizio di RF, secondo la quale l’essenza del linguaggio consista nel nominare le cose e che, quindi, il modo principale di stabilire una connessione tra parola e oggetto sia la definizione ostensiva.

Il motivo per cui Wittgenstein evita questa strada non è però casuale, poiché l’immagine Agostiniana e quella dell’Oggetto Privato Interno sono complici nella stessa malefatta: lavorano in tandem per produrre la nozione di linguaggio privato. Infatti, con entrambe

---

<sup>16</sup> Questa è una possibilità che Wittgenstein considera in RF §273.

<sup>17</sup> «“Tu dunque dici che la parola ‘dolore’ significa propriamente quel gridare?” – Al contrario; l’espressione verbale del dolore sostituisce, non descrive, il grido». PI §244.

<sup>18</sup> «In queste parole [di Agostino, *Confessioni*, I.8] troviamo, così mi sembra, una determinata immagine della natura del linguaggio umano. E precisamente questa: Le parole del linguaggio denominano oggetti – le proposizioni sono connessioni di tali denominazioni. — In quest’immagine del linguaggio troviamo le radici dell’idea: Ogni parola ha un significato. Questo significato è associato alla parola. È l’oggetto per il quale la parola sta». (RF §1)

le immagini in gioco, è naturale supporre che il modo in cui si apprendono le parole di sensazione sia quello di assegnare nomi a elementi ‘interni’, accessibili all’introspezione, cioè a Oggetti Privati Interni. Per esempio, è plausibile pensare che, così come si può imparare il significato di ‘gatto’ ripetendo più volte a qualcuno, indicando dei gatti, che questi sono ‘gatti’, allo stesso modo si possa imparare il nome delle sensazioni, per così dire, ‘puntando verso l’interno’ e nominando una particolare sensazione come ‘dolore’.

Il problema di quest’ultima idea è che, mentre nel caso del gatto qualcun altro può insegnare il significato della parola ‘gatto’, nel caso delle sensazioni sembra che si debba fare tutto il lavoro da soli. Come si fa, infatti, a sapere *cosa* chiamare ‘dolore’? Forse, se si dispone già di un linguaggio, si potrebbe dire che ‘dolore’ indica una sensazione spiacevole. Ma come si fa a imparare cosa sia una *sensazione*? Se si suppone che si impari tutto questo attraverso la definizione ostensiva, ci si trova in una situazione difficile, poiché, mentre posso vedere la cosa che si sta indicando quando si dice che questo è un gatto, non ho idea di cosa si stia ‘indicando’ quando si chiede, ad esempio, se provo dolore dopo essere caduto da una sedia. Quindi, sembra che quando si tratta di nominare oggetti ‘interni’ si debba indovinare l’essenziale – cioè, si deve indovinare quale dei propri oggetti privati, accessibili all’introspezione, è il referente della parola ‘dolore’ – e questo implica che la misidentificazione possa verificarsi (io potrei chiamare ‘dolore’ qualcosa di diverso da quello che chiamate voi).

Ma le cose sono peggiori di quanto sembrano, perché il sostenitore dell’immagine Agostiniana del linguaggio è troppo fiducioso anche quando si tratta di apprendimento per ostensione nel caso del gatto. Infatti, così come è necessario sapere che cos’è una sensazione prima che si possa parlare di ‘dare un nome alle sensazioni’, se non si ha già una conoscenza preliminare del «posto in cui si colloca la nuova parola» (RF §257), non si potrà capire la definizione «Questo è chiamato “tovo”»<sup>19</sup>, pronunciata, ad esempio, in presenza di una matita. Dato che ‘tovo’ può significare tutta una serie di cose diverse - per esempio, ‘utensile per scrivere’, ‘numero’, ‘oggetto fisico in generale’, ‘posizione sul tavolo’, ‘colore’, ‘appuntito’, ‘smussato’ ecc. – a meno che non si sappia già che qualcuno intende definire ostensivamente il *nome di un particolare utensile da scrittura* (il che a sua volta presuppone che si sia già acquisito il concetto di ‘utensile da scrittura’), non si riuscirà a capire la definizione ostensiva, poiché non si avrà idea di cosa debba riferirsi il ‘questo’ in «Questo è chiamato “tovo”». In breve, la definizione ostensiva sottodetermina il *definiendum*, a meno che non sia già presente una qualche competenza linguistica preliminare.

Alla luce della discussione che precede, il proponente della concezione del Oggetto Privato Interno è esposto a un problema ancora più grande: se continua a insistere sul fatto che la connessione tra il nome e la cosa nominata deve essere stabilita tramite una definizione ostensiva (e sembra che debba farlo, dato che si è impegnata nell’idea di nominare oggetti privati e accessibili tramite l’introspezione), allora, nel caso dell’«esperienza interiore», questa dovrà essere una definizione ostensiva *privata* (dato che non è possibile una definizione ostensiva ‘pubblica’). In quanto segue, sostengo che una tale nozione è irta di difficoltà e, quindi, che il linguista privato non può affrontare questa sfida.

L’argomentazione di Wittgenstein contro la possibilità di una definizione privata ostensiva inizia in RF §257, che vale la pena citare per intero:

“Ma se gli uomini non esternassero i loro dolori (non gemessero, non torcessero il

---

<sup>19</sup> Si veda (Wittgenstein 1965, 6).

volto, ecc.)? Allora non sarebbe possibile insegnare a un bimbo l'uso delle parole 'mal di denti'". – Ebbene, supponiamo che il bambino sia un genio e inventi da sé un nome per questa sensazione! – Ma, naturalmente, con questa parola non riuscirebbe a farsi capire. – Dunque comprende quel nome, ma non è in grado di spiegarne il significato a nessuno? – Ma allora che cosa vuol dire che 'ha dato un nome al suo dolore'? Come ha fatto a dare un nome al dolore?! E, qualunque cosa abbia fatto, qual era il suo scopo? – Quando si dice "Ha dato un nome a una sensazione", si dimentica che molte cose devono già essere pronte nel linguaggio, perché il puro denominare abbia un senso. E quando diciamo che una persona dà un nome a un dolore, la grammatica della parola "dolore" è già precostituita; ci indica il posto in cui si colloca la nuova parola.

Contrariamente al suo suggerimento iniziale in RF §244, secondo cui la parola 'dolore' è connessa alle espressioni primitive e naturali del dolore e viene appresa insieme ad esse, in questo passaggio Wittgenstein sta assecondando l'interlocutore (il suo *alter ego* 'scettico') contemplando uno scenario - forse come mezzo radicale (e ironico) per contrastare le accuse di comportamentismo sbarazzandosi del tutto del comportamento – in cui nessuno manifesta *mai* dolore. Poi si chiede se sia possibile, in queste condizioni, insegnare a qualcuno il significato della parola 'mal di denti', per esempio.

*A prima vista*, non è facile capire cosa dovremmo immaginare in questo caso. Certamente gli esseri umani possono scegliere di nascondere il mal di denti o, addirittura, di simulare il mal di denti quando in realtà non ne sentono. Ma questo non può essere l'ambiente completamente 'privo di comportamenti dolorosi' a cui aspira l'interlocutore di Wittgenstein, poiché la possibilità di simulare o nascondere il mal di denti presuppone che gli esseri umani esprimano generalmente il loro mal di denti, altrimenti non ci sarebbe nulla da simulare o nascondere. In altre parole, se le persone non si lamentassero, non facessero smorfie, non esprimessero paura del dentista e così via quando hanno mal di denti, non sarebbe nemmeno possibile scegliere di *non* esprimere queste cose. Allo stesso modo, non ci si potrebbe chiedere se qualcuno nasconde il proprio dolore, se non ci fosse una prassi consolidata per manifestare il dolore, cioè se le persone non mostrassero mai alcun segno di dolore. E questo comporta che certe forme di scetticismo non abbiano senso:

Siamo forse troppo precipitosi nell'assumere che il sorriso del lattante non sia una simulazione? – E su quale esperienza riposa la nostra assunzione? (Il mentire è un giuoco linguistico che dev'essere imparato, come ogni altro). (RF §249)

In altre parole, sarebbe insensato chiedersi se un bambino non stia simulando, perché non sa ancora cosa *significhi* simulare. Non è ancora stato indotto a questa pratica; non ha ancora la competenza linguistica e sociale per fingere che le cose siano diverse da come sono; di fatto, non ha ancora una concezione di *come sono le cose*. Di conseguenza, il seguente 'argomento aggregato', costruito dall'*alter ego* di Wittgenstein, non va a buon fine:

"Se può succedere che in un giuoco uno faccia una mossa falsa, potrebbe anche succedere che tutti gli uomini, in tutti i giuochi, non facessero che mosse false". (RF §345)

Infatti, come sottolinea Wittgenstein, anche se gli ordini, ad esempio, a volte non vengono obbediti, se *non* venissero *mai* obbediti, «il concetto 'ordine' avrebbe perso il suo scopo»

(*Ibidem*). Allo stesso modo, proprio come la possibilità di un'illusione percettiva presuppone la generale veridicità della percezione sensoriale, così la possibilità di simulare (o nascondere) il dolore presuppone che il dolore sia generalmente espresso. Così come dal fatto che qualcuno possa talvolta sbagliare non consegue che tutti possano sempre sbagliare, allo stesso modo non si può passare dal pensiero che qualcuno possa talvolta simulare (o nascondere) il dolore all'idea che tutti possano sempre simulare (o nascondere) il dolore. Infatti, in una società in cui nessuno presenta *mai* un comportamento doloroso, il concetto di 'dolore' perderebbe il suo senso e così anche le nozioni che dipendono da questo concetto, come 'simulazione' o 'nascondimento'. In altre parole, come è logicamente impossibile che qualcosa *sia* un gioco *e* che non consista in nient'altro che in 'false mosse', così è impossibile 'nascondere' il dolore in un contesto in cui la 'manifestazione del dolore' è, *per ipotesi*, impossibile. Se questo è vero, allora non sorprende che al §247 Wittgenstein dica che in contesti in cui nessuno ha mai manifestato un comportamento doloroso (ha mostrato segni naturali di dolore) non sarebbe possibile introdurre il termine 'dolore'. Ma supponiamo, per amor di discussione, che il bambino in questione sia un genio e inventi da solo un nome per la sensazione. In questo caso, risponde Wittgenstein, il bambino non potrebbe spiegare a nessuno il significato di questa parola, e questo è problematico perché potremmo legittimamente chiederci se una parola che non può essere compresa (nemmeno in linea di principio) da nessun altro, possa comunque essere compresa dal suo 'parlante'. Infatti, come abbiamo già visto, affinché qualcosa si possa qualificare come un atto di 'nominare', ad esempio, devono essere già presenti le condizioni linguistiche di base che rendono possibile questa pratica: «Si dimentica che molte cose devono già essere pronte nel linguaggio, perché il puro denominare abbia un senso. E quando diciamo che una persona dà un nome a un dolore, la grammatica della parola 'dolore' è già preconstituita» (§ 247). Ma dato che nessuna grammatica di questo tipo può essere presupposta nell'ambiente completamente privo di dolore che ci viene chiesto di considerare – perché se lo fosse, non ci sarebbe motivo di supporre che qualcun altro non possa imparare il significato della parola in questione – sembra che il bambino geniale non possa fare altro che affidarsi alla pura ostensione. Ci stiamo quindi avvicinando al cuore della polemica di Wittgenstein contro l'idea di un linguaggio privato:

Immaginiamo questo caso: mi propongo di tenere un diario in cui registrare il ricorrere di una determinata sensazione. A tal fine associo la sensazione alla lettera "S" e tutti i giorni in cui provo la sensazione scrivo questo segno in un calendario. — Prima di tutto voglio osservare che non è possibile formulare una definizione di un segno siffatto. — Però posso darla a me stesso, come una specie di definizione ostensiva! — Come? Posso indicare la sensazione? — Non nel senso ordinario. Ma io parlo, o scrivo il segno, e così facendo concentro la mia attenzione sulla sensazione — come se la additassi interiormente. — Ma che scopo ha questa cerimonia? Perché sembra trattarsi solo di una cerimonia! Però una definizione serve a fissare il significato di un segno. — Questo avviene, appunto, mediante una concentrazione dell'attenzione; in questo modo, infatti, m'imprimo nella mente la connessione fra il segno e la sensazione. — Ma "Me la imprimo in mente" può soltanto voler dire: questo procedimento fa sì che in futuro io ricordi *correttamente* questa connessione. Però nel nostro caso non ha alcun criterio di correttezza. Qui si vorrebbe dire: corretto è ciò che mi apparirà sempre tale. E questo vuol dire soltanto che qui non si può parlare di 'corretto'. (RF §258)

Probabilmente si può affermare che nessun altro passaggio del tardo *corpus* di Wittgenstein

sia stato sottoposto a un'interpretazione più errata di quello appena citato. Data la compattezza dell'argomentazione di Wittgenstein, la maggior parte dei commentatori<sup>20</sup> tende a supporre che si tratti di un attacco all'affidabilità della memoria nel contesto privato, quando in realtà il suo bersaglio è l'idea stessa di definizione ostensiva privata in quanto tale, cosa che non ha nulla a che fare con uno scetticismo generale sulla memoria. I filosofi che propendono per l'interpretazione dell'«affidabilità della memoria» sono inclini ad argomentare nel modo seguente<sup>21</sup>. Nel passo citato, Wittgenstein sostiene che non esiste un seguire le regole 'privato', poiché nello scenario privato non si può distinguere tra ciò che mi sembra giusto e ciò che è *effettivamente* giusto<sup>22</sup>. Poi collegano questa idea al pensiero che, nel caso privato, in cui non posso appellarmi al giudizio di altri, non ho modo di verificare se la mia sensazione attuale, 'S', corrisponda effettivamente all'esemplare su cui avevo originariamente concentrato la mia attenzione e che avevo quindi etichettato come 'S'. In altre parole, è possibile che io ricordi male quale sensazione si suppone sia 'S' e, poiché non ho nulla al di fuori di me a cui appellarmi – per così dire, nessun 'controllo esterno' che confermi ciò che credo sia il caso – qualsiasi cosa mi sembri giusta è giusta, e questo significa che non si può parlare di giusto (RF §258).

Se questo fosse l'argomento di Wittgenstein, allora sarebbe vulnerabile alla seguente obiezione: Il linguaggio pubblico verrebbe minato tanto quanto il linguaggio 'privato'. Infatti, se si suppone che il problema del linguaggio privato sia che esso è vulnerabile allo scetticismo sull'affidabilità della memoria, allora, naturalmente, lo stesso varrebbe anche per il linguaggio ordinario e 'pubblico'. Come ha sostenuto con forza Saul Kripke, ad esempio, come faccio a sapere che con '+' intendevo *più* nel passato e non, ad esempio, *viù* (dove 'viù' è definita come  $x \oplus y = x + y$ , se  $x, y < 57$ ; altrimenti = 5) (Kripke 1982: 16)?<sup>23</sup> Se è possibile che il linguista privato ricordi male ciò che intendeva con S, allora il linguista 'pubblico' si trova sicuramente di fronte allo stesso problema. In effetti, è proprio perché Kripke pensa che Wittgenstein proponga un 'argomento scettico' in RF che ritiene che l'appello alla collettività in generale sia la nostra unica salvaguardia contro un onnicomprensivo 'scetticismo sul significato'. Questa è la 'soluzione scettica' di Kripke: Sono in grado di respingere l'interpretazione 'viù' di 'più' solo perché posso controllare le risposte che sono disposto a dare ai problemi di addizione con quelle date dalla comunità. Il linguista privato non ha questa risorsa e quindi, secondo la lettura kripkeana di Wittgenstein, un linguaggio privato è impossibile per questo motivo<sup>24</sup>.

I problemi della 'soluzione scettica' di Kripke sono noti. Il più grave è un relativismo che si auto-invalida: tutto ciò che sembra giusto alla comunità è giusto e, si potrebbe aggiungere, usando le parole di Wittgenstein contro Kripke, ciò significa solo che non si può parlare di giusto. In altre parole, se la 'risposta comunitaria' di Kripke deve fornire una qualche risposta al problema dello scetticismo, deve già presupporre che sappiamo cosa significa 'seguire la regola' – al contrario di fare qualsiasi cosa ci venga in mente – altrimenti ciò che la comunità in generale sta facendo sarà altrettanto ad hoc e arbitrario di qualsiasi cosa che l'individuo potrebbe fare da solo (e quindi altrettanto vulnerabile allo 'scetticismo circa il significato').

<sup>20</sup> Si vedano, ad esempio, (Ayer 1971), (Strawson 1971), (Arvey 1971), (Mundle 1971), (Thomson 1971), (Kripke 1982), (Fogelin 1987).

<sup>21</sup> Non intendo ricostruire qui nessun argomento in particolare, voglio solo dare un'idea generale di questo tipo di posizione.

<sup>22</sup> RF §202.

<sup>23</sup> Si confronti con (Fogelin 1987: 179-83)

<sup>24</sup> Anche Fogelin crede che Wittgenstein stia proponendo una 'soluzione scettica' (Fogelin 1987: 181).

In altre parole, non sarò in grado di riconoscere se c'è o meno un accordo generale della comunità sul significato di 'addizione', per esempio, a meno che non abbia già un modo per determinare che due risposte a una somma sono in realtà la *stessa* risposta. Ma posso farlo solo se ho già a disposizione criteri che mi permettono di riconoscere che due enunciati sono token dello stesso tipo, cioè se so già cosa significa 'più'. Di conseguenza, la 'soluzione scettica' di Kripke fallisce, perché o deve presupporre ciò che deve essere dimostrato (cioè la conoscenza preventiva del significato di 'più') o crolla di nuovo nello 'scetticismo circa il significato' da cui avrebbe dovuto salvarci. Quindi, se Kripke ha ragione, la comunità non è in una posizione migliore di quella dei singoli membri da soli. Ma se l'accordo comunitario non risolve il 'paradosso scettico', allora il pensiero – essenziale per la 'soluzione' di Kripke – che la somma è il risultato di qualsiasi cosa la comunità chiama 'più' o 'addizione' deve essere anch'esso rifiutato<sup>25,26</sup>. Naturalmente è necessario distinguere tra ciò che fa l'individuo e ciò che fa la comunità, ma è sbagliato pensare che questo dia sostegno alla tesi di Kripke. Infatti, anche se, come sottolinea Wittgenstein, «uno si regola secondo le indicazioni di un segnale stradale solo in quanto esiste un uso stabile, un'abitudine» (RF §198) di usare i cartelli, tale «uso stabile» non è, per così dire, «una concordanza delle opinioni» (RF §241) a livello comunitario. Piuttosto, «l'uso stabile» o la pratica forniscono le condizioni di fondo necessarie che rendono possibile l'accordo e il disaccordo.

In altre parole, sarebbe un'idea sbagliata pensare che, poiché una parola può cambiare il suo significato come risultato dell'adozione da parte della comunità di un uso diverso di una parola nel corso del tempo – come è successo, ad esempio, nel caso della parola 'gay' – allora è la 'comunità' che 'determina' o 'decide' quali applicazioni *particolari* delle parole possono essere corrette o scorrette<sup>27</sup>. Sono le nostre pratiche linguistiche condivise a

---

<sup>25</sup> Stranamente, lo stesso Kripke sembra rifiutare questa 'versione comunitaria del disposizionalismo' (1982: 94), ma ciò rende la sua concezione ancora *più* implausibile, perché ora si scopre che la 'soluzione scettica' non è affatto una soluzione, ma semplicemente una reiterazione del luogo comune secondo cui «se tutti sono d'accordo su una certa risposta, allora nessuno si sentirà giustificato a chiamare la risposta sbagliata» (1982: 95).

<sup>26</sup> (Kusch 2006) difende una versione più sofisticata della 'tesi dell'accordo comunitario' che è compatibile con quello che egli chiama 'minimalismo fattuale' sul significato delle parole. Tuttavia, la posizione di Kusch non sembra del tutto coerente, dal momento che la sua idea, secondo la quale una comunità abbia effettivamente bisogno di 'conferire' a un individuo lo status di 'rule-follower' prima che possa essere accettato nella comunità dei 'praticanti dell'addizione', sembra incompatibile anche con un fattualismo 'minimo' sul significato di una parola. Infatti, a meno che *tutte* le forme di 'fattualismo circa il significato' non siano di fatto rifiutate, che cosa otterrebbe questo 'controllo' oltre a soddisfare i criteri ordinari per il rispetto delle regole (o per l'addizione)? In altre parole, se qualcuno conta come praticante dell'addizione solo perché la 'comunità', in virtù di aver 'conferito' questo status, 'lo dice', allora la risposta di Kusch non è significativamente diversa da quella di Kripke. Se, d'altra parte, si suppone che ci sia spazio per un 'minimalismo fattuale' sul significato, allora, se qualcuno soddisfa o meno le condizioni per aver eseguito correttamente un problema di addizione deve essere una questione indipendente dal 'consenso della comunità'. Non si possono avere entrambe le cose.

<sup>27</sup> Si veda Stroud al proposito: «Allo stesso modo, non si può dire che l'addizione sia qualsiasi cosa una data comunità indichi con il segno-più o la parola 'più' per indicare. Il fatto che tutti noi lo usiamo come lo usiamo è ciò che dà a quel segno il suo particolare significato. Ma avrebbe potuto avere un uso molto diverso. Così come potrei facilmente riconoscere che un'altra comunità usa lo stesso segno in modo diverso, potrei anche riconoscere che la mia comunità ha cambiato il suo uso». (Stroud 2000: 92).

rendere possibile il significato e, quindi, il disaccordo di opinione<sup>28</sup>, ma descrivere queste pratiche – per descrivere la grammatica del nostro linguaggio (i nostri concetti) – non significa fare una particolare affermazione di verità (né dare voce ad una particolare opinione di assenso o di dissenso). Piuttosto, le affermazioni di verità possono essere fatte perché abbiamo già a disposizione un linguaggio che ci fornisce la necessaria rete di concetti che rende possibile l'accordo e il disaccordo. Così, ad esempio, senza le regole degli scacchi sullo sfondo, non si potrebbe avere una disputa sulla legittimità o meno di una particolare mossa, perché senza quelle regole non sarebbe affatto una mossa di *scacchi*, nemmeno l'*apparenza* di una mossa. Questo è il significato dell'osservazione di Wittgenstein secondo cui «vero e falso è ciò che gli uomini *dicono*; e nel linguaggio gli uomini *concordano*. E questa non è una concordanza delle *opinioni* [enfasi aggiunta], ma della forma di vita». (PI §241).

Se questo è giusto, allora non c'è nulla da fare per dare un senso all'alternativa 'scettica' – secondo cui un individuo potrebbe senza saperlo aver inteso 'viù' con '+' – che Kripke propone come sfida al pensiero che una regola o una parola abbiano un significato determinato. Infatti, è solo sullo sfondo di una concezione errata di ciò che comporta il rispetto delle regole che sorge il cosiddetto paradosso del 'seguire una regola':

Il nostro paradosso era questo: una regola non può determinare alcun modo d'agire, poiché qualsiasi modo d'agire può essere messo d'accordo con la regola. La risposta è stata: Se può essere messo d'accordo con la regola potrà anche essere messo in contraddizione con essa. Qui non esistono, pertanto, né concordanza né contraddizione.

Che si tratti di un fraintendimento si può già vedere dal fatto che in questa argomentazione avanziamo un'interpretazione dopo l'altra; come se ogni singola interpretazione ci tranquillizzasse almeno per un momento, finché non pensiamo a un'interpretazione che a sua volta sta dietro la prima. Vale a dire: con ciò facciamo vedere che esiste un modo di concepire una regola che *non* è un'interpretazione, ma che si manifesta, per ogni singolo caso d'applicazione, in ciò che chiamiamo «seguire la regola» e «contravvenire ad essa».

Per questa ragione esiste una tendenza a dire che ogni agire secondo una regola è un'interpretazione. Invece si dovrebbe chiamare «interpretazione» soltanto la sostituzione di un'espressione della regola a un'altra. (RF §201)

Oggi dovrebbe essere quasi un luogo comune dire che Kripke, presentando la sua lettura

---

<sup>28</sup> In questo senso, come (Baker & Hacker 1984: 44-5) rilevano, l'«accordo» è una «condizione di sfondo» per la possibilità di seguire una regola e *non*, come pensa Kripke, una condizione «costitutiva» del seguire una regola. (Kush 2006: 258) è in disaccordo con questa valutazione, e sostiene che Kripke riconosce il ruolo «di sfondo» dell'accordo. Ma il passo che Kush cita a favore di questa lettura (Kripke 1982: 80-2) di fatto non dà alcun supporto a questa tesi poiché, sebbene Kripke qui parli di «accordo nella forma di vita», egli considera questo accordo con un «fatto puro e semplice, piuttosto che come qualcosa che emerge da una comprensione comune dello stesso concetto. «Non possiamo dire che a “68+57” rispondiamo tutti come facciamo *perché* afferriamo il concetto di addizioni tutti nello stesso modo, né possiamo dire che condividiamo le comuni risposte a particolari problemi di addizione *perché* condividiamo un concetto comune di addizione. [...] Al contrario, l'autorizzazione a dirci a vicenda che col “+” intendiamo l'addizione fa parte di un “gioco linguistico” che sussiste solo in virtù del fatto puro e semplice che generalmente andiamo d'accordo» (Kripke 1982: 81-2). Questo rende chiaro, a mio avviso, che Kripke di fatto creda che l'accordo sia costitutivo del seguire una regola piuttosto che esserne una «condizione di sfondo». Invero, ciò è la base per la «soluzione scettica» (una posizione condivisa anche da Fogelin).

‘scettica’ di Wittgenstein, ha semplicemente scelto di ignorare il secondo paragrafo di questo passo. In esso, infatti, Wittgenstein afferma molto chiaramente che l’esistenza di un *fraintendimento* è dimostrata dal semplice fatto che in questa catena di ragionamenti mettiamo un’interpretazione dietro l’altra, come se ognuna ci accontentasse almeno per un momento, finché non pensiamo che dietro di essa ce ne sia un’altra ancora. Infatti, ciò che mostriamo è che esiste un modo di cogliere una regola che *non* è un’interpretazione, ma che, da un caso all’altro di applicazione, si manifesta in ciò che chiamiamo ‘seguire la regola’ e ‘andare contro di essa’. In altre parole, Wittgenstein indica che ciò che dà origine al ‘paradosso scettico’ è l’idea che ciò che ci permette di ‘seguire la regola’ sia un’*interpretazione* della regola che ci dice come applicare correttamente la regola in un determinato caso. Una simile concezione non solo conduce a un regresso infinito – come facciamo a sapere come interpretare l’interpretazione della regola e così via – ma apre anche la strada al paradosso scettico. Se si ammette che è necessario dare un’interpretazione di una regola prima di poter sapere come applicarla, allora, a seconda del ‘metodo di proiezione’, qualsiasi azione può, in linea di principio, essere considerata, in base a una certa interpretazione, ‘conforme alla regola’, e quindi anche ‘in conflitto’ con essa. È questo il significato della discussione di Wittgenstein in PI §187, dove descrive un parlante che ‘reagisce naturalmente’ all’ordine ‘aggiungi 2’ aggiungendo 2 fino a 1000, e poi aggiungendo 4.

Affermare che tali risposte sono possibili, tuttavia, non è per *avallare*, *pace* Kripke, il paradosso scettico. Piuttosto, Wittgenstein sta cercando di minare l’idea che esista un ‘divario epistemico’ tra regola e applicazione che deve essere colmato da un’interpretazione della regola<sup>29</sup>. La proposta di Kripke, al contrario, non mette mai in discussione le assunzioni dello scettico, non riconosce mai correttamente che ‘qui c’è un fraintendimento’. Invece, sono le disposizioni della comunità, secondo Kripke, a fornire, per così dire, l’interpretazione ‘ultima’ e ‘finale’ della regola (l’“interpretazione” che, per così dire, non ha bisogno di interpretazione). Quindi, secondo la sua lettura, non superiamo mai la concezione che dà origine al paradosso.

Per riconoscere ciò, però, dobbiamo capire che la relazione tra una regola e la sua applicazione è *interna* e non, come la concezione di Kripke vorrebbe far credere, una relazione ‘esterna’ tra due elementi non collegati (poiché è questa idea che porta alla problema della sottodeterminazione). È infatti un errore pensare che si possa separare la ‘comprensione’ di una regola dal saperla applicare, poiché la prima è in realtà costitutiva della seconda<sup>30</sup>. Se ho compreso un ordine, ad esempio, so anche cosa significa rispettarlo. Quindi, non ci sono *due* cose in gioco: capire l’ordine e sapere cosa significa rispettarlo. In questo senso, non c’è un ‘divario’ tra ‘ordine’ ed ‘esecuzione’ che debba essere ‘colmato’ invocando elementi ‘intermedi’ come atti mentali, disposizioni e così via.

Naturalmente, questo non significa che non possa mai commettere un errore. A volte è possibile fraintendere un ordine. Ma questa deve essere l’eccezione piuttosto che la regola, poiché, come abbiamo già visto, non si è autorizzati a dedurre che si possa *sempre* sbagliare dal fatto che a volte si può sbagliare (non ci sono ‘argomenti aggregati’). Pertanto, non sarebbe possibile fraintendere *sempre ogni* ordine, perché altrimenti la pratica di impartire ordini perderebbe il suo senso. In altre parole, la possibilità di fraintendere gli ordini presuppone che sia già in atto una pratica generale di obbedienza agli ordini, proprio come la possibilità di ‘far finta’ di soffrire è parassitaria rispetto alla pratica generale di esprimere il dolore.

---

<sup>29</sup> Si vedano (Baker & Hacker 1984: 19-21), (McDowell 2002).

<sup>30</sup> Si veda (Baker & Hacker 1984: 95-97).

Di conseguenza, una volta che l'idea che una regola abbia sempre bisogno di un'interpretazione non è più in gioco, diventa difficile capire a cosa possa equivalere lo 'scetticismo sul significato' kripkeano. Immaginiamo, per esempio, di essere interpreti radicali che cercano di dare un senso alla pratica di una tribù aliena di scrivere segni su pezzi di carta e che il capo della tribù ci mostri l'equazione '68 + 57 = 5'. Ci darebbe forse questo motivo di pensare che la tribù sa fare le addizioni ma non è d'accordo con noi sul valore di particolari somme? No, perché potremmo giudicare che la tribù non è d'accordo con noi sull'*addizione* solo se fosse effettivamente impegnata nella pratica dell'*aritmetica* (e non stesse, ad esempio, facendo qualcos'altro). E se la tribù è impegnata o meno nella pratica dell'*aritmetica* può essere determinato solo cercando di dare un senso ai suoi segni in relazione al suo comportamento, cosa non troppo facile da fare.

Si potrebbe forse iniziare pensando che, dato che i segni della tribù assomigliano ai nostri numeri '68', '57' e '5', essi simboleggiano allo stesso modo. Se però hanno lo stesso significato dei nostri numeri, allora la traduzione dei segni '+' e '=' diventa difficile. Infatti, se '68', '57' e '5' significano ciò che significano normalmente, allora sembra che '+' e '=' non possano significare ciò che significano normalmente. Infatti, nessuno che operi con il concetto di *addizione* può intelligentemente giudicare che '68' e '57' *sommati* insieme equivalgono a '5'. In altre parole, se, *per impossibile*, tutti i segni dell'equazione '68 + 57 = 5' avessero lo stesso significato dei nostri simboli, allora questa 'equazione' non si qualificerebbe nemmeno come un giudizio *errato* (poiché non è, nel senso rilevante del termine, nemmeno un 'giudizio'). Infatti, chi ha imparato a fare le addizioni può commettere ogni sorta di errore (ad esempio, '68 + 57 = 124'), ma '68 + 57 = 5' *non* è tra questi (perché fare questa mossa metterebbe in dubbio il fatto che io sappia cosa significhi 'addizione', che abbia anche solo acquisito il concetto). Come osserva Wittgenstein in *Della certezza* §156: «Per sbagliarsi, l'uomo deve già giudicare in conformità con l'umanità». In altre parole, l'errore presuppone che si sia acquisito il concetto che si sta, in un caso particolare, applicando in modo errato, ma per quanto riguarda l'equazione in questione, è difficile capire quale sia il concetto applicato. Di conseguenza, dovremmo concludere che o non siamo in grado di dare un senso ai segni della tribù, o che è necessaria una traduzione diversa. In entrambi i casi, sarebbe impossibile giungere alla conclusione che la tribù non è d'accordo con noi sull'addizione. Infatti, o non saremmo in grado di capire i suoi segni o starebbe parlando di qualcos'altro (cioè non di 'addizione'). In entrambi i casi, non possiamo concludere che essi con 'più' intendano l'addizione.

Siamo ora in grado di tornare alla discussione della lettura 'scettica della memoria' delle sezioni del 'linguaggio privato' che abbiamo iniziato a considerare in precedenza. Secondo Kripke, l'unica cosa che non va nell'idea di un linguaggio 'privato' è che nel contesto 'privato' non esiste una comunità che ratifichi le mie risposte e, di conseguenza, non posso mai essere sicuro di significare davvero qualcosa con i miei segni (poiché la mia memoria potrebbe ingannarmi su ciò che pensavo significassero in passato). Quindi, secondo l'interpretazione di Kripke, sia il linguaggio 'pubblico' che quello 'privato' sono vulnerabili agli stessi dubbi scettici e non c'è, in questo senso, una vera asimmetria tra loro: Wittgenstein, secondo Kripke, ha dimostrato che *tutto* il linguaggio è incomprendibile (Kripke 1982: 54)! Dato che abbiamo appena visto, tuttavia, che la lettura 'scettica' di Kripke delle RF è fuori bersaglio, dobbiamo diffidare delle interpretazioni 'scettiche della memoria' del §258.

Come già discusso in precedenza, RF §258 riguarda il problema di stabilire una connessione tra il segno 'S' e un qualche episodio interno in assenza di una grammatica pubblica per il segno, di un concetto già disponibile o di una connessione con le reazioni naturali. Tuttavia, l'interlocutore di Wittgenstein è sicuro di potersi dare una sorta di

definizione ostensiva concentrando l'attenzione sull'episodio e, allo stesso tempo, scrivendo il segno. In questo modo, il presunto 'linguista privato' di Wittgenstein ritiene di poter 'memorizzare' la connessione tra il segno e l'episodio<sup>31</sup>.

È questa idea che Wittgenstein contesta nel passaggio seguente:

Ma "Me la imprimo in mente" può soltanto voler dire: questo procedimento fa sì che in futuro io ricordi *correttamente* questa connessione. Però nel nostro caso non ho alcun criterio di correttezza. Qui si vorrebbe dire: corretto è ciò che mi apparirà sempre tale. E questo vuol dire soltanto che qui non si può parlare di 'corretto'. (RF §258)

In altre parole, ciò che Wittgenstein contesta in questo passaggio non è l'idea che non sarò in grado di identificare correttamente istanze *future* di 'S'; piuttosto, contesta l'idea che finora sia stata stabilita *una qualsiasi* connessione tra il presunto episodio interno e il segno 'S'. Infatti, la questione della corretta identificazione futura presuppone che al segno 'S' sia già stato attribuito un significato, ed è proprio questo il problema. Vale a dire, le letture 'scettiche della memoria' di RF §258 concedono già al linguista privato che sia stata stabilita una connessione tra 'S' e una 'sensazione', quando è proprio questa idea che Wittgenstein intende mettere in discussione. Se Wittgenstein ha ragione, allora non si può affermare che il problema nella situazione del linguista privato sia l'impossibilità di verificare se una futura applicazione di S sia in accordo con l'uso precedente, poiché il punto in questione è proprio la domanda se la 'definizione ostensiva privata' - il 'concentrare la propria attenzione' su un episodio privato - possa servire a dotare un segno di un uso. Si consideri il seguente passaggio:

Che ragione abbiamo di dire che 'S' è il segno di una *sensazione*? 'Sensazione' è infatti una parola del linguaggio comune a noi tutti, non di un linguaggio che soltanto io posso comprendere. L'uso di questa parola richiede dunque una giustificazione che sia compresa da tutti. – E non servirebbe a nulla neppure il dire: non dev'essere una *sensazione*; quando scrive 'S' sul calendario quel tale ha *qualcosa* – e di più non potremmo dire. Ma 'avere' e 'qualcosa' appartengono anche al linguaggio di tutti. – Così, filosofando, si arriva al punto in cui l'unica espressione che ci si vorrebbe ancora concedere è un suono inarticolato. – Ma solo in un determinato giuoco linguistico, che ora dobbiamo descrivere, un suono del genere è un'espressione. (PI §261).

Se una parte concedendo al linguista privato che egli intenda nominare solo un nuovo tipo di *sensazione*, allora il segno che introduce potrebbe, in linea di principio, essere appreso da altri. Per esempio, 'S' potrebbe indicare, in questo caso, la sensazione di avere 'spilli e aghi', o un tipo di vertigine molto particolare. Ma il punto centrale del linguaggio 'privato' è che non si può insegnare a nessun altro (poiché nessuno può conoscere direttamente il particolare interno che si presume si stia nominando per se stessi tramite una definizione ostensiva privata), nel qual caso il linguista privato non ha il diritto di aiutarsi con il concetto di 'sensazione' (poiché questo è un concetto 'pubblico'). In altre parole, Wittgenstein sta ponendo un dilemma al linguista privato: o il segno 'S' è logicamente privato - nel qual caso non potrà significare nulla (poiché la definizione ostensiva privata non può dargli un uso) - oppure 'S' nomina una sensazione, nel qual

---

<sup>31</sup> Non dico 'sensazione' poiché, sin qui, l'interlocutore non ha alcun diritto di chiamare 'sensazione' ciò che crede di star 'nominando'.

caso altri potrebbero imparare cosa significa. In entrambi i casi, non può esistere una lingua (logicamente) privata.

Se questa è una rappresentazione corretta della struttura dialettica della discussione di Wittgenstein, allora le letture ‘scettiche della memoria’ di RF §258 non solo attribuiscono a Wittgenstein cattivi argomenti, ma concedono anche *tutto* al linguista privato, poiché concedono che egli sia già stato in grado di stabilire una connessione tra ‘S’ e l’“episodio interno”, quando è proprio la coerenza di questa nozione nel contesto ‘logicamente privato’ a essere in discussione. Infatti, se ho già il *concetto* di sensazione, allora, naturalmente, posso introdurre nuove parole per sensazioni ancora sconosciute, ma queste risulteranno essere solo ‘contingentemente’ private: se voglio, posso condividere queste parole con altri e in questo modo il loro uso potrebbe stabilirsi. Se invece non ho ancora il concetto, ma cerco di ricavarlo ‘concentrando la mia attenzione’ su un fenomeno privato e interno, allora l’appello a un ‘ricordo di S’ non mi aiuterà, perché avere un ‘ricordo di S’ presuppone che io sappia già cosa significa ‘S’. Di conseguenza, *pace* Ayer e altri, è di fatto irrilevante che la mia memoria mi inganni o meno, poiché se non so ancora cosa significhi ‘S’, non c’è nulla su cui la mia memoria possa ingannarmi. Wittgenstein cerca di chiarire questo punto nel passaggio seguente:

Immaginiamo una tabella che esista solo nella nostra immaginazione; per esempio, un vocabolario. Mediante un vocabolario possiamo giustificare la traduzione di una parola X con una parola Y. Ma sarà il caso di parlare di giustificazione anche quando questa tabella venga consultata solo nell’immaginazione? – “Ebbene, si tratterà appunto di una giustificazione soggettiva”. – Ma la giustificazione consiste nell’appellarsi a un ufficio indipendente. – “Però posso anche appellarmi da un ricordo ad un altro. Per esempio, non so se mi sono impresso esattamente nella memoria l’ora di partenza di un treno e, per controllare l’esattezza di questo ricordo, richiamo alla memoria l’immagine dei fogli dell’orario delle ferrovie. Non ci troviamo, qui, di fronte allo stesso caso?” – No; perché questo procedimento deve effettivamente evocare il ricordo *esatto*. Se non fosse dato *controllare* l’esattezza dell’immagine mentale dell’orario ferroviario, come potrebbe, questa, confermare l’esattezza del ricordo precedente? (Sarebbe come acquistare più copie dello stesso giornale per assicurarsi che le notizie in esso contenute sono vere) (RF §265)

Lungi dall’avanzare una qualsiasi tesi verificazionista, Wittgenstein sta dicendo che il linguista privato commette una petizione di principio. Infatti, richiamare un ricordo, per confermare qualcosa, presuppone che il ricordo in questione sia davvero un ricordo del tipo di cosa che, se il ricordo è accurato, confermerà la cosa in questione. In altre parole, solo se il mio ‘ricordo’ è un ricordo di un *orario ferroviario* (ed è accurato), confermerà l’orario di partenza del treno. Se invece richiamassi il ricordo di una pagina del mio libro di ricette di Gordon Ramsey, allora il ricordo, anche se accurato, non confermerebbe l’orario di partenza del treno. In altre parole, il linguista privato ha il diritto di appellarsi al suo ‘ricordo di S’ per confermare che il suo attuale episodio interno è S, solo se il ‘ricordo di S’ è un ricordo di S (e non, ad esempio, di ‘T’, ‘U’ o ‘XYZ’)<sup>32</sup>. Ma, ancora una volta (come in RF §258), il linguista privato può sapere che si tratta di una memoria di S solo se sa già che cosa significa ‘S’ (questo è parallelo al problema affrontato dalla ‘soluzione scettica’ di Kripke). È l’appello alla ‘memoria di S’, tuttavia, che si suppone fornisca il criterio per il significato di ‘S’, quindi il linguista privato sta, in effetti, usando la memoria del significato di S per confermare la memoria stessa. È per questo motivo

---

<sup>32</sup> Si veda (Kenny 2006: 152).

che Wittgenstein dice che ciò che il linguista privato fa è come comprare diverse copie dello (stesso) giornale del mattino, per assicurarsi che ciò che dice sia vero<sup>33</sup>.

Ayer, Strawson et al. non leggono correttamente questo passaggio, perché danno per scontato che si possa dare un significato a un segno semplicemente pronunciando un suono in presenza di un certo fenomeno. Ciò è analogo al tentativo di ridurre il seguire una regola alle disposizioni e si ritorce contro in modo analogo: si può essere disposti a dire ‘questo è di nuovo S’, ma ciò non è sufficiente a dare a ‘S’ una forza normativa (a fornire regole per l’uso corretto di ‘S’).

Ciò che la dialettica del ‘linguaggio privato’ si propone di mostrare è che, nel contesto ‘logicamente privato’, ‘S’ rimarrà un segno privo di significato, poiché, *pace* l’immagine dell’oggetto interno privato, l’introspezione da sola non può dargli un uso. In altre parole, Wittgenstein sta cercando di minare il vecchio mito secondo il quale possiamo in qualche modo ‘leggere’ dall’‘oggetto’ stesso il modo in cui deve essere applicato il suo ‘nome’<sup>34</sup>. Un mito che è costitutivo dell’ ‘Immagine Agostiniana del Linguaggio’, secondo la quale il ‘nominare’ è la funzione primaria del linguaggio e la ‘definizione ostensiva’ il modo paradigmatico di insegnare il significato delle parole. Questa concezione è sorretta da quella che Putnam chiama ‘semantica pittorica’ (Putnam 2002: 15), ovvero l’idea empirista che le parole si riferiscano a idee che sono ‘copie’ mentali degli oggetti che percepiamo. Anche se nessuna di queste nozioni è esplicitamente sostenuta dalla maggior parte dei filosofi contemporanei, esse fanno parte di uno sfondo ereditato (e a prima vista forse anche intuitivamente plausibile) che dà sostanza all’idea che un linguaggio ‘logicamente privato’ deve essere possibile. Infatti, con entrambe le immagini al loro posto, sembrerà naturale pensare che, così come impariamo il significato di ‘mucca’ guardando le mucche, allo stesso modo impariamo il significato di ‘sensazione’, per così dire, ‘guardando’ le nostre sensazioni. Quindi, una concezione errata del modo in cui acquisiamo i concetti nella sfera ordinaria e pubblica, se applicata al ‘regno interno’, concepito come una sorta di analogo interno di un mondo ‘esterno’ (l’Immagine dell’Oggetto Privato Interno), ci suggerirà naturalmente che deve essere possibile un linguaggio ‘logicamente privato’. Ma se Wittgenstein ha ragione e se la mia ricostruzione del suo argomento è corretta, allora questa si rivela un’illusione.

## 5. Conseguenze dell’argomento di Wittgenstein

Le conseguenze dell’argomento di Wittgenstein per lo scetticismo globale sono di vasta portata, ma non sono sufficientemente riconosciute nell’epistemologia contemporanea. Infatti, se l’Immagine dell’Oggetto Privato Interno esce dalla finestra, allora viene minata anche l’idea – essenziale per lo scetticismo globale – secondo la quale io e la mia controparte immersa nella vasca potremmo condividere le stesse esperienze, anche se le esperienze del mio gemello immerso non hanno *mai* il mondo in vista. E se quest’ultima non è più ritenuta un’idea coerente, allora non si può più sostenere nemmeno l’idea che il modo in cui le cose ci appaiono possa essere lo stesso, che si tratti di un’illusione sistemica o meno.

Quindi, minare la possibilità di un linguaggio ‘privato’ significa anche minare la coerenza dell’idea che potremmo essere vittime di scenari di CIV globali. Infatti, se, ad esempio,

---

<sup>33</sup> Si veda anche (Rhees 1971: 64).

<sup>34</sup> Questa idea è simile a ciò che (Putnam 1981: 51) chiama ‘Teoria Magica del Riferimento’ - la tesi secondo la quale qualche occulto raggio noetico sarebbe in grado di connettere una parola con il suo riferimento; (Wiggins 1980) parla al proposito di credenza in ‘Oggetti Auto-Identificantesi’.

non imparo cosa significa ‘dolore’ o ‘rosso’ (o qualsiasi altra parola) venendo a contatto con un ‘oggetto intermedio’ autosussistente e ‘interno’ (un Oggetto Privato Interno), che si pensa faccia parte di una ‘interfaccia’ di ‘apparenze’ che ‘interviene’ tra me e il mondo ‘esterno’, e dal quale si può in qualche modo ‘magicamente’ ‘leggere’ come deve essere usata la parola ‘dolore’ o ‘rosso’, allora non c’è più spazio per il pensiero che ciò che si trova al di là dell’‘interfaccia’ possa essere radicalmente diverso da ciò che pensiamo che sia, o per l’idea che ciò che si trova al suo ‘interno’ possa variare radicalmente tra gli osservatori<sup>35</sup>.

In altre parole, se ci trovassimo in uno scenario IS o NCI, allora le ‘esperienze’ che ci verrebbero somministrate’ potrebbero avere lo *stesso* contenuto delle nostre esperienze del mondo reale, ‘esterno’, solo se si desse per scontato che le esperienze CIV, presumibilmente indistinguibili dal punto di vista fenomenologico, posseggano un qualche tipo di contenuto ‘intrinseco’ a cui si potrebbe ‘accedere’ semplicemente ‘ispezionando’ queste stesse ‘esperienze interne’. Poiché tale ‘ispezione privata’ potrebbe fornirci i concetti rilevanti solo se fosse possibile una definizione ostensiva privata (e atti di riferimento ‘magici’), le argomentazioni di Wittgenstein contro questa nozione mostrano che, in fin dei conti, non ha senso l’idea che potremmo sbagliarci sempre su tutto.

## 6. Alcune obiezioni

A volte si obietta che, anche se si ammette che Wittgenstein ha dimostrato che non può esistere una definizione ostensiva privata, ciò non è sufficiente per minare lo scetticismo ‘globale’, poiché lo scettico non deve fare affidamento su questa nozione. Irwin Goldstein (1996), ad esempio, è di questo parere. L’esposizione di Goldstein della tesi di Wittgenstein contro la definizione ostensiva privata parte però con il piede sbagliato, poiché inizia attribuendo a Wittgenstein l’interpretazione ‘scettica della memoria’. Come Ayer e altri prima di lui, Goldstein ammette che il linguista privato sta cercando di ‘dare un nome a una sensazione’. Per questo motivo, l’unico problema che Goldstein pensa che Wittgenstein sollevi per la sua interlocutrice scettica è che, poiché la sensazione originaria è ‘irrecuperabile’ e non è connessa a ‘segni pubblici e corporei’, ella non è in grado di identificare nuovamente la sua sensazione, anche se dovesse averla di nuovo in futuro, poiché non ci sono ‘controlli pubblici’ a cui appellarsi (1996: 140). Tuttavia, come abbiamo già visto, leggendo le argomentazioni di Wittgenstein in questo modo, «La mossa decisiva del giuoco di prestigio è stata fatta, ed è proprio quella che ci sembrava una mossa innocente» (PI §308).

Il movimento apparentemente ‘innocente’, in questo contesto, è naturalmente quello agostiniano di supporre che sia possibile identificare ‘una sensazione’ - in contrapposizione a un ‘lampo rosso’, per esempio, o, in effetti, a nulla - in assenza di un linguaggio pubblico che fornisca i concetti necessari o qualsiasi legame con le reazioni e

---

<sup>35</sup> Dovrebbe essere ormai ovvio che la critica di Wittgenstein alla ‘definizione ostensiva privata’ mina la coerenza del noto problema degli ‘spettri invertiti’: il pensiero che si possa chiamare ‘rossa’ un’esperienza ‘verde’, per esempio. Perché cos’è un’esperienza ‘verde’? A meno che non faccia di nuovo appello a oggetti occulti e ‘autoidentificantesi’, un’esperienza non può essere descritta come ‘verde’ a meno che non sappia già cosa significa ‘verde’ (cioè a meno che non abbia già il concetto). Ma se so che cosa significa ‘verde’, l’avrò appreso da quando mi sono stati mostrati campioni verdi (e se li avessi chiamati ‘rossi’ sarebbe stato corretto). Non c’è quindi spazio per un ‘passo intermedio’, in cui io, per così dire, ‘nominò qualcosa’ che ‘interviene’ tra la mia mente e l’oggetto fisico che sto guardando. Per un’ulteriore discussione di questo problema e della sua rilevanza per il dibattito sui ‘qualia’, si veda (Horwich 2012).

le espressioni naturali. Se si ammette che è possibile ‘nominare’ un ‘episodio interno’ senza che sia presente lo sfondo necessario che indichi il punto in cui la nuova parola deve essere collocata, allora si sta semplicemente assumendo l’intelligibilità dell’Immagine degli Oggetti Privati Interni senza alcuna argomentazione. Infatti, in questa concezione, le ‘sensazioni’ sono, per così dire, ‘oggetti autoidentificantesi’ che ‘si fanno conoscere’ attraverso l’introspezione, indipendentemente dal fatto che si sia in possesso dei concetti necessari per identificarli o meno. E questa, a sua volta, non è altro che una versione del Mito del Dato<sup>36</sup>: si presuppone che l’‘esperienza’ ci metta di fronte a qualcosa di ‘già pronto’ - un *questo* ‘interno’ e ‘pre-concettuale’ - sul quale si possa poi imporre una struttura concettuale ‘pubblica’<sup>37</sup>. Ma, naturalmente, se si permette *questa* mossa, si è già concesso *tutto* allo scettico. Di conseguenza, non sorprende che, nella lettura di Goldstein, gli argomenti di Wittgenstein non abbiano alcuna forza contro lo scettico, poiché lo scettico ha già neutralizzato la forza di tali argomenti tramite una *petitio principii*.

Infine, consideriamo un’ultima mossa: potrebbe lo scettico concedere che ho dimostrato con successo che lei è solo nell’illusione di avere condizioni d’uso corrette per le sue ‘parole’, ma comunque sostiene che questa potrebbe essere *la* nostra situazione? No. Se il linguista privato/scettico si illude di avere condizioni d’uso corrette - il che, ovviamente, è proprio il punto di Wittgenstein - allora le sue ‘parole’ non significano nulla, perché non hanno condizioni d’uso corrette. E se le sue parole non significano nulla, allora il linguista privato non sta ‘dicendo’ nulla. Di conseguenza, lo scettico/linguista privato non può nemmeno ‘salvare le apparenze’ o fare qualsiasi tipo di osservazione scettica. È per questo motivo che Wittgenstein dice che, alla fine, «filosofando, si arriva a un punto in cui l’unica espressione che ci si vorrebbe ancora concedere è un suono inarticolato» (RF §261). Anche un suono del genere, tuttavia, è solo un’espressione, nota Wittgenstein, in un particolare gioco linguistico, che ora deve essere descritto (*Ibidem*). In assenza di un contesto che dia significato, anche il suono non significa nulla. Quindi, se è vero che il linguista privato si illude di aver stabilito le condizioni di uso corretto per le sue ‘parole’, il gioco è finito.

## 7. Conclusioni

Se ciò che ho sostenuto in questo articolo è corretto, il dilemma che ho presentato allo scettico (o al nostro *alter ego* scettico) nell’introduzione è fatale. Né gli scenari IR, né quelli IS o NCI rendono obbligatorio lo scetticismo. Gli scenari IR possono essere esclusi facendo appello all’ordinaria evidenza empirica, mentre gli scenari IS o NCI possono essere scartati in quanto presuppongono la possibilità di un linguaggio della vasca globale, che tuttavia non può esistere. Ma, se è così, allora (CIV2) nell’argomento scettico basato sulla chiusura può essere negato: posso sapere che non sono stato recentemente immerso in una vasca, poiché tutte le evidenze empiriche parlano contro tale nozione, e non devo più prendere sul serio gli scenari IS o NCI, perché crollano nell’incoerenza.

---

<sup>36</sup> Si veda (Sellars 1956/1997).

<sup>37</sup> È altrettanto implausibile supporre che un programma informatico possa semplicemente darci questi ‘Dati’.

## Bibliografia

Ayer, Alfred J. (1971), *Could language be invented by a Robinson Crusoe?*, in Jones O., a cura di, *The private language argument*, Macmillan, London, pp. 50-61.

Baker Gordon, Hacker Peter M. S. (1984), *Scepticism, rules and language*, Blackwell, Oxford.

Coliva, Annalisa (2014), *Moderatism, transmission failures, closure and humean scepticism*, in Dodd D., Zardini E., a cura di, *Scepticism and perceptual justification*, Oxford University Press, Oxford, pp. 248–276.

Coliva, Annalisa (2015), *Extended rationality: a hinge epistemology*, Palgrave Macmillan, London.

Dretske, Fred (1969), *Seeing and knowing*, Routledge and Kegan Paul, London.

Dretske, Fred (2010), *Epistemological self-portrait*, in Dancy, J., Sosa, E., Steup, M., a cura di, *A companion to epistemology*, Blackwell, Oxford, pp. 130–133.

Fogelin, Robert (1987), *Wittgenstein*. Routledge and Kegan Paul, London.

Goldstein, Irwin (1996), *Ontology, epistemology, and private ostensive definition*, in *Philosophy Phenomenological Research*, 56(1):137-147.

Hawthorne, John (2005), *The case for closure*, in Sosa, E., Steup, M., a cura di, *A companion to epistemology*, Blackwell, Oxford, pp. 26-42.

Hervey, H. (1971), *Private language and private sensations*, in Jones O. R., a cura di, *The private language argument*, Macmillan, London, pp. 76-95.

Horwich, Paul (2012), *Wittgenstein's Metaphilosophy*, Oxford University Press, Oxford.

Jarvis Thomson, Judith (1971), *The verification principle and the private language argument*, in Jones O. R., a cura di, *The private language argument*, Macmillan, London, pp. 183-204.

Kenny, Anthony (2006), *Wittgenstein*, Blackwell, Oxford (*Wittgenstein*, Trad. it. di Enrico Moriconi, Bollati Boringhieri, Torino, 2016).

Kripke, Saul (1982), *Wittgenstein on rules and private language*, Harvard University Press, Cambridge (*Wittgenstein su regole e linguaggio privato*, Trad. it. di Marco Santambrogio, Bollati Boringhieri, Torino, 2000).

Kusch, Martin (2006), *A sceptical guide to meaning and rules*, Acumen, Chesham.

McDowell, John (1998), *Knowledge and the Internal. Meaning, knowledge and reality*, Harvard University Press, pp. 395-413.

McDowell, John (2002), Wittgenstein on following a rule, in Miller A, Wright C, a cura di, *Rule-following and meaning*, Routledge, London, pp. 45-80.

Mundle, Clement W. K. (1971), Behaviourism and the private language argument, in Jones O. R., a cura di, *The private language argument*, Macmillan, London, pp. 103-117.

Neta, Ram, Pritchard, David (2007), McDowell and the new evil genius, *Philosophy and Phenomenological Research*, 74, pp. 381-396.

Pritchard, David (2012), *Epistemological disjunctivism*, Oxford University Press, Oxford.

Putnam, Hilary (1981), *Reason, truth and history*, Cambridge University Press, Cambridge.

Putnam, Hilary (2002), *The collapse of the fact/value dichotomy and other essays*, Harvard University Press, Cambridge.

Rhees, Rush (1971), 'Private experience' and 'sense data', in Jones O. R., a cura di, *The private language argument*, Macmillan, London, pp. 229-232.

Schönbaumsfeld, Genia (2016), *The illusion of doubt*, Oxford University Press, Oxford.

Schönbaumsfeld, Genia (2019), Epistemic angst, intellectual courage and radical scepticism, *International Journal for the Study of Skepticism* 9(3):206-222.

Sellars, Wilfrid (1956/1997), *Empiricism and the philosophy of mind*, Harvard University Press, Cambridge, MA (*Empirismo e filosofia della mente*, Trad. it. Elisabetta Sacchi, Einaudi, Torino, 2004).

Strawson, Peter F. (1971), Exposition and criticism of Wittgenstein's *Investigations*, in Jones O. R., a cura di, *The private language argument*, Macmillan, London, pp. 27-33.

Stroud, Barry (1984), *The significance of philosophical scepticism*, Oxford University Press, Oxford.

Stroud, Barry (2000), Wittgenstein on meaning, understanding and community, in Stroud B., a cura di, *Meaning, understanding and practice*, Oxford University Press, Oxford, pp. 80-94.

White, Roger (2014), What is my evidence that here is a hand?, in Dodd D, Zardini E., a cura di, *Scepticism and perceptual justification*, Oxford University Press, Oxford, pp. 298-321.

Wiggins, David (1980), *Sameness and substance*, Blackwell, Oxford

Wright, Crispin (2008), Comment on John McDowell, in Haddock A, Macpherson F, a cura di, *Disjunctivism: perception, action, knowledge*, Oxford University Press, pp. 390-404.

Wright, Crispin (2014), On epistemic entitlement (II): welfare state epistemology, in Dodd D, Zardini E, a cura di, *Scepticism and perceptual justification*, Oxford University Press, Oxford, pp. 213-247

Wittgenstein, Ludvig (1965), *The blue and brown books*, Harper and Row, New York (*Libro blu e Libro marrone*, Einaudi, Torino, 2000).

Wittgenstein, Ludvig (1969), *On certainty*, Blackwell, Oxford (*Della certezza*, trad. it. Mario Trinchero, Einaudi, Torino, 1999).

Wittgenstein, Ludvig (1975), *Tractatus Logico-Philosophicus*, Routledge and Kegan Paul, London (*Tractatus Logico-Philosophicus e Quaderni 1914-16*, trad. it. Amedeo Conte, Einaudi, Torino, 2009).

Wittgenstein, Ludvig (1953), *Philosophical investigations*, Blackwell, Oxford (*Ricerche filosofiche*, trad. it. Mario Trinchero, Einaudi, Torino, 1967).