

Gertrude Elizabeth Margaret Anscombe

La prima persona

Cartesio e sant'Agostino non condividono soltanto l'argomento del *Cogito ergo sum* – in Agostino: *Si fallor, sum* (*De Civitate Dei*, XI, 26) – ma anche il corollario teso a provare che *la mente* (Agostino) o, nelle parole di Cartesio, *questo Io*, non è un corpo di alcun genere. «Potevo supporre di non avere un corpo» scriveva Cartesio «ma non che io non esisteva», e ne inferiva che «questo io» non è un corpo. Agostino afferma «La mente sa di pensare», e «essa conosce la propria sostanza»: quindi «è certa di essere soltanto quell'unica cosa che essa è certa di essere» (*De Trinitate*, X, 16). Qui Agostino non sta proponendo esplicitamente un argomento in prima persona, al modo di Cartesio. Il carattere in prima persona dell'argomento di Cartesio sta a significare che ciascuno deve applicarlo a se stesso in prima persona; e, allo stesso modo, l'eventuale assenso alle varie proposizioni di sant'Agostino passerà, nel caso, attraverso un farle proprie in prima persona. Questi autori assumono che quando qualcuno dice “io” o “la mente”, stia nominando qualcosa che è tale per cui la conoscenza della sua esistenza, che è conoscenza di se stesso che pensa in tutte le diverse maniere, determina che cosa sia ciò di cui conosciamo l'esistenza.

Saul Kripke ha tentato di riproporre l'argomento di Cartesio a sostegno del proprio dualismo. Ma egli trascura il carattere essenzialmente in prima persona di esso, facendone un argomento circa la non-identità tra *Descartes* e il suo proprio corpo. Qualunque altra cosa si voglia dire, sembra chiaro che l'argomento di Cartesio dipende dai risultati dell'applicazione del metodo del dubbio.¹ Attraverso

questo metodo, però, Cartesio deve aver messo in dubbio l'esistenza dell'uomo Cartesio, e, in ogni caso, di quella data figura storica del suo tempo, quel certo uomo francese, nato da quella data stirpe e chiamato René. Ma il dubbio riguarderà addirittura anche l'esistenza dell'uomo – a meno di voler negare che un uomo sia una sorta di animale. Se, dunque, la non-identità tra lui e il suo proprio corpo segue dai suoi punti di partenza, allora, in egual modo, ne segue la non-identità tra lui e l'uomo Cartesio. Dal suo punto di vista “Io non sono Cartesio” rappresentava una conclusione valida al pari di “Io non sono un corpo”. Formulare l'argomento in terza persona, sostituendo “io” con “Cartesio”, significa perdere tutto questo. Cartesio sarebbe stato d'accordo. Il senso banale, pratico, quotidiano secondo cui avrebbe giudicato corretto dire “Io sono Cartesio” ai suoi occhi era privo di importanza in rapporto ad argomenti come questi. Quello che è designato con “io” – quello, nel suo libro, non era *Cartesio*.

Può sembrare strano dire: “La non-identità tra lui e Cartesio era una conclusione valida al pari dell'altra”, e non considerare questa già come una *reductio ad absurdum*. Questa frase non è forse equivalente a “la non identità di *Cartesio* con Cartesio”?

No. Non lo è. Perché a essere in gioco non è il pronome riflessivo ordinario, ma un riflessivo peculiare, che deve essere spiegato in termini di “io”. Si tratta del riflessivo chiamato dagli studiosi di grammatica ‘riflessivo indiretto’ e ci sono lingue (come, ad esempio, il greco) nelle quali ad esso è riservata una forma speciale.²

“Quando John Smith parlava di James Robinson, stava parlando del proprio fratello, ma non lo sapeva”. Si tratta di una situazione possibile. E così, similmente: “Quando John Smith parlava di John Horatio Auberon Smith (nominato forse in un testamento) stava parlando di se stesso, ma non lo sapeva”. Se le cose stanno così, allora “parlare di” o “riferirsi a” se stesso è qualcosa di compatibile con il fatto di non sapere che l'oggetto di cui si parla è se stesso.

Tuttavia, siamo portati a pensare che “si tratta della parola che ciascuno impiega parlando di se stesso” rappresenti una valida spiegazione di ciò che “io” designa, o della natura di ‘espressione referenziale’ di “io”. Ma non può funzionare così, se “Egli parla di se stesso” è compatibile con l'essere in una condizione di ignoranza e, in entrambi i casi, impieghiamo il pronome riflessivo in modo ordinario.

E non è neppure possibile spiegare la questione, come potremmo supporre, dicendo che “‘io’ è la parola che ciascuno impiega quando parla di se stesso con cognizione di causa e in modo intenzionale”. E questo perché Smith non stava forse parlando con cognizione di causa e intenzionalmente di Smith? Non era la persona di cui intendeva parlare – Smith? E perciò non *era* la persona di cui intendeva parlare – egli stesso?

Si potrebbe dire: “Non nel senso rilevante. Sappiamo tutti che non si può sostituire ogni designazione dell’oggetto di cui egli intendeva parlare, preservando la veridicità dell’affermazione riguardante la sua intenzione”. Ma questo non rappresenta una risposta, a meno che il pronome riflessivo stesso non rappresenti una indicazione sufficiente del modo in cui viene specificato quale sia l’oggetto. E si tratta di qualcosa che il pronome riflessivo ordinario non può fare. Consideriamo: “Smith si rende conto (non si rende conto) dell’identità tra un oggetto che chiama ‘Smith’ e se stesso”. Se qui il pronome riflessivo è quello ordinario, allora esso specifica in modo esatto, per noi che formuliamo o udiamo l’enunciato, un oggetto della cui identità con l’oggetto che egli chiama “Smith”, Smith si rende (o non si rende) conto: vale a dire, l’oggetto designato dalla nostra parola che fa da soggetto, “Smith”. Ma questo non ci dice di quale identità Smith si renda (o non si renda) conto. E la ragione è che, come sostenne Frege, non esiste una strada a ritroso che porta dal riferimento al senso: è possibile specificare qualunque oggetto in molti modi, e in questo caso, attraverso la peculiarità del costruito, siamo riusciti a specificare un oggetto (attraverso il soggetto del nostro enunciato) senza specificare alcuna concezione sotto la quale si suppone che la mente *di Smith* giunga ad afferrarlo. E questo perché non intendiamo dire “Smith non si rende conto dell’identità tra Smith e Smith”.

Dobbiamo riconoscere una fallimento nello specificare l’identità che viene intesa solo se continuiamo a trattare il riflessivo in “Egli non è consapevole dell’identità con se stesso” come un riflessivo ordinario. Nella pratica, non abbiamo affatto delle difficoltà: sappiamo di che cosa riteniamo che Smith non si renda conto. Vale a dire: “Io sono Smith”. Ma se è questo il modo in cui intendiamo questo riflessivo, allora non si tratta di quello ordinario: si tratta di un riflessivo speciale che può essere spiegato solo in termini di prima persona.

Se questo è corretto, la spiegazione della parola “io” come ‘la parola che ciascuno di noi usa per parlare di se stesso’ difficilmente sarà una vera spiegazione! – come minimo, non costituisce una spiegazione se il riflessivo deve a sua volta essere spiegato in termini di “io”; e se si tratta del riflessivo ordinario. Eccoci di nuovo al punto di partenza. Pare che ci sia bisogno di un senso capace di specificare questo quasi-nome “io”. Per ribadire il punto sollevato da Frege: non abbiamo afferrato questo senso semplicemente facendoci dire quale sia l’oggetto del quale una persona intende parlare, che lo sappia o no, quando dice “io”. Senza dubbio, questo inciso, “che lo sappia o no”, sembrerà piuttosto assurdo. L’uso che essa fa di “io” garantisce certamente che lo sa! Ma abbiamo il diritto di chiedere *che cosa* sa; se “io” esprime un modo in cui essa coglie il proprio oggetto, quella che Frege chiamava una “*Art des Gegenben-seins*”, vogliamo sapere quale sia questa modalità e come possa darsi il caso che il solo oggetto che ciascuno coglie in questo modo, si identifichi con se stesso.

Dire tutto ciò significa trattare “io” come una sorta di nome proprio. È questo che ci mette in un simile pasticcio. A livello sintattico, “io” funziona certamente come un nome. E tuttavia, si è osservato che esso non è un nome proprio. Ora, questa osservazione può sembrarci piuttosto ovvia, in un senso banale. Dopo tutto, infatti, non ne parliamo come di un nome proprio, ma come di un pronome personale. E, in ogni caso, non si tratta di un nome proprio ordinario. Il suo uso non potrebbe avere molto in comune con quello tipico di un nome proprio. E questo perché, nel caso in cui si trattasse di qualcosa come un nome proprio, si tratterebbe di un nome che appartiene a chiunque, e, peggio ancora, di un nome di cui ciascuno fa uso solo per riferirsi alla persona che egli stesso è. Perciò, esso non serve per presentarsi gli uni agli altri, o per rivolgersi a qualcuno, e chiamarlo. E mentre lo si potrebbe adoperare in funzione di firma (in modo analogo alla firma di quell’anziano, incerto parroco del quale ho sentito dire che siglò un matrimonio: Io, il curato), saremmo poi completamente dipendenti da altri indizi per quanto riguarda l’identità del firmatario. Se si trattasse del solo nome dato a tutti, saremmo ridotti davvero a malpartito. Naturalmente non corriamo questi rischi, perché le persone hanno anche altri nomi propri, assai più variegati.

Così, l'osservazione secondo cui "io" non è un nome proprio sembra ridursi alla banalità per cui noi forse non *definiremmo* una parola come nome proprio, se appartenesse a chiunque e fosse usata soltanto per parlare di se stessi. — Ma, anche questo è proprio vero? Dopo tutto, pare che tutti i Sikh si chiamino "Singh". Dunque, la vera differenza sta nel solo fatto che ciascuno usa il nome "io" soltanto per parlare di se stesso. Si tratta di un buon motivo per non definirlo un nome proprio? Certamente agli occhi dei logici è un nome proprio. Hanno lo sguardo annebbiato? Oppure, davvero a livello logico si tratta di un nome proprio?

Chiediamoci: è proprio vero che "io" non viene definito nome proprio soltanto perché tutti lo usano solamente per riferirsi a se stessi? Proviamo a costruire una situazione nella quale è evidente l'esistenza appunto di un nome di questo genere. Immaginiamo una società nella quale ciascuno riceva due nomi. Uno è visibile sulla schiena e al vertice del torace, e i nomi di questo tipo, che i loro portatori non possono scorgere, sono vari: diciamo da "B" a "Z". L'altro, "A", è impresso nella parte interna del polso, ed è lo stesso per tutti. Quando descrivono le azioni delle persone, tutti usano i nomi che si trovano sul torace o sulla schiena, se possono vederli, o abitualmente li vedono. Inoltre, tutti imparano a rispondere quando viene pronunciato il nome che si trova sul loro torace e sulla schiena, nello stesso modo e nelle stesse circostanze in cui noi siamo soliti rispondere quando viene pronunciato il nostro nome. Per i resoconti che riguardano le nostre stesse azioni e che diamo sulla base dell'osservazione immediata, si ricorre ai nomi che si trovano sul polso. Resoconti di tal genere derivano non soltanto dall'osservazione, ma anche dalle inferenze e dalla testimonianza o da altre fonti di informazione. *B*, ad esempio, trae delle conclusioni che sono espresse attraverso enunciati il cui soggetto è "A", da affermazioni di altre persone che hanno "B" come soggetto.

Si potrebbe chiedere: cosa si intende con "resoconti concernenti le proprie azioni"? Poniamo che significhi, ad esempio, resoconti emessi dalla bocca di *B* sulle azioni di *B*. Vale a dire: resoconti emessi da *B* che dicono che *A* ha fatto la tal o tal'altra cosa vengono verificati, *prima facie*, accertando che *B* ha fatto ciò, e vengono falsificati in modo risolutivo facendo emergere che *B* non ha fatto ciò.

Perciò, per ogni persona, c'è una persona sulla quale essa ha dei punti di vista che hanno sia limiti peculiari, che una forma peculiare di privilegio: tranne che in uno specchio essa non vede mai la persona intera, e può soltanto assumere dei punti di vista del tutto speciali riguardo a quanto essa può vedere. Tra questi, alcuni hanno un particolare valore, mentre altri sono particolarmente scadenti. E, senza dubbio, una persona *B* a volte può commettere un errore, vedendo il nome "A" sul polso di un altro, e non rendendosi conto che si tratta del polso di un uomo il cui altro nome dopo tutto non gli è inaccessibile nel modo peculiare in cui è per lui inaccessibile il suo proprio nome ("B").

(Una modifica del nostro esempio potrebbe aiutare qualcuno a immaginare più facilmente: al posto di queste persone, decisamente poco umane, immaginiamoci delle macchine che siano dotate di strumenti di lettura ottica, che siano contrassegnate con dei segni, in modo analogo a ciò che accadeva alle persone della mia storia con i propri nomi, e che siano programmate per tradurre in resoconti ciò che visualizzano sui loro strumenti di lettura ottica.)

Nella storia che ho proposto c'è un segno di cui si stabilisce che costituisca un nome, lo stesso per tutti, ma che è impiegato da ciascuno solo per parlare di se stesso. Come possiamo confrontarlo con "io"? – La prima cosa da osservare è che la nostra descrizione non include la auto-coscienza da parte delle persone che impiegano il nome "A", per come io l'ho descritto. Essi forse non hanno auto-coscienza, sebbene ciascuno sappia molte cose circa l'oggetto che (di fatto) egli è, e ciascuno abbia un nome, lo stesso che ha chiunque altro, che impiega nei resoconti riguardanti l'oggetto che egli (di fatto) è. Questo – cioè che non siano auto-coscienti – può, appunto per tale ragione, sembrare non vero. *B* è cosciente di (vale a dire che osserva), alcune delle attività di *B*, ovvero sue proprie. Egli impiega il nome "A", come fa chiunque altro, per riferirsi a se stesso. Dunque egli è cosciente di sé. Dunque egli ha auto-coscienza.

Ma quando parliamo di auto-coscienza non intendiamo questo. Intendiamo qualcosa che è manifestato dall'uso di "io" invece che di "A".

Dobbiamo, perciò, arrivare a comprendere l'autocoscienza. Non è sorprendente che il termine risalga solo al XVII secolo e derivi dalla

filosofia. Quando esso entra a far parte del linguaggio ordinario, si modifica e, entro il XIX secolo, acquisisce un senso che è del tutto irrilevante in rapporto alla nozione filosofica: viene a significare disagio dipendente dalla preoccupazione perché si avverte di essere osservati dagli altri. Si tratta di un mutamento che si verifica spesso per i termini filosofici. Ma questo è un termine che entra a far parte anche della psicologia e della psichiatria, e qui il suo senso non è così lontano da quello filosofico.

La prima spiegazione della auto-coscienza a cui qualcuno potrebbe pensare, e che viene suggerita dalla forma dell'espressione, è la seguente: è coscienza di un sé. Un sé sarà qualcosa che alcune cose possiedono, oppure sono. Se una cosa lo possiede, si tratta di un che connesso con la cosa, e in virtù del quale la cosa che lo possiede è in grado di dire, e intende dire "io". È ciò che essa chiama "io". Essere in grado di esprimere il significato "io" viene perciò spiegato come avere il giusto tipo di cosa da chiamare "io". L'uso immaginifico della parola, ad esempio se qualcuno mettesse sulla statua di cera di un poliziotto un cartello con su scritto "io sono solo una statua di cera", o quello dell'etichetta di una bottiglia in *Alice nel Paese delle Meraviglie* che dice "Bevimi", si basa sulla finzione che gli oggetti in questione abbiano (o siano) dei sé. *Il sé* non è un'idea cartesiana, ma può essere aggiunto alla teoria cartesiana dell'Ego e costituisce uno sviluppo di essa, più coerente dell'identificazione compiuta da Descartes tra 'questo io' e la sua anima. Se le cose sono un sé, piuttosto che averlo, allora un sé è qualcosa, per esempio un essere umano, sotto un aspetto speciale, un aspetto che egli ha, non appena diventa una 'persona'. "Io" sarà allora il nome impiegato da ciascuno solo per se stesso (ossia un riflessivo diretto) e precisamente riguardo a questo aspetto.

In base a queste interpretazioni, si darebbe una spiegazione di "sé" in "coscienza di sé" o spiegando che tipo di oggetto sia questo sé concomitante, oppure spiegando quale sia l'aspetto in questione. Una volta fornita questa spiegazione, si potrebbe avere questo 'modo di essere dato' speciale di un oggetto che è associato col nome che si usa parlando di esso.

Ora, tutto questo è rigorosamente privo di senso. E salta fuori da una interpretazione erronea del pronome riflessivo. Che si tratti di

un non senso emerge anche dal fatto seguente: farebbe sorgere la domanda su che cosa garantisca che uno faccia presa sul sé giusto, ossia, che il sé che una persona chiama “io” sia sempre connesso con *lui*, o sia l’uomo stesso. In alternativa, se uno dicesse che “il sé connesso con un uomo” designa semplicemente quel sé che in un qualsiasi momento egli ha designato facendo uso di “io”, quale che sia questo sé, allora sarebbe per puro caso se esso avesse oltre a ciò qualcos’altro a che fare con lui.

Ma “auto-coscienza” non rappresenta un simile non senso. Si tratta di qualcosa di reale, anche se di ancora inspiegato, che è posseduto da quanti impiegano “io”, e che mancherebbe a quanti impiegano “A”, se il loro uso di “A” fosse uno strumento adeguato per la loro coscienza di se stessi.

L’espressione “auto-coscienza” può essere spiegata in modo accettabile come ‘coscienza che le cose stanno così e così circa se stessi [oneself]’. E non dovremmo prendere per buono un argomento come il seguente: dal momento che l’occorrenza di “se stesso” [oneself] è come l’occorrenza di “lui stesso” [himself] che ci restituisce una piena comprensione di ciò di cui Smith non si rendeva conto, la parola “sé” deve essa stessa connotare il ‘modo di essere dato’ che vogliamo e che è associato con “io”, inteso come un nome proprio (parlando su un piano logico). Dobbiamo rifiutare questo argomento perché “se stesso” [oneself] qui non è altro che il riflessivo indiretto: vale a dire, il riflessivo del discorso indiretto. Comprendendo il discorso indiretto sappiamo qual è il discorso diretto correlato. E questo è tutto.

Queste considerazioni non hanno attrattiva. La nostra domanda era: a che cosa rimanda “io”? Una volta risposto a questa domanda, e assunto che “io” rimandi al proprio oggetto al modo di un nome proprio, abbiamo bisogno di un resoconto di un certo tipo. L’uso di un nome per un oggetto è collegato a una concezione di questo oggetto. Dunque, siamo spinti a cercare qualcosa che, per ogni persona che fa uso di “io”, possa essere la concezione collegata a questo presunto nome “io”, come la concezione di una città lo è ai nomi “Londra” e “Chicago”, quella di un fiume a “Tamigi” o “Nilo”, quella di un uomo a “John” e “Pat”. C’è bisogno di una concezione del genere se “io” è un nome, e non esiste concezione che possa rivendicare di svolgere questo compito, tranne quella suggerita da “auto-co-

scienza”. Questo è il motivo per cui alcuni filosofi hanno elaborato la nozione di ‘sé’ [*selves*] (o di ‘persone’ definite in termini di auto-coscienza) e indagato di che cosa possa trattarsi. E proprio come dobbiamo riferirci ancora alla stessa città se continuiamo a usare “Londra” con lo stesso riferimento, così dobbiamo continuare a riferirci ciascuno allo stesso sé (o ‘persona’) se continuiamo a usare “io” con lo stesso riferimento.

Questo ci conduce a un *tour de force* immaginario dalle parti di Locke: la sostanza pensante che ha pensato il pensiero “io ho fatto questo” – che è il genuino pensiero della memoria agente – non potrebbe tuttavia essere una sostanza pensante diversa rispetto a quella che poteva aver sviluppato il pensiero “Sto facendo questo”, nel momento in cui l’atto veniva compiuto? Locke distaccava, dunque, l’identità del sé o della ‘persona’, anche dall’identità dell’essere pensante che pensa effettivamente gli io-pensieri.

Le considerazioni concernenti i pronomi riflessivi non vanno certo nel senso di bloccare la gran mole di indagini circa “il sé” o “i sé”, fintantoché “io” è trattato come un nome ed è necessario un termine correlato per il suo tipo di oggetto. Tuttavia, si tratta di credenziali imbarazzanti per indagini di tal genere. Ed è *possibile* pensare a un sé come a ciò cui “io” rimanda, o che indica, senza assumere che “io” sia un nome proprio. Avevamo due ragioni per considerarlo un nome proprio: la prima, sta nel fatto che dal punto di vista logico esso è la stessa cosa che un nome proprio; e la seconda, sta nel fatto che esso sembrava essere proprio come il nostro “A” (che era chiaramente un nome proprio), eccetto per il fatto di esprimere “autocoscienza”. Abbiamo perciò cercato di spiegarlo come nome proprio di un sé. Ora, molti che non avranno niente da obiettare al fatto di parlare in termini di ‘sé’ [*selves*], si sentiranno tuttavia a disagio nel chiamare “io” nome proprio di un sé, o di qualunque altra cosa. Dò per scontato che fosse chiaro che la diversità del riferimento in bocca a ciascuno dei parlanti non costituisca un’obiezione (non rispetto al fatto di chiamare “A” nome proprio): esisterà, dunque, una qualche altra ragione. Io credo che la ragione stia nel fatto che, se lo intendiamo in questo modo, un uso ripetuto di “io” in rapporto allo stesso sé dovrebbe richiedere una reidentificazione di quel sé. E questo perché, plausibilmente, si tratta sempre di un uso in presenza

del proprio oggetto! Non c'è niente da obiettare rispetto alla tematica della reidentificazione dei sé – si tratta di uno dei maggiori interessi dei filosofi che si occupano dei sé – ma si tratta di qualcosa che non ha niente a che fare con il ruolo di “io”. La reidentificazione corrispondente *era* implicata nell'uso di “A”, e questo comporta una differenza supplementare tra di essi.

Forse, dunque, “io” non è un nome, ma semmai un altro genere di espressione che sta a indicare un ‘riferimento singolare’. Dopo tutto, la concezione che si fa il logico del nome proprio implica solo *questa* caratteristica. Ci sono espressioni che su un piano logico e sintattico funzionano come nomi propri, senza essere dei nomi. È forse così nel caso delle descrizioni definite, e certamente lo è nel caso di alcuni pronomi. Dato che definiamo “io” un pronome, esamineremo prima di tutto questo caso. Sfortunatamente, la categoria ‘pronomi’ non dice niente, dal momento che un pronome singolare può essere anche una variabile (come accade in “se tutti lo dicono, significa che *egli* è uno sciocco”) – e di conseguenza non un qualche tipo di designazione singolare di un oggetto. Anche il suggerimento che traiamo dal termine stesso “pronome” in linea generale non è avvalorato dai pronomi. Mi riferisco a quello secondo cui un enunciato avrà lo stesso senso anche rimpiazzando il pronome con un nome, comune o proprio, e sarebbe difficile fissare una regola generale riguardo a quale sia in particolare questo nome. Forse “pronome” è potuto sembrare un nome appropriato appunto per i pronomi personali e in modo particolare per “io”. Ma il senso della menzogna “Io non sono E.A.” non riesce a conservarsi in “E.A. non è E.A.”. Si tratta dunque di un suggerimento di scarso valore.

I pronomi singolari che definiamo dimostrativi (“questo” e “quello”) costituiscono un chiaro esempio di non-nomi che, da un punto di vista logico, funzionano come nomi. E questo perché quando compaiono in delle vere proposizioni forniscono il riferimento a un termine-soggetto (un oggetto) identificabile in modo distintivo e del quale si predica qualcosa. Forse, allora, “io” costituisce un tipo di dimostrativo.

L'assimilazione a un dimostrativo non eliminerà – come si sarebbe voluto credere in una certa fase – la richiesta di una concezione dell'oggetto indicato. E questo perché, per quanto uno possa dire

solo “questo” o “quello”, per comprenderlo abbiamo bisogno di conoscere la risposta alla domanda “questo *cosa?*”; e anche il parlante deve conoscere la risposta per esprimere un qualche significato.³

Perciò, un dimostrativo singolare, usato in modo corretto, ci fornisce un soggetto logico appropriato nella misura in cui non manca di un ‘portatore’ o ‘referente’, e si conforma così a quanto un logico richiede ad un nome. Ora, si potrebbe pensare che la risposta alla domanda: “questo cosa?”, sia: “questo sé”, posto che si possa mostrare che vi sono dei sé e che è manifestamente di essi che tutti parlano dicendo “io”. Simili indagini filosofiche riguardanti i sé avrebbero dunque una qualche giustificazione.

Era diffusa la convinzione che un dimostrativo singolare, come “questo” o “quello”, se viene impiegato correttamente, non possa mancare di riferimento. Ma le cose non stanno così, come emergerà se ci soffermiamo su quanto è necessario per dare una risposta alla domanda: “questo cosa?”. Qualcuno si presenta con una scatola e dice: “Questo è tutto ciò che è rimasto del povero Jones”. La risposta a: “questo cosa?”, è: “questo involto di ceneri”; ma, all’insaputa del parlante, la scatola è vuota. Ciò che “questo” deve possedere, se viene usato correttamente, è qualcosa a cui *attaccarsi* (per così dire): in questo caso è la scatola. In un altro esempio, potrebbe trattarsi di un effetto visivo. Perciò, potrei domandare: “Che cosa è ciò che vedo davanti alla roccia, un uomo o un palo?” e magari l’oggetto non c’è affatto; ma ve n’è l’apparenza, forse una macchia, o altro che contrassegna la superficie della roccia e a cui si attacca il mio “questo”. Il riferimento e ciò cui “questo” si attacca possono coincidere, come quando dico “è terribile questo bisbiglio che avverto negli orecchi”, o, dopo aver ascoltato un discorso: “Questo è stato splendido!”. Ma non è obbligatorio che essi coincidano, e il riferimento è l’oggetto al quale è attribuito il predicato quando “questo” o “quello” fungono da soggetto.

L’unico tipo di pronome al quale “io” possa essere accostato in modo plausibile, in quanto termine singolare che fornisce un riferimento, è il pronome dimostrativo. Certo, qualcuno potrà dire: “Perché mai assimilarli? Ogni cosa è quella che è, e non un’altra cosa! Perciò ‘io’ è un pronome, d’accordo, ma è semplicemente il pronome che è”. Questa osservazione però non può andar bene, perché

‘pronomie’, come categoria, è un gran guazzabuglio; allora tanto varrebbe dire: “è la parola che è”. Il problema è descriverne il significato. E, se il suo significato include l’idea di riferimento, vedere in questo caso di che ‘riferimento’ si tratti, e come lo si consegua. Il che equivale a supporre che non lo si consegua nello stesso modo in cui ciò accade per un nome proprio ordinario; di conseguenza, se “io” non costituisce l’abbreviazione di una descrizione definita, dovrà afferrare il proprio oggetto in qualche altro modo – e che altro modo esiste se non quello che è proprio del dimostrativo?

Esiste, però, un elemento di differenza tra “io” e il dimostrativo ordinario. Abbiamo visto che nel caso di “questo” può esservi un fallimento referenziale, che consiste nel fatto che uno può fare riferimento a “questo involto di ceneri”, quando non ve ne sono. “Io” invece – se istituisce un riferimento, se, cioè, la sua modalità di significazione è quella che si ritiene istituisca un riferimento – è a prova di fallimento referenziale. Il solo pensare “io” garantisce non solo l’esistenza, ma la presenza del proprio referente. Garantisce l’esistenza perché garantisce la presenza, che è “presenza alla coscienza”. Ma, si noti bene, in questo caso “presenza alla coscienza” significa presenza fisica o reale, e non soltanto che uno sta pensando alla cosa. Perché, se il pensare non garantisce la presenza, l’esistenza del riferimento potrebbe essere messa in dubbio. Per la stessa ragione, se “io” è un nome, non può essere un nome vuoto. L’esistenza dell’io è l’esistenza nel pensare del pensiero espresso da “io”. Questo è certo il fulcro del *cogito* – e, come mostrerò, anche del suo corollario.

Che “io” sia un nome oppure un dimostrativo, vi è parimenti bisogno di una ‘concezione’ attraverso la quale esso si connetta al proprio oggetto. Ora, a quale concezione si può pensare, se non a quella di *pensare*, il pensare l’io-pensiero, per assicurarci questa garanzia contro il fallimento referenziale? Va bene descrivere che cosa siano i sé; ma se non so che io sono un sé, allora non posso intendere un sé con “io”.

Per evidenziare questo aspetto, immaginiamo un logico, per il quale il carattere sintattico di “io” come nome proprio sia del tutto sufficiente a garantirlo come tale, e per il quale la verità delle proposizioni nelle quali esso figura come soggetto sia perciò sufficiente a garantire l’esistenza dell’oggetto che esso designa. Costui, senza

dubbio, ammetterà tutto ciò che ho messo in luce circa il riflessivo indiretto. La cosa non può turbarlo, nella misura in cui il ‘modo di essere dato’ non lo riguarda. Per lui è chiaro che, proferito da me, “io” è solo un altro nome di E.A. “Io” può avere alcune caratteristiche curiose; ma non sono di suo interesse. E la ragione sta nel fatto che “io” è un nome governato dalla regola seguente: ‘Se X fa delle asserzioni che hanno “io” come soggetto, allora queste asserzioni saranno vere se e solo se i predicati che sono usati in questo modo con valore assertivo sono veri di X’.⁴ Questo spiega perché Kripke – e altri, trattando di Descartes – compiono il passaggio dall’“io” di Descartes a “Descartes”.

Ora, per prima cosa, questo ci consegna una confutazione troppo sbrigativa di Descartes. Per inferire immediatamente che Descartes si sbagliava, c’è bisogno soltanto di sapere che Descartes affermava “Io non sono un corpo”, sapendo al contempo che egli era un uomo: ossia, un animale di una certa specie; cioè, un corpo che vive un certo tipo di vita.

Ma Descartes direbbe o scriverebbe (dovrebbe dire o scrivere) che egli nega che, a rigor di termini, sia stato *l’uomo Descartes* a fare questa affermazione. La regola andava abbastanza bene. Ma il soggetto che compie le asserzioni deve essere il soggetto pensante. Un parlante che dice “io”, non è che appuri che cosa sia ciò che sta dicendo “io”. Ad esempio, non andrà a cercare da che apparato venga il rumore, assumendo che si tratti di colui che parla; né ipotizzerà che vi sia qualcosa connesso a tale apparato, e che si tratti di colui che parla. Se ci fosse questo in gioco, uno potrebbe dubitare che ci sia qualcosa che dice “io”. Così come si può certo dubitare del fatto che ci sia qualcosa che lo sta dicendo ad alta voce (e in certi casi *questo* dubbio è corretto).

Dobbiamo perciò mettere alle strette il nostro logico riguardo al ‘riferimento garantito’ di “io”. Nel dare il riferimento per garantito, la sua affermazione può assumere tre gradi diversi.

(1) Può voler dire che di sicuro chi fa uso di “io” deve esistere, altrimenti non userebbe “io”. E dato che egli è il riferimento, questo è ciò in cui consiste il ‘riferimento garantito’. Rispetto a questo riferimento garantito, egli potrebbe aggiungere, non vi sarà differenza tra “io” e “A”. Ma la domanda è: perché si è sostenuto che “io” *si riferi-*

sce a colui che fa uso di “io”? Il nostro logico sosteneva che “io” fosse un nome proprio dal punto di vista logico – un termine singolare che ha il compito di istituire un riferimento – per due ragioni: una è quella per cui “io” ha lo stesso statuto sintattico delle espressioni di questo genere, e l'altra è quella per cui lo si può sostituire *salva veritate* con un nome (più ordinario) di X, quando figura in posizione di soggetto, in asserzioni fatte da X. Nel dire questo, egli senza dubbio non si riteneva impegnato in favore di nessuna tesi circa il senso di “io”, o circa quello che intende con “io” chi ne fa uso. Ma la seconda ragione che egli ha fornito consiste in questo: chi ascolta o legge una affermazione che ha “io” come soggetto deve sapere da chi proviene l'affermazione, per sapere chi sia titolare del predicato, se l'affermazione è vera. Ora, questo requisito potrebbe essere segnalato facendo lampeggiare una luce verde, mettiamo, in connessione con il predicato, o magari aggiungendogli una ‘-O’ finale (mi scuso con quanti trovano questo suggerimento del tutto stravagante, e li prego di sospendere l'incredulità). Che cosa trasformerebbe un segnale, o un suffisso di questo genere in una espressione dotata di riferimento? L'argomento essenziale non può essere un argomento che va dalla sintassi al riferimento, perché un simile argomento dipenderebbe soltanto dalla forma dell'enunciato e sarebbe assurdo (ad esempio, nessuno pensa che in: “*it is raining*”, “*it*” sia un'espressione dotata di riferimento). Sembra, perciò, che il nostro logico non possa disconoscere la difficoltà riguardante il senso di “io”, o in ogni caso quella che riguarda ciò che chi fa uso di “io” deve intendere.

(2) Chi fa uso di “io” deve perciò volersi riferire a qualcosa, se “io” è una espressione dotata di riferimento. Ora, “riferimento garantito” qui può significare due cose diverse.

Può voler dire (2a) che è garantita l'esistenza dell'oggetto inteso da chi fa uso dell'espressione. Vale a dire che deve esistere l'oggetto che costui assume sia qualcosa quando utilizza l'espressione in connessione con esso. Perciò, se ipotizziamo che io conosca qualcuno che si chiama “X” e chiami qualcosa “X” con l'intento di riferirmi a questa persona, una garanzia concernente il riferimento sarebbe, in questo senso, garanzia del fatto che esiste una cosa come X. Il nome “A”, inventato in precedenza, avrebbe questo genere di riferimento garantito. Chi utilizza “A” intende parlare di un certo essere umano,

al quale ha accesso osservativo in maniera del tutto speciale. È lui stesso quella persona, e perciò, dato che ha compreso l'uso di "A", sta senza dubbio parlando di una persona reale.

Se il nostro logico assume che questo sia un resoconto adeguato del riferimento garantito di "io", allora dovrà ammettere che ci sia un genere ulteriore di 'riferimento garantito' che "io" *non* possiede.

In questo senso ulteriore, un riferimento garantito per tale nome "X" (2b) implicherebbe una garanzia, non solo rispetto al fatto che esista una cosa come X, ma anche rispetto al fatto che quello che io ritengo sia X è X. Abbiamo visto che chi utilizza "A" non sarebbe immunizzato dalla erronea identificazione di qualcun altro come 'A'. Accadrà lo stesso anche con "io"?

Un'ipotesi del genere sembra assurda. Pare chiaro che, se "io" è davvero una 'espressione dotata di riferimento', essa avrà entrambi i generi di garanzia per il riferimento. L'oggetto cui si riferisce chi utilizza "io", quando ne fa uso, deve esistere finché egli fa uso di "io", e al contempo non può neppure accadere che egli individui erroneamente l'oggetto al quale intende riferirsi attraverso "io" (il Vescovo può confondere il ginocchio di una signora con il proprio, ma può confondere la signora con se stesso?).

Accantoniamo la domanda concernente il senso di "io" e chiediamoci *solo* come possa essere garantito il riferimento all'oggetto giusto (si tratta di una scelta appropriata, perché sicuramente le persone in questo caso hanno l'idea di una sorta di atto di riferimento diretto puro nel quale semplicemente prima si esprime un significato, e poi si fa riferimento ad un oggetto che sta davanti a sé). Sembra, allora, che questo riferimento possa essere garantito solo se il riferimento di "io" venisse definito sul momento ogni volta che si fa uso di "io", e al contempo rimanesse visibile fintantoché si assume che qualcosa sia *Io*. Anche così, si assume che non sia possibile che qualcos'altro ne prenda il posto in modo surrettizio. Forse dovremmo dire: un simile assunto è del tutto inattaccabile per quanto riguarda "io" e sarebbe un eccesso di scetticismo dubitarne! Accettiamo allora l'assunto, e sembra derivarne che ciò cui "io" rimanda sia un Ego cartesiano.

Supponiamo, infatti, che si tratti di un altro tipo di oggetto. Un oggetto plausibile sarebbe *questo corpo*. E ora immaginiamo che io entri in uno stato di 'deprivazione sensoriale'. Mi viene tolta la vi-

sta, e sono sotto anestesia locale in ogni parte di me, magari mi trovo a galla in una vasca d'acqua tiepida; sono incapace di parlare, o di toccare una qualunque parte del mio corpo con un'altra. Ora, mi dico: "Io non lascerò che mi capiti di nuovo!". Se l'oggetto designato da "io" è questo corpo, questo essere umano, allora si tratterà di qualcosa che in queste circostanze non è presente ai miei sensi; e in che altro modo può essermi 'presente'? Ma ho forse smarrito ciò che è designato da "io"? Forse esso non mi è presente? Mi ritrovo, per così dire, a 'fare riferimento *in absentia*'? Non ho perso la mia 'auto-coscienza'; e non è neanche possibile che l'oggetto che designo con "io" non mi sia più presente. Entrambe queste affermazioni sembrano in sé corrette, e sono necessarie al 'riferimento garantito' che stiamo esaminando.

Simili considerazioni ci consegnano anche degli spunti ulteriori. Nient'altro che un Ego cartesiano farà al caso nostro. O, piuttosto, una estensione di esso. C'è chi a volte si è chiesto come Descartes potesse giungere alle conclusioni riguardanti la sua *RES cogitans*.⁵ Ma questo significa dimenticare che Descartes dichiara che la propria essenza non è altro che attività di pensiero. L'attività di pensiero che pensa questo pensiero – cioè quanto è garantito dal "cogito".

Scopriamo perciò che se "io" è un'espressione dotata di riferimento, allora Descartes aveva ragione su quale sia questo riferimento. La sua posizione ha però la difficoltà inaccettabile legata al fatto di richiedere una identificazione dello stesso riferimento nei diversi "io"-pensieri (e questo ad un certo punto spinse Russell a parlare di 'sé [*selves*] a breve termine').

I nostri interrogativi costituivano una *reductio ad absurdum* combinata dell'idea che "io" sia una parola che ha il compito di istituire un riferimento singolare. Mi riferisco agli interrogativi circa il modo in cui si è garantiti nel raggiungere l'oggetto giusto, o se sia legittimo essere certi che non possa verificarsi uno scambio inavvertito, o se sia possibile riferirsi a se stessi 'in assenza', e così via. La suggestione secondo cui si coglie l'oggetto in modo corretto sfocia in un'assurdità quando la elaboriamo e cerchiamo di descrivere come sia possibile escludere che si colga l'oggetto sbagliato.

E anzi, come si potrebbe giustificare l'assunto, se di assunto si tratta, secondo cui vi è solo una attività di pensiero, che è l'attività

di pensare questo pensiero che sto pensando, cioè solo un pensante? Come posso sapere che “io” non consiste di dieci soggetti pensanti che pensano all’unisono? O forse che non ci riescono a sufficienza. E questo potrebbe spiegare perché a volte io avverta una certa confusione nei pensieri. – Consideriamo la risposta “Legione, perché siamo molti”, data nel *Vangelo* dall’uomo posseduto. Forse dovremmo prenderla sul serio, e non come un gioco linguistico.⁶ Queste considerazioni confutano il resoconto di “io” basato su una ‘descrizione definita’: perché il solo candidato credibile per un resoconto di questo genere è “Colui che dice questo”, dove “colui che dice” implica “pensante”.

Che sia colto l’oggetto erroneo è escluso, e questo ci induce a pensare che sia garantito di cogliere l’oggetto giusto. La ragione è, invece, che non si tratta affatto di cogliere un oggetto. Con i nomi, o le espressioni denotanti (nel senso di Russell) ci sono due cose di cui dobbiamo impadronirci: il genere di uso, e a che cosa applicarli di volta in volta. Con “io” c’è solo l’uso.

Se risulta troppo difficile credere questo, se “io” è una ‘espressione referente’, allora aveva ragione Descartes. Ma proprio qui iniziano le difficoltà. Inizialmente, è come se ciò cui “io” rimanda dovesse essere la cosa più chiara e più certa – ciò di cui chiunque, pensando al proprio pensare e alla propria consapevolezza di qualunque cosa, è consapevole al massimo grado. Si tratterà di quanto è più certo, perché, come osservava Agostino, si tratta di qualcosa che è implicato nella conoscenza di tutti gli atti o stati mentali da parte di colui che li ha. Questi ultimi non sarebbero passibili di dubbio. Ma l’*io*, la ‘mente’, il ‘sé’ ne costituivano il soggetto, e non l’oggetto, e c’è chi ha sottolineato come andare alla ricerca di essi al modo di un oggetto, trarrebbe radicalmente in errore. Non si trattava di qualcosa da trovare, quanto piuttosto, per così dire, di un’area di oscurità dalla quale promana luce su tutto il resto. Alcuni si sono, perciò, scervellati su che cosa possa essere questo soggetto invisibile e il ‘pensare ad esso’; altri hanno pensato che non vi fosse niente di simile, che esistesse soltanto l’insieme degli oggetti, e perciò che “io” fosse, piuttosto, il nome della intera serie delle percezioni. Ma è risultato difficile armonizzare questo esito con la grammatica di “io” e, in ogni caso, che cosa trasformerebbe *io* in una unità (si tratta di un

problema che sconcertò profondamente Hume)? Altri considerano in effetti i sé come oggetti dei quali si postula che “io” costituisca il nome sulla bocca dei diversi parlanti. E tuttavia altri hanno negato che il sé sia invisibile, affermando che esista un peculiare sentimento di se stessi che è indescrivibile, ma estremamente importante, specialmente in psicologia, psicologia clinica, e psichiatria.

Attraverso questo pensiero: “L’*io* costituiva il soggetto, non l’oggetto, e da qui la sua invisibilità”, abbiamo un esempio in cui è come se il linguaggio possedesse una immaginazione e ci imponesse una propria immagine.

La discussione in tema si alimenta da sola, senza fine, irresolubile, fintantoché ci atteniamo al presupposto iniziale, tenuto fermo, fin qui, da tutti i partecipanti alla discussione: che “io” sia una espressione dotata di riferimento. Finché l’assunto è questo, ne seguirà una netta divisione tra quanti con le loro osservazioni mostrano di non aver colto la difficoltà – e per loro “io” in linea di principio non è diverso dalla “A” del mio esempio; e quanti percepiscono – o vorrebbero percepire – la differenza che c’è, e di conseguenza sono spinti a straparlare.

E la soluzione è questa: “io” non è *affatto* un nome né un altro genere di espressione il cui ruolo logico sia quello di istituire un riferimento.

Certo, dobbiamo accettare la regola secondo cui: “Se X asserisce qualcosa usando ‘io’ come soggetto, la sua asserzione sarà vera se e solo se ciò che egli asserisce è vero di X”. Ma se qualcuno pensa che si tratti di un resoconto sufficiente per “io”, allora dobbiamo affermare che no, non lo è, perché non fa nessuna differenza tra “io” ed “A”. La condizione di verità dell’intero enunciato non determina il significato degli elementi che lo compongono. Perciò, la regola non giustifica l’idea che “io” emesso dalla bocca di X sia un altro nome di X. Né di nient’altro, come ad esempio un soggetto che fa asserzioni, e che parla attraverso X.

Ma la regola sta a significare che la domanda “L’asserzione *di chi?*” è importantissima. E, ad esempio, un interprete potrebbe ripetere l’“io” del suo committente nella propria traduzione. In ciò risiede la concepibilità di quanto segue: qualcuno sta davanti a me e dice: “Cerca di credere questo: quando io dico “io”, ciò non signifi-

ca questo essere umano che sta emettendo questo rumore. Io sono qualcun altro che ha preso in prestito questo essere umano per parlare attraverso di lui". Quando parlo di "concepibilità" non intendo dire che un simile messaggio potrebbe essere vero, ma solo che la nostra immaginazione è in grado di fare uso dell'idea in questione (*Medium*, possessione).

Se la mia tesi di fondo è corretta, ne deriva una conseguenza importante – vale a dire che, in definitiva, "Io sono E.A." non rappresenta una proposizione che afferma un'identità. È connessa, sì, con una proposizione di identità, vale a dire: "Questa cosa qui è E.A.". Ma c'è anche la proposizione: "Io sono questa cosa qui".

Quando un uomo non ha nozione della propria identità, quando diciamo che ha "perso la memoria", ciò che, in genere, egli non sa è che *questa* persona che ha indicato, indicando se stesso (è questo il riflessivo diretto) è, facciamo conto, Smith, un uomo con quella data storia. Egli non ha né perso l'uso di "io", né, di solito, è incerto nell'indicare quale sia il proprio corpo, o la persona che egli è; e non indicherebbe un corpo diverso da quello che ci si aspetta, una pietra, un cavallo, o un altro uomo, per fare un esempio. Può sembrare che gli ultimi due di questi tre punti siano contenuti nel primo; ma, come abbiamo visto, è possibile, almeno sul piano dell'immaginazione, introdurre una separazione. Si noti che quando qui uso la parola "persona", la uso nello stesso senso in cui essa occorre in "delitti contro la persona". A questo punto emergerà quanto la gente sia profondamente infettata dal dualismo, perché si dirà: "Stai usando 'persona' nel senso di 'corpo'" – e ciò che *la gente* intende parlando di "corpo" è qualcosa che permane una volta che uno è morto. Ma questo significa travisare "delitti contro la persona". Infatti, non li si può commettere contro un cadavere. 'La persona' è un corpo umano vivente.

Esiste una questione effettiva: con quale oggetto sono collegate la mia coscienza dell'agire, della postura e del movimento, e le mie intenzioni in modo tale che *questo* oggetto debba essere in piedi se io penso di essere in piedi ed il mio pensiero è vero? E la domanda ha una risposta: si tratta di questo oggetto qui.

"Io sono questa cosa qui" è, allora, una vera proposizione, ma non una proposizione che esprima un'identità. Significa: questa cosa

qui è la cosa, la persona (nel senso di ‘delitti contro la persona’) sull’azione della quale si appunta *questa* idea di azione, sui cui movimenti si appuntano *queste* idee di movimenti, sulla cui postura si appunta *questa* idea di postura. Ed anche: della quale *queste* azioni progettate, se attuate, saranno le azioni.

Di tanto in tanto, ho pensieri come: “Io sono seduto”, “Io sto scrivendo”, “Io ho intenzione di stare fermo”, “Io ho avuto una fitta”. Si pone la questione: quali accadimenti, eventi etc. li verificano o li falsificano? Abitualmente è facile dare una risposta, perché posso osservare, e indicare, il mio corpo; posso anche sentirne una parte tramite un’altra. “Questo corpo è il mio corpo” significherà allora: “La mia idea che sono in piedi viene verificata da questo corpo, se esso è in piedi”. E così via. Ma l’osservazione non mi mostra di che corpo si tratta. Niente me lo mostra.⁷

Se fossi nella condizione di ‘deprivazione sensoriale’, non potrei avere il pensiero “questo oggetto”, “questo corpo” – non vi sarebbe niente al quale “questo” si leghi. Ma ciò non significa che non potrei più avere idee circa azioni, movimento etc. Perché queste idee non sono tratte dalla mia osservazione sensoriale. Se le ho in condizioni di deprivazione sensoriale, forse *crederò* che ci sia un corpo del genere. Ma, forse, sarò colpito dalla possibilità che non ve ne sia alcuno. Ossia, dalla possibilità che non vi sia dunque niente che io sono.

Se “io” fosse un nome, dovrebbe essere un nome per qualcosa che ha questo genere di connessione con questo corpo, e non un nome speciale per questo corpo. Non un nome per questo corpo, perché la deprivazione sensoriale e anche la perdita di coscienza circa la postura, etc. non rappresenta una perdita di *io* (questo è, almeno, il modo in cui si sarebbero dovute impostare le cose, considerando “io” un nome).

Ma “io” non è un nome: questi io-pensieri sono esempi di coscienza riflessiva circa stati, azioni, movimenti, etc. di questo corpo, non di un oggetto che io designo con “io”. Questi io-pensieri (concedetemi una pausa per pensarne qualcuno!) sono concezioni non mediate (conoscenze o credenze, vere o false) di stati, movimenti etc., di questo oggetto qui, a proposito del quale posso scoprire (se non lo so) che si tratta di E.A. – a proposito del quale ho imparato che si tratta di un essere umano.

Gli io-pensieri *attuali* che si trovano in *questa* connessione con E.A. e gli io-pensieri che intrattennero una simile connessione vent'anni fa sono io-pensieri pensati da parte dello stesso essere umano. Non può sorgere alcun problema di continuità o reidentificazione de 'io'. Non esiste una cosa del genere. Esiste E.A., che, al pari di altri esseri umani, ha pensieri come questi. E che, probabilmente, ha imparato ad averli imparando a dire ciò che essa aveva fatto, stava facendo, etc. – una stupefacente impresa imitativa.

La discontinuità del 'sentimento di sé', la presa di distanza dal sentimento di sé, o dall'immagine di sé che si aveva in precedenza, sebbene se ne conservi ancora il ricordo – è senza dubbio qualcosa che può prodursi. E forse lo è anche una perdita complessiva del sentimento di sé. E che cosa sia questo 'sentimento di sé' è senza dubbio una questione di grande interesse per la psicologia. Lo stato più normale è l'assenza di queste discontinuità, presa di distanza, perdita. Si può perciò definire una simile assenza come il possesso del 'sentimento di sé': ho infatti il sospetto che si tratti di qualcosa che si può individuare meglio guardando al caso anormale, che a quello normale.

L'auto-conoscenza è conoscenza dell'oggetto che si è, dell'anima umano che si è. La 'introspezione' non è che uno dei metodi che vi contribuiscono. E si tratta di un metodo piuttosto dubbio, giacché può sostanzarsi nella elaborazione di una immagine di sé, più che nel prendere nota di fatti che ci riguardano.

Se il principio della vita umana razionale in E.A. è un'anima (che forse può sopravvivere ad E.A., che forse può animare ancora E.A.) *questo* non costituisce il riferimento di "io". E non è neppure ciò che io sono. Io sono E.A. Ed esisterò solo fintantoché esisterà E.A. Ma, lo ripeto, "Io sono E.A." non costituisce una proposizione di identità.

Vale la pena di notare come gli io-pensieri che ho considerato siano stati solo quelli collegati ad azioni, posture, movimenti ed intenzioni. E non, ad esempio, pensieri come "Io ho mal di testa", "Io sto pensando al fatto di pensare", "Io vedo una varietà di colori", "Io spero, temo, amo, invidia, desidero", e così via. Il mio modo di procedere rappresenta l'opposto di quello di Cartesio: infatti, queste ultime sono esattamente le proposizioni che egli avrebbe considerato, mentre dal suo punto di vista le altre rappresentavano un problema. Ma quanto per lui era più difficile, è anche quanto è più facile per me.

Permettetemi di ripetermi. Ho pensieri tipo: “Io sono in piedi”, “Io ho fatto un salto”. Come ho notato, è rilevante chiedersi: “Quale oggetto riguardano gli accadimenti, eventi, etc., che li verificano o li falsificano?” – e la risposta è stata: “questo” [*this one*]. La ragione per cui ho considerato solo pensieri circa azioni, posture, movimenti, e azioni progettate è che solo questi pensieri sono non-mediati, non-osservativi, e al contempo costituiscono delle descrizioni (ad esempio: “essere in piedi”) che possono essere verificate o falsificate direttamente, circa la persona di E.A. Chiunque, me inclusa, può vedere se questa persona è in piedi.

Questa domanda, “Quale oggetto riguardano gli accadimenti, eventi, etc., che li verificano o falsificano?”, potrebbe naturalmente essere posta anche riguardo agli altri pensieri, quelli sui quali preferiva concentrarsi Cartesio. Potrei contestare l’idea secondo cui la risposta giusta sarebbe: “Se vi sono accadimenti, eventi, etc. del genere, allora sono quelli relativi a questo oggetto” – vale a dire la persona di E.A. Ma la descrizione degli accadimenti, etc., non sarebbe la stessa che la descrizione del pensiero. Intendo dire che il pensiero “Io sono in piedi” è verificato dal fatto che questa persona qui è *in piedi*, e falsificato se non lo è. Questa identità di descrizione va interamente perduta, ad esempio nel caso del pensiero: “Io vedo una varietà di colori”. Certo, volendo, potreste dire che ciò risulta verificato se questa persona qui vede una varietà di colori, ma la questione è: che cosa significa per questo pensiero essere verificato in questo modo? I pensieri scelti di preferenza nell’ottica cartesiana hanno tutti la stessa caratteristica, vale a dire quella di risultare, quando li si descrive, assai lontani dalle descrizioni degli atti etc., di una persona in rapporto alla quale li si potrebbe verificare. Potrebbero anche non esserci affatto atti simili. E perfino quando ve ne siano, i pensieri non sono pensieri concernenti questi atti, al modo in cui il pensiero di stare in piedi è il pensiero circa una data postura. Non posso presentare qui una disamina di queste questioni. Intendo solo mostrare perché, nello spiegare il significato di “Io sono E.A.”, sto puntando su questi miei particolari io-pensieri. Ciò basterà a mostrare perché ritenga che, se si vuole comprendere “io” da un punto di vista filosofico, i pensieri da analizzare non siano quelli che risultano privilegiati in una prospettiva cartesiana.

Ipotizziamo una situazione in cui – come è possibile – non esista una espressione distinta per la prima persona, nessun pronome “io”, e neppure alcuna flessione per la prima persona dei verbi. Tutti usano il proprio nome nel modo in cui noi usiamo “io” (i bambini ogni tanto lo fanno). In questo ipotetico linguaggio il nome proprio di un uomo prenderà, perciò, il posto di “io”. Che diremo, allora? Il suo nome proprio non sarà pur sempre un nome? Certo che lo sarà! Egli farà uso di quello che da un punto di vista sintattico e semantico è un nome. Ossia, si tratta di un nome sul piano semantico, in bocca agli altri. Ma non lo sarà in bocca a lui, quando egli lo proferisce non sarà portatore di significato al modo di un nome.

Se impiegassi “E.A.” in questo modo, e non vi fosse flessione dei verbi per la prima persona, né una parola come “io”, dovrei trovarmi in difficoltà nel formulare la proposizione che corrisponde alla attuale: “Io sono E.A.”. Quella più vicina che potrei ottenere sarebbe, ad esempio: “E.A. è l’oggetto E.A.”. Ossia: “E.A. è l’oggetto al quale si riferiscono le persone che identificano qualcosa come E.A.”.

C’è qui un errore nel quale è molto facile cadere. È quello di supporre che la differenza riguardo l’auto-coscienza, la differenza che ho cercato di sottoporre alla vostra attenzione in quanto differenza tra quanti impiegano “io” e quanti impiegano “A”, costituisca un’esperienza privata. Di supporre che ci sia questa asimmetria concernente “io”: per chi ascolta o legge esso, in linea di principio, non è diverso da “A”; mentre per colui che parla o pensa, cioè il soggetto che dice “io”, esso è differente. Ora, non è così: la differenza tra quanti fanno uso di “io” e quanti fanno uso di “A” sarebbe percepibile per gli osservatori. Per cogliere il punto, consideriamo questa storia, tratta da William James. James, che sosteneva (a ragione, se sono nel giusto) che la coscienza è completamente distinta dall’auto-coscienza, riporta una lettera molto istruttiva ricevuta da un amico: “Stavamo viaggiando su una vettura; la porta si spalancò e X, *alias* ‘Baldy’ cadde in strada. Lo recuperammo subito e allora chiese: “Qualcuno è caduto?” o “Chi è caduto?” – ora non mi ricordo le parole esatte. Quando seppe che era Baldy ad essere caduto, disse: ‘Baldy è caduto? Oh povero Baldy!’”.⁸

Se incontrassimo persone che impiegassero *A* e non avessero altro modo per parlare di se stessi, ce ne accorgeremmo assai rapida-

mente, proprio come i suoi compagni di viaggio si accorsero di ciò che non andava in Baldy. Il punto non stava nel fatto che egli usasse il proprio nome. Questo venne dopo. Ciò che indusse qualcuno a fornirgli un'informazione nella forma: "Baldy è caduto" era, a me pare, il fatto che il suo comportamento già manifestasse la perdita di autocoscienza, come l'ha chiamata James. Era appena caduto dalla vettura, era cosciente, e aveva idea che qualcuno fosse caduto dalla vettura – o sapeva che qualcuno era caduto, ma si chiedeva chi! Questo stava a indicare come era messo.

Anche se avessero parlato un linguaggio privo della parola "io", anche se ne avessero avuto uno privo di flessione per la prima persona,⁹ impiegando ciascuno il proprio nome nelle proprie espressioni di autocoscienza, anche così, il comportamento di Baldy avrebbe avuto esattamente lo stesso significato. Il punto non stava nel fatto che egli usasse "Baldy" e non "io" nel parlare. Il punto è che l'idea che si era fatto dell'accaduto, della caduta fuori dalla vettura, lo spingeva a cercare un soggetto, la sua comprensione del fatto richiedeva un soggetto. E questo lo si potrebbe spiegare anche se non avessimo l'"io", o le flessioni distintive per la prima persona. Egli non aveva quelle che chiamerò 'concezioni immediate di agente-oppaziente di azioni, accadimenti e stati'. Si tratta di concezioni prive di soggetto. Vale a dire che non comportano di connettere quello che è inteso da un predicato a un soggetto distintamente concepito. L'illusione grammaticale (profondamente radicata) di un soggetto è quanto genera tutti gli errori che abbiamo qui considerato.

(Traduzione di Carlo Gabbani)

Note

- ¹ *I Principi della Filosofia*, Parte prima, LX ne contiene la migliore formulazione data da Descartes, e che ritengo sia immune dalla consueta accusa di cadere nella fallacia di sostituzione: «ciascuno concepisce di essere una cosa pensante, e col pensiero può escludere da se stesso ogni altra sostanza, sia pensante che estesa, è certo che ciascuno, così considerato, si distingue realmente da ogni altra sostanza pensante e da ogni sostanza corporea. E anche se supponiamo che Dio a una tale sostanza pensante abbia congiunto una

qualche sostanza corporea tanto strettamente che più strettamente non si potrebbe, e così da quelle due abbia composto qualcosa di unico, nondimeno esse restano realmente distinte» (R. Descartes, *Opere Filosofiche*, a cura di E. Lojacono, UTET, Torino 1994, vol. II, pp. 93-94). Rendendo qui la premessa di Descartes come “Io posso concepire che il mio sé non includa, o non sia il mio corpo”, ci avviciniamo alla versione di Kripke (ma in prima persona). “Forse io non sono *A*” dove “*A*” significa il mio corpo. Ma per quale motivo posso concepire in questo modo me stesso, se non perché posso dubitare dell’esistenza del mio corpo? Ma “dubitare” qui non significa soltanto riflettere sul fatto che io mi trovo nell’ignoranza rispetto all’esistenza del mio corpo, anche se non riguardo a quella di me stesso. Così inteso, l’argomento implicherebbe certo la fallacia di sostituzione. “Dubitare” significa comprendere chiaramente che l’esistenza del mio corpo non è assicurata da qualcosa che è interamente compreso, e che è tutto ciò di cui sono certo: l’esistenza di me stesso. Scorgiamo allora l’importanza della premessa fornita da sant’Agostino: «La mente conosce la propria esistenza».

- ² È, oò, oi. Si veda Tucidide, II, 13. La forma è rara. Il merito di aver distinto il riflessivo indiretto in inglese, che non ha una forma distinta per esso, va oggi a H.-N. Castañeda, in “The logic of self-knowledge”, in «Nous», I (1967), pp. 9-22. Ma la sua presentazione è eccessivamente complicata e credo non abbia attirato sufficientemente l’attenzione sul punto essenziale.
- ³ All’epoca in cui si credeva nella definizione ostensiva pura, senza che vi fosse un fondamento adeguato per essa, non ci si rese ben conto di questo aspetto. Questo spiega come fu possibile in quel periodo non essere particolarmente colpiti, come sarebbe giusto, dal fatto che non possiamo trovare alcun termine per il quale abbiamo una buona spiegazione che corrisponda a “io”, al modo in cui “città” corrisponde a “Londra”. Ci si poteva accorgere del fatto che non esisteva un ‘senso’ (nell’accezione di Frege) per “io”, considerato quale nome proprio, continuando però a pensare che per ciascuno di noi “io” fosse il nome proprio di un ‘oggetto di conoscenza diretta’ [*acquaintance*], un *questo*. Si poteva, dunque, ritenere che *questo* fosse “un sé”, e si riteneva che la parola “sé” non richiedesse ulteriore giustificazione. Così, ad esempio in McTaggart, si veda: *The nature of existence*, Cambridge University Press, Cambridge 1921-7, vol. II, pp. 382, 386-7, 390-1, 394.
- ⁴ Il Dottor J. Altham, mio collega, mi ha fatto osservare una difficoltà connessa a questa regola riguardante “io”. Come si deve estrarre il *predicato* ai fini di questa regola in “Io penso che John mi ami”? La regola richiede una integrazione: dove “io” o “me” compaiono in contesto obliquo, il predicato deve essere specificato sostituendo “io” o “me” con il pronome riflessivo indiretto.
- ⁵ Ad esempio A.J. Ayer. Si veda: *Language, truth and logic*, Gollancz, London 1946², p. 142; trad. it. *Linguaggio, verità e logica*, Feltrinelli, Milano 1961, p. 194.

- 6 Ambrose Bierce nel *Devil's Dictionary* [Neale, New York 1911 (N. d. T.)] ha una voce graziosa per “io”: «Io [I] è la prima lettera dell'alfabeto, la prima parola del linguaggio, il primo pensiero della mente, il primo oggetto di affetto. In grammatica, si tratta di un pronome di prima persona di numero singolare. *Noi* è considerato il suo plurale, ma come possano esistere più di un me stesso è certo più chiaro per gli studiosi di grammatica di quanto non lo sia per l'autore di questo incomparabile dizionario. L'idea di due me stesso è difficile, ma può andare. L'uso schietto ma elegante di “io” distingue un buon autore da uno scadente; quest'ultimo lo porta al modo di un ladro che cerca di nascondere il proprio bottino».
- 7 Il professor Føllesdal e S. Guttenplan mi dicono che c'è una certa somiglianza tra quanto affermo e ciò che dice Spinoza. Li ringrazio per l'osservazione, ma non posso dire di comprendere Spinoza.
- 8 *Principles of psychology*, Macmillan, London 1901, vol. II, cap. IX, p. 273 n.
- 9 In latino esiste “ambulo” = “cammino”. Non c'è un termine per il soggetto, e non ce ne è bisogno.