

TEORIA

ETS EDITRICE

XII/1992/1 (Nuova Serie II/1)

ESTRATTO

Alfredo Ferrarin // AUTOCOSCIENZA, RIFERIMENTO
DELL'IO E CONOSCENZA DI SÉ.

Introduzione ad un dibattito contemporaneo

È più facile caratterizzare l'oggetto e l'ambito di questo saggio negativamente che darne una definizione precisa: non si tratta di una discussione della letteratura contemporanea sul problema della coscienza, dell'autocoscienza e del soggetto che muova da presupposti psicologici; non si tematizzano le varie tendenze della filosofia post-nietzscheana e post-heideggeriana, dalla psicanalisi all'esistenzialismo, fino alle sue più recenti filiazioni decostruttiviste francesi, accomunate dalla diagnosi della «morte del soggetto». Non si prende in considerazione l'io nel suo significato eminentemente etico, in quanto originariamente opposto ad un tu, come in Buber e Levinas; e neppure si avvicinano l'io e il suo mondo – inteso come l'organizzazione di esperienze che l'io attribuisce a sé come loro soggetto – a partire da assunzioni ermeneutiche, o trascendental-pragmatiche, che ne neghino l'originarietà traducendolo in ciò che è intersoggettivamente comunicabile e valido per la comunità dei parlanti. Spesso nei saggi che verranno esposti si potrà percepire, nella misura in cui le dimensioni di un breve resoconto – che non può pretendere di esaurire neanche solo i punti centrali di alcuni dei lavori elencati in bibliografia – permetteranno di intravederlo, quanto in realtà i presupposti, gli orientamenti di fondo e i risultati di molte ricerche siano comprensibili solo avendo in mente uno spettro di possibili orientamenti filosofici quali quelli menzionati. Ma i saggi qui presentati cercano di prescindere da una spiegazione causale della coscienza per soffermarsi sulla possibilità di analizzarne la struttura; perciò hanno di mira un ambito piuttosto limitato, perlopiù si richiamano alla storia della filosofia occasionalmente¹ e (ben-

1. Per un esame del problema dell'io, della coscienza e della conoscenza di sé in autori classici della tradizione filosofica si vedano: su Platone: Rosen 1973 e 1974; su Aristotele: oltre agli scritti di psicologia empirica di Brentano e a Kosman 1975, la breve discussione dei saggi o commenti di Ross, Rosen, Hamlyn, Merlan, Oehler, Kahn (1966 e 1981), e Seidl nel mio *Hegel interprete di Aristotele*, ETS Editrice, Pisa 1990, pp.116 e 193-96; su Plotino: Merlan 1969²; su Cartesio: oltre ai commenti alle *Meditazioni* e agli

ché si potrebbe mostrare che a volte la rilevanza del loro contributo dipende da come si interpretano i problemi lasciati aperti da certi classici) solo a pochi tratti isolati della modernità. O, per meglio dire, ad un unico tratto fondamentale nella molteplicità dei suoi aspetti, che si potrebbe circoscrivere in prima approssimazione chiamandolo il problema dell'eliminabilità del *cogito* o dell'«io penso».

I lavori che ho raccolto condividono l'impegno a discuterne la purezza, la primitività, l'analizzabilità, la conoscibilità, l'identità, la possibilità di prescindere, il rapporto con la nozione di persona e l'identità di questa, la logica dell'uso e del riferimento dell'«io» in ciò che questo ha in comune e in ciò che lo differenzia dagli altri pronomi dimostrativi. In particolare, uno sguardo anche solo cursorio alla bibliografia che segue noterà immediatamente la predominanza pressoché esclusiva di lavori in lingua tedesca e inglese; ciò è determinato sostanzialmente dalla spinta inaudita che la filosofia analitica, interessata alla grammatica peculiare del pronome «io» e di altri dimostrativi, ha impresso agli studi contemporanei riguardo all'autocoscienza e allo stesso destino di certi indirizzi filosofici, come la filosofia trascendentale, che fino a pochi anni fa non reputavano necessario o teoricamente fecondo fare i conti con l'analisi linguistica. Ma è soprattutto determinato dai protagonisti di questo dibattito, che ha conosciuto un successo impressionante a partire dalla metà degli anni '60, e

studi su Cartesio in genere (in part. i due volumi di Gueroult), e al cartesianismo come modello di filosofia della coscienza divenuto il bersaglio polemico per eccellenza della filosofia anglosassone, per cui si possono citare ad esempio tra gli altri Ryle 1949, Strawson 1959 e Rorty 1979, saggi specifici sul *cogito* in Hintikka 1962, Kemmerling in *Theorie der Subjektivität* 1987, Düsing 1987, Bonomi 1991; su Locke: Shoemaker 1963 e 1984, Williams 1973, i saggi in *Personal Identity*, a cura di Perry (1975 - soprattutto quello di Perry) e A.O. Rorty in *The Identity of Persons* 1976; su Hume: sull'impossibilità di percepire un io si esprime almeno la metà degli autori in bibliografia, v. ad es. Shoemaker 1963 e Chisholm 1976; su Kant: Strawson 1966, Pothast 1971, Sellars 1971, Werner Becker 1972, Henrich 1976, 1979, 1982a e 1988, Lachterman 1976, Tugendhat 1979, Ebeling 1979, Klaus Düsing 1983 e 1988, Wolfgang Becker 1984, Sturma 1985, Gloy 1985, i contributi di Cramer, Castañeda e Strawson in TS 1987, e Powell 1990; su Fichte: Henrich 1966 e 1982a, Pothast 1971, Becker 1972, Tugendhat 1979 (e le repliche di Lütterfelds 1982 e Koch 1989), Nozick 1981, Edith Düsing 1986, Castañeda in TS 1987 e 1989, e Koch 1989; su Hegel: oltre alla controversia tra Pöggeler 1973 e Marx 1986 sul capitolo «Autocoscienza» nella *Fenomenologia dello spirito*, v. Rosen 1973 e 1974, Cramer 1974 e 1979, Tugendhat 1979 (e la replica di Stiep 1981), Henrich 1982a, Klaus Düsing 1983 e 1988, Horstmann 1985, Edith Düsing 1986, Fulda in TS 1987, Varnier 1991; su Natorp: Pothast 1971, Cramer 1974; su Husserl: i saggi di Barale, Berger, Brand, Broekman, Cramer, Gurwitsch, Iso Kern, Kockelmans, Marbach, Melandri, Miller, Sartre, Scheler, Seeböhm nella bibliografia in appendice al mio *Husserl on the Ego and its Eidos (Cartesian Meditations, IV)*, in preparazione.

dalla loro capacità di formare scuole e tendenze. Ritengo infatti che le origini di questa discussione vadano ricondotte a ricerche svolte parallelamente in Inghilterra da Strawson, in America da Shoemaker e soprattutto Castañeda, e in Germania da Henrich e Pothast. Sull'attenzione ricevuta dai loro saggi si sono poi innestate suggestioni e motivazioni diverse, così come diversi sono stati di volta in volta gli autori cui ci si è grosso modo, più o meno parzialmente, richiamati: Platone per Rosen, Wittgenstein per Anscombe, Brentano per Chisholm, Locke per Perry, Kant e/o l'idealismo tedesco per Cramer e molti altri in Germania, un Ryle depositivizzato per Rorty, una peculiare commistione di Wittgenstein, Heidegger e Mead per Tugendhat, il primo Sartre per Frank - un'ispirazione peraltro comune a molti, ma che pochi si affrettano a riconoscere.

Ho fatto iniziare la bibliografia dalla metà degli anni '30, decidendo così di lasciarne fuori Brentano, James, Russell, Husserl e Scheler; mi rendo conto che è una scelta puramente convenzionale, per cui la più visibile unitarietà del contesto è una giustificazione debole. Ma mi pare che, se oggi quasi nessuno si richiama più a questi filosofi, l'eredità di Sartre e Wittgenstein si faccia sentire in più autori. Inoltre, e in conseguenza anche di ciò, la ricorrenza di alcuni temi dominanti, come il riferimento indesicibile dell'io e la natura della coscienza in rapporto all'autocoscienza, mi pare si presti ad operare una delimitazione ad un periodo circoscritto in cui molto spesso i vari contributi rimandano gli uni agli altri e discutono le rispettive conclusioni. Ora, la filosofia della soggettività contemporanea è in gran parte la *philosophy of mind* di lingua inglese; non è questa la sede per parlare delle origini della filosofia analitica, ma vorrei rilevare che il mondo anglosassone, filosoficamente figlio di Hume più che di Kant, di James, Russell e Wittgenstein più che di Natorp o Husserl, mostra uno scetticismo radicato nei confronti dell'io puro e trascendentale. Spesso l'io non compare più che sotto la forma di un pronome dimostrativo di cui occorre studiare la grammatica, le regole d'uso; per questo si è reso necessario prendere in esame la letteratura sugli *indexicals*, pronomi personali e indicativi, anche quando non direttamente pertinente alle questioni esaminate. Dato il numero dei saggi che si tratta di esporre, il compito di dare una panoramica il più possibile accurata e comprensiva e le dimensioni di questo articolo, ho dovuto privilegiare la ricchezza informativa a spese del commento critico.

Un'ultima annotazione si impone prima di iniziare l'esposizione. Poiché nella lingua degli autori presi in esame l'impiego del verbo richiede l'espressione del soggetto logico, mentre in lingue come l'italiano la flessione del verbo è sufficiente ad esprimerne la persona grammaticale, si potrebbe pensare che le considerazioni sull'io che seguono siano irrimedi-

bilmente condizionate dalla natura data e contingente di una lingua e riducibili alla sua sintassi. Qui non posso addentrarmi nel problema; darò traduzioni in cui risalterà il ruolo esplicito dei pronomi personali anche a costo di renderne la formulazione italiana goffa e innaturalmente complicata, là dove si potrà correre il rischio di perdere un riferimento necessario dell'argomentazione. A questo riguardo vorrei comunque far notare che le analisi contemporanee sull'io e il suo ruolo nei problemi che esaminerò vengono quasi unanimemente fatte risalire al *cogito* cartesiano, in cui la prima persona è espressa con la semplice flessione; cosa che si potrebbe considerare una prova indiretta a favore dell'inessenzialità del problema.

1. *L'io e il suo riferimento. Semantica del pronome dimostrativo di prima persona*

Dall'ineffabilità del singolo per la scienza in Aristotele alla critica hegeliana della certezza sensibile, il pensiero filosofico si è spesso scontrato con il problema del riferimento individuale. Nella tradizione della filosofia analitica questo tratto si è spesso congiunto, nella sua versione estrema nel programma scientifico di una formalizzazione simbolica del sapere, all'ideale di un'eliminazione virtuale della soggettività, ridotta al punto di vista esterno dello spettatore di processi indipendenti, dal discorso filosoficamente sensato. Lo studio del riferimento indessicale è stato possibile, nella ricostruzione dei suoi esponenti odierni, nonostante Frege; e il programma dell'eliminazione dei termini singolari dalla scienza in Quine sembra oggi aver lasciato il posto ad una molteplicità di recuperi di elementi irriducibili all'universalità del discorso scientifico. Ad esempio, è in diretta opposizione a Leibniz che Strawson studia l'identificazione degli individui; è in antitesi a Frege che Perry propone le sue analisi dei pronomi dimostrativi o indessicali essenziali. Ed è in funzione critica verso il programma quineano, ma soprattutto verso le analisi di Wittgenstein del linguaggio privato che Castañeda scopre gli indicatori e quasi indicatori, e conseguentemente delinea la sua posizione sul ruolo dell'autocoscienza nel sistema indessicale della nostra esperienza.

In un quaderno di appunti di cui si serviva per le lezioni dei primi anni '30, che godette di ampia circolazione tra gli studenti a Cambridge e venne in seguito pubblicato con il titolo di *Libro blu*, Wittgenstein prende in considerazione la «grammatica peculiare del pronome io». È questa che ci dà l'impressione infondata di un io che abiti in me, inaccessibile agli altri; occorre distinguere *due usi di 'io'*, uno come oggetto, riconducibile ad asserti sul mio corpo come «io sono cresciuto di sei pollici», e uno

come soggetto in frasi come «io ho male ad un dente, vedo del rosso etc.» – in altre parole, una distinzione tra uso traducibile in un'espressione in terza persona ed uso esclusivo in prima persona. Nel secondo caso non posso prendere qualcun'altro per me, non ha senso ipotizzare di sbagliarsi. Questo non significa che 'io' e 'Ludwig Wittgenstein' si riferiscano a due diverse entità, significa solo che si tratta di due diversi strumenti del nostro linguaggio, e che (1958, p.68; v. Moore 1954-55) in «io ho male ad un dente» 'io' non è un pronome dimostrativo, nel senso che non aiuta a selezionare o individuare una persona. Questa idea va collegata con quella delle *Ricerche* secondo cui ha senso chiedere «come sai che egli ha male?» (-perché lo sento lamentarsi), ma non ha senso chiedere «come fai a sapere che tu hai male?»: qui la risposta «perché lo sento» non spiega nulla, ed espressioni come «io ho male» sono logicamente equivalenti ad esclamazioni o grida di lamento, non sono cioè proposizioni reali. Nei casi dell'uso di 'io' come soggetto, non usiamo 'io' perché riconosciamo una persona per le sue caratteristiche corporali; e ciò crea l'illusione che usiamo la parola per riferirci a qualcosa di incorporeo, qualcosa dentro il proprio corpo ma inesteso, che viene poi preso per l'io autentico.

In Ryle una posizione per molti versi simile viene utilizzata per confutare «il mito cartesiano» del fantasma o spirito nella macchina (*ghost in the machine*), e di ogni modello della coscienza basato su una percezione interna. Il presupposto di questo modello (1949, p.11) è che ognuno abbia un corpo ed una mente, ma che questa non sia nello spazio; quindi le sue operazioni non sono testimoniabili da osservatori esterni, e la sua è una storia privata. Né dubbio né illusione avrebbero posto nella conoscenza che la mente, il *cogito* ha di sé; la coscienza irradia della sua luce stati consci e processi mentali; d'altra parte non si avrebbe conoscenza degli eventi della vita interiore di altri, al massimo sarebbero possibili inferenze problematiche basate sull'analogia e sull'osservazione del loro comportamento. Per Ryle (p.16) tutto questo è un errore categoriale, di cui occorre mostrare l'assurdità. In un capitolo intitolato «Self-Knowledge» Ryle argomenta la tesi per cui quel che sappiamo di noi stessi lo sappiamo allo stesso modo in cui conosciamo gli oggetti esterni, sulla base della critica alla tesi dell'«accesso privilegiato» a sé che rende l'autoconoscenza superiore e prioritaria rispetto alla conoscenza delle cose (p.154): tutta la nostra conoscenza di noi stessi e degli altri dipende allo stesso titolo dall'osservazione del comportamento. Tuttavia (p.186), quel che resta oscuro è la *elusività sistematica* dell'io. Quando un bambino si chiede «cosa sono io?» non chiede un'identificazione; a differenza di altri indessicali, che non hanno nulla di mistificante, l'io sfugge costantemente, e più il bambino cerca di cogliere cos'è l'io meno ci riesce, prende solo la sua coda, come se

stesse saltando sull'ombra della propria testa, sempre un po' più in là. Analogamente i filosofi chiedono cosa costituisce un sé chiedendo per cosa stanno i nomi 'io', 'tu' etc. Ma questi non sono nomi, bensì *index words* con cui il parlante si riferisce a qualcosa. Come per Wittgenstein, 'io' non sta per 'Gilbert Ryle' (p.188), e gli indessicali hanno diversi usi; in particolare c'è l'io come corpo (o almeno le sue parti cui attribuiamo sensibilità, per cui ha senso una frase come «io non mi sono bruciato, mi si sono bruciati solo i capelli», ma non avrebbe senso «io non mi sono bruciato, mi si è solo bruciata la faccia») e come soggetto («io mi arrabbio quando mi taglio»). La soluzione di Ryle è che prendere sé ad oggetto, in ambito sia teoretico che pratico, significa eseguire un *atto di ordine superiore*, allo stesso modo che occuparsi di altri; per descrivere ad esempio quel che ho appena fatto devo uscirne, cosicché il mio commento sul mio atto deve tacere su almeno un atto, sé: non può mai raggiungerlo. È vero che uso il pronome 'io' in due modi diversi se dico che «rido di me»; ma questo non vuol dire che ci siano due io, bensì che ci sono due ordini o livelli diversi che si esprimono in due sensi diversi di 'io'.

Ma questa distinzione dei due usi di 'io' può mostrarsi vaga o non reggere di fronte a richieste di precisazione o ad esempi limite, e, quel che più conta, non sembra poter rendere conto del nostro concetto di sé o persona, cui attribuiamo indistintamente sia stati fisici che mentali. La proposta di Strawson (1959), di insistere sulla *primitività del concetto di persona*, intende essere un correttivo tanto al behaviorismo di Ryle quanto alla dottrina sostenuta da Schlick e da Wittgenstein, almeno in certe fasi del suo pensiero, che Strawson chiama la *no-ownership view*, la dottrina dell'assenza di possesso del sé, secondo cui è un'illusione linguistica quella per cui attribuiamo qualcosa ad un soggetto. Wittgenstein una volta citò con approvazione il detto anticartesiano di Lichtenberg per cui si dovrebbe dire «*es denkt*», non «*ich denke*»; se all'uso di 'io' come oggetto possiamo sostituire il 'mio corpo', e se nell'uso soggettivo l'io non denota un possessore, perché un asserto come «io ho mal di denti» è logicamente analizzabile in «c'è mal di denti», per Strawson (p.94 sgg.) questa negazione che gli stati di coscienza siano stati di coscienza di qualcuno è un'incoerenza di cui non ci accorgiamo. Infatti per riferirci in modo identificatorio a particolari stati di coscienza o ad esperienze private nel linguaggio dobbiamo riferirci ad essi come stati di qualche persona identificata; gli stati devono la loro stessa identità all'identità della persona cui sono attribuiti. Strawson non intende tornare a quello che quasi tutti i filosofi analitici ritengono il vicolo cieco di Cartesio, la privatezza della coscienza individuale, perché (p.114) non c'è comunque modo di identificare una coscienza pura; anzi, ritiene che si possano attribuire stati di coscienza a sé

solo se si possono attribuire ad altri, cioè se li si può identificare. Non è vero quindi che l'io non ha un riferimento: si riferisce ad una persona tra le altre.

Strawson ammette che la sua conclusione non è nuova: si attribuiscono ad altri sulla base dell'osservazione del loro comportamento predicati che possono aver uso in prima così come in terza persona (p.108); imparare tali predicati significa impararne entrambi gli usi. Il dizionario non dà due sensi diversi per espressioni che denotano stati di coscienza a seconda che siano in prima o in terza persona; il senso deve esser lo stesso, nonostante il metodo di verifica sia così diverso. Se (p.109) si sottolinea solo uno degli usi, prendendolo come sufficiente, e l'altro resta problematico, si crea un vuoto logico tra criteri d'attribuzione ed esistenza di uno stato: se prendiamo l'autoattribuzione, poniamo, della depressione come primaria, allora il comportamento depresso non è più che un segno, e di che cosa non possiamo dire, perché facciamo appello ad un'esperienza privata; se il comportamento è primario, tutto ciò che importa nel significato della depressione sono i criteri con cui l'attribuiamo ad altri. Quindi (p.110) non è che ci siano due significati di depressione, c'è un significato unico e due modi di attribuirlo, a seconda se stiamo parlando in prima o in terza persona. Una conseguenza importante è che, poiché (p.112) tra gli osservabili ci sono il movimento e gli atti di corpi animati, noi li consideriamo come elementi in progetti o azioni e li interpretiamo in termini di intenzioni, negli stessi termini cioè di quel tipo cui appartiene l'individuo che noi siamo e che conosciamo senza osservazione. Così vediamo gli altri come autoattributori, e non sulla base dell'osservazione, di quel che attribuiamo loro sulla base dell'osservazione.

La correttezza dell'attribuzione della *no-ownership view* all'ultimo Wittgenstein è una questione aperta; di fatto è ad un'interpretazione completamente diversa dell'uso di 'io' come soggetto nel *Libro blu* che si ispira il saggio di Shoemaker (1963), il cui motto potrebbe ben essere (v.p.218 nota) l'osservazione delle *Ricerche filosofiche* secondo cui usare una parola senza giustificazione non significa usarla senza diritto. Anzi: almeno nel caso degli asserti psicologici in prima persona (p.16), dove il riferimento a sé non è il riferimento al proprio corpo, il fatto che non ci possa essere un criterio d'identità personale che giustifichi gli asserti è la prova della loro peculiarità, e del loro carattere primario ed irriducibile ad ogni altro tipo di proposizione. L'incorreggibilità degli asserti psicologici si basa su una autoconoscenza fondamentale, non derivabile da altro; un'autoconoscenza semplicemente nel senso della conoscenza della verità di una proposizione in cui vi sia riferimento a sé, e riguardo alla quale non si può parlare né di una virtù socratica riservata a pochi (p.VII), né dei pa-

radossi della filosofia humeana e kantiana sull'impossibilità per l'io di divenire oggetto a sé, né della conseguente necessità di distinzioni di livelli come in Ryle, che finisce per dover dichiarare impossibile un'autoconoscenza concettualmente distinta dalla conoscenza di oggetti.

Questa tesi è argomentata particolarmente in relazione ai problemi della memoria e dell'identità personale (cap.IV): Shoemaker mostra come gli asserti d'identità riguardo a sé e alla propria storia personale non possano venir giustificati sulla base dell'identità corporea o del sapere di qualsivoglia altro fatto, perché ne conosciamo la verità indipendentemente da altro. Gli asserti psicologici in prima persona (p.215) sono correggibili (come nel caso di asserzioni su percezioni o su conclusioni da ciò che si ricorda, che ambiscano ad essere riconosciute vere); o incorreggibili, nel senso che, se qualcuno li formula, non si può dubitarne o ipotizzare che siano falsi, sempre che siano sinceri (quest'ultima è la garanzia della loro verità in asserti come «ho male al dente»). Nel primo caso siamo noi a stabilire se l'asserzione nella sua interezza è vera, ricorrendo a criteri corporei o comportamentali, mentre nel secondo l'esistenza del tuo dolore, non la prova della tua osservazione che senti davvero male, giustifica la tua asserzione. È vero che se c'è un criterio d'identità personale affidabile questo dev'essere il corpo (p.244)²; ma questo non vale sempre come criterio. La differenza tra l'identità delle cose e l'identità delle persone sta nella possibilità per queste ultime di fare asserzioni d'identità su se stesse che siano senza criteri ed esprimano una conoscenza vera, il che (p.258) è essenziale per il concetto di persona; mancasse questa autoconoscenza, mancherebbe quel tipo di memoria essenziale ad ognuno come facoltà di ricordare eventi passati. Anche nel caso di asserti contenenti riferimenti alla memoria occorre distinguere ciò che è incorreggibile da ciò che non lo è. In un asserto come «io ho rotto la finestra ieri» abbiamo due contenuti, rispetto a cui possiamo chiedere: i) se la finestra è stata rotta ieri, e ii) se sono stato io a romperla. Ora, i) è primario rispetto a ii), che pone una questione d'identità riguardo a i); i) è un caso di asserto di memoria, ii) un caso di asserto basato sulla memoria, e in i) la causa di eventuali errori è il ricordo stesso, in ii) è l'inferenza dal ricordo a poter essere sbagliata. Ora, non può essere che «io ho rotto la finestra ieri» sia una conclusione da un ricordo, perché non ha senso chiedere a uno che ricorda di aver rotto la finestra se la finestra che egli ricorda di aver visto rotta è stata rotta da lui (come si trattasse di due informazioni separate), poiché egli sa le due cose insieme.

In altre parole, nell'uso di 'io' come oggetto («il dente mi sta sanguin-

2. Su questo cfr. anche Shoemaker 1984.

nando») è possibile in linea di principio non identificare correttamente la persona di cui si parla, mentre nell'uso di 'io' come soggetto («ho male al dente») siamo *immuni da errore di identificazione*. Qui l'io non presuppone un'identificazione del soggetto di cui predico l'attributo: intanto perché la possibilità dell'identificazione deve andare di pari passo con quella di non identificarsi, che qui non ha senso, e poi perché l'identificazione richiederebbe la conoscenza di un tratto essenziale grazie a cui mi riconosco prima di poter esprimere asserti in prima persona, il che non è il caso (1968, p.560). Comune alle posizioni che pensano ad un'identificazione di sé nell'espressione 'io' è il presupposto della considerazione dell'autoconoscenza sulla base della percezione; così si tende a pensare che si sia consci di predicati autoattribuiti, ma non del soggetto a cui questi sono ascritti – per Hume si osservano percezioni, ma non il soggetto che le ha. In realtà se sento un dolore sono conscio non solo della presenza del dolore, ma anche della sua presenza in me (1963, pp.74-5, e 1968, pp.564-6). La conclusione è duplice: l'io' come soggetto ha un riferimento, anche se non identifica alcunché; inoltre, se l'io' come soggetto è un'espressione il cui significato è dato dalla regola che si riferisce alla persona che lo usa, per tutti il sistema di prospettive sul mondo ha se stessi come punto focale di riferimento, e questo significa che l'uso di 'io' come soggetto è più fondamentale del suo uso come oggetto. Un altro modo per ribadire questa primarietà dell'io' come soggetto è il seguente: nell'uso come oggetto il predicato che mi attribuisco riguarda il mio corpo; ma per spiegare cosa significa 'il mio corpo' devo usare attributi come 'il corpo coi cui occhi io vedo, colla cui bocca io parlo etc.'

Queste conclusioni, molto più chiaramente espone nell'articolo del 1968, hanno diversi punti in comune con le posizioni che Castañeda veniva elaborando negli anni immediatamente precedenti, e che Shoemaker cita nel suo saggio. H.N.Castañeda è tra i filosofi analitici meno riconosciuti³; ma è uno tra i più importanti per l'attuale revisione dell'indirizzo tradizionale della filosofia analitica, ed uno degli ingegni più versatili e brillanti del dibattito contemporaneo in America. Scrittore estremamente prolifico (al suo attivo oltre duecento pubblicazioni tra articoli, libri e recensioni), Castañeda ha interessi molteplici e profonde ambizioni che lo portano ad occuparsi con lo stesso entusiasmo di filosofia del linguaggio, ontologia, logica, filosofia della soggettività ed epistemologia: ha propo-

3. A differenza di Rorty, Putnam, Davidson e molti altri, in Italia ha scarso seguito: a quanto ci risulta, è disponibile soltanto la traduzione di *Sul metodo in filosofia*, a cura di R. Poli, Reverdito, Trento 1989. Per il diverso caso dell'editoria tedesca si veda la raccolta di suoi articoli uscita nel 1982 da Suhrkamp.

sto un'elaborata teoria della percezione visiva (1977), un'interpretazione originale dei concetti di individualità, identità, proprietà, predicazione ed autocoscienza. Benché a volte si possa avere l'impressione che si lasci andare ad occasionali ingenuità, come riguardo alla prova ontologica dell'inesistenza di un essere onnisciente (1967c), o che escogiti complicate soluzioni a dilemmi postigli da altri e così sviluppi il suo sistema quasi leibniziano sulla base di riformulazioni ad incastro o di argomentazioni *ad hoc*, pensare che la vastità dei suoi interessi abbia per risultato un diletantismo di fondo sarebbe un pregiudizio ingiustificato. Qui ovviamente mi limiterò ad un'esposizione dei suoi risultati sull'autocoscienza, e tralascierò le altre 'guise' della sua filosofia.

Come stavo dicendo, anche in Castañeda c'è una teoria del primato dell'io come soggetto. Ma a differenza di Shoemaker Castañeda inizia la sua riflessione dando voce alla sua insoddisfazione per la critica wittgensteiniana al linguaggio privato. Per Castañeda Wittgenstein presuppone una connessione troppo stretta tra pensare ed avere un linguaggio, tra il linguaggio come mezzo di comunicazione e come strumento di pensiero, e tra questo strumento e la partecipazione ad attività della comunità dei parlanti. Egli, non diversamente dai suoi più recenti seguaci, Putnam, Davidson e molti altri, presuppone che il linguaggio sia una realtà sociale, di cui i discorsi del parlante individuale sarebbero le manifestazioni. Questo non tiene conto del fatto che un parlante maturo deve essere in grado di usare il linguaggio indipendentemente dal controllo altrui per pensare e riferirsi alle proprie esperienze; né può spiegare la gerarchia dei riferimenti in prima persona, doxastici – che cioè esprimono credenze od opinioni –, pragmatico-comunicativi, intenzionali, o la stessa attribuzione dei riferimenti agli altri parlanti. Neppure ci sono espressioni per cui l'uso di 'io' sia riducibile a «il mio corpo»; se dico che peso 80 chili (1968a, p.262) non posso analizzare l'asserto se non con:

«io ho un corpo ed esso pesa 80 Kg»,

perché io non sono identico al mio corpo. Il mio sentire dolore e percepire sono cose che ho o faccio io, non il mio corpo. E l'io ha lo stesso senso sia che attribuisca proprietà fisiche che mentali; io sono una coppia ordinata di 'il mio corpo' e qualcos'altro. Che cosa? Penso Castañeda potrebbe rispondere: un io come origine geometrica e «noumenico-trascendentale» del mondo.

Procediamo con ordine. Per Castañeda filosofia del linguaggio e della mente sono due lati indissociabili dello stesso fenomeno da spiegare, l'esperienza dell'io nel mondo; così la sua insistenza sull'irriducibilità dei lati 'privati' nel linguaggio, antecedenti le regole d'uso della comunità dei

parlanti, non è una considerazione generale sulla natura del soggetto, ma il frutto dello studio della semantica degli indessicali nel discorso diretto ed indiretto (il problema di Frege delle credenze di Copernico nei contesti indiretti), e dei principi di incorreggibilità formulabili in frasi come

«se X crede [che egli stesso sente, (*that he himself feels*)] di sentire dolore, allora sa di averlo».

Castañeda nota come questo uso del pronome 'egli stesso' sia peculiare: una proposizione come questa non può esser formulata in una quantificazione logica standard, perché il pronome riflessivo indiretto ha in sé il riferimento all'autocoscienza del soggetto in questione. La prospettiva interiore è qui semanticamente rilevante, ed in un senso non soggettivista, perché se è vero che solo io posso identificarmi come me stesso, ciò è comprensibile intersoggettivamente ad altri che padroneggino la semantica del pronome 'io'. Castañeda ha studiato i problemi del riferimento indesicale di 'egli stesso' in una serie di articoli (v. soprattutto 1966, 1967b, 1968a e b) i cui risultati, benché in parte anticipati da Hintikka (1962) e Geach (1957), sono radicalmente innovativi e si sono imposti all'attenzione del pubblico filosofico di lingua inglese. Castañeda mostra come con verbi cognitivi o doxastici ci sia un uso del pronome 'egli' in cui figura un'ineliminabile indicazione dell'oggetto del proprio sapere riguardo a sé – «egli ritiene [di essere]⁴ che egli stesso è alto» –, che possiede caratteristiche peculiari. Immaginiamo il caso in cui al curatore di una rivista, ancora da nominare ufficialmente, sia stata lasciata un'eredità sostanziosa, e consideriamo:

(1) il curatore di Soul sa [di essere] che egli stesso è un miliardario

e

(2) il curatore di Soul sa che il curatore di Soul è un miliardario :

(1) non implica (2), perché il curatore di Soul può sapere di essere un miliardario senza sapere di essere il curatore di Soul, ad esempio perché è ricco di famiglia e ritiene che il curatore di Soul sia il povero Riccardo Senzunalira; inoltre, (2) non implica (1) perché il curatore di Soul può non sapere ancora di esser stato eletto curatore di Soul dall'assemblea dei votanti. Ora, questo uso di 'egli' (che Castañeda scrive con l'asterisco) non può venir sostituito da alcuna descrizione o nome del curatore di

4. Si ricordi quanto detto a proposito delle lingue in cui la flessione del verbo è sufficiente ad individuare la persona grammaticale dell'azione.

Soul che non includa a sua volta egli*, né può venir analizzato nei termini del riferimento dimostrativo del pronome di terza persona (1966, p.139). Sembra quindi che egli* sia una parola puramente referenziale, come gli indessicali. Ma l'unico indessicale cui è apparentato è 'io', indessicale inanalizzabile e primario. Alcune proprietà di 'io' che lo differenziano dagli altri dimostrativi sono che nel discorso diretto (*oratio recta*) 'io' ha una priorità referenziale, ontologica (un nome o descrizione può riferirsi a più oggetti, mentre l' 'io' non può mancare di riferirsi al suo oggetto), ed epistemologica sugli altri dimostrativi, che sono eliminabili per chi li usa (quando l'oggetto detto 'questo' non è più presente, il 'questo' deve lasciare il posto o dar luogo ad un nome o descrizione dell'oggetto originariamente detto 'questo'; a ciò fa eccezione l'io, ineliminabile, perché ogni riferimento a sé in termini di nomi o descrizioni si comprende in ultima analisi grazie al riferimento all'io – o alle sue flessioni come 'me', 'mio'). Per tornare all'esempio del curatore di Soul e continuare il parallelismo con 'io', alcune proprietà peculiari di egli* sono: i) non può venir rimpiazzato dal suo antecedente *salva propositione* ((1) non è uguale a (2)); ii) un riferimento indessicale nel discorso indiretto è istituito da chi pensa o dice l'intera proposizione ed è presentato come tale, non come istituito dalla persona cui viene attribuita l'opinione; iii) proposizioni in prima e terza persona non sono mai identiche se entrambe sono nel discorso diretto.

I pronomi dimostrativi sono detti *indicatori* – come 'io' –, usati per fare riferimenti indessicali, per individuare l'oggetto del discorso del parlante; *quasi-indicatori* – come egli* – sono le espressioni che rappresentano nel discorso indiretto usi di indicatori attribuiti a qualcuno per mezzo di verbi doxastici. Con gli indicatori il parlante formula un riferimento personale puramente denotativo o referenziale ad un singolo, un riferimento in cui, cioè, non gli attribuisce proprietà, ma lo colloca semplicemente nel suo campo d'esperienza in modo personale ed effimero (a partire dalla prospettiva 'io qui ed ora'). I quasi-indicatori servono a rendere un riferimento indessicale interpersonale e sottratto al tempo; essi si definiscono come (1967b, p.93) espressioni sincategorematiche, dipendenti dal punto di vista sintattico e referenziale dagli antecedenti cui si riferiscono, ma con cui non sono sostituibili. Essi non hanno riferimento dimostrativo, ma lo attribuiscono ad altri. Così hanno priorità epistemologica sugli indicatori e sulle descrizioni indessicali, che nella trasposizione in discorso indiretto si possono eliminare per comunicarne il contenuto. Una persona è un centro di azioni e pensieri, di autocoscienza per gli altri; allora è con i quasi-indicatori che il nostro linguaggio è in grado di formulare il contrasto tra asserti in prima e terza persona, e di rendere

«io penso che io qui ed ora ...»

in

«X pensa al tempo t e nel luogo l che egli là allora ...».

Si vede quindi come il riferimento diretto di 'io' non è la conseguenza del meccanismo semantico dell'indessicale, come per molti autori quali Kaplan, Anscombe, Kenny, Malcolm e Tugendhat, ma comporta un rimando extralinguistico necessario all'autocoscienza del soggetto dell'asserto, che si identifica come sé, non come un questo, un nome o una descrizione definita. Lo studio dell'io non è riducibile a quello di una pratica linguistica, e i pronomi si riferiscono ad un sapere, ad un'esperienza indessicale che non ha nulla in comune con il nostro sapere discorsivo. È quello su cui hanno insistito Perry e David Lewis, sulla scorta di ulteriori materiali e considerazioni proposti da Castañeda (1968b e 1970).

Immaginiamo (Castañeda 1968b, p.446) il caso di un uomo portato in stato di incoscienza ad una tenda militare, che riacquisti coscienza ma soffra di amnesia, e che nei mesi seguenti diventi un eroe di guerra, si perda nel combattimento e dimentichi il capitolo militare della sua vita. Più tardi costui, di nome Quintus, studia la vita dell'eroe e scopre che egli (l'eroe, non egli*) è l'unico ad esser stato ferito cento volte; affascinato dal personaggio, Quintus ne scrive la biografia, che subito s'impone come il più autorevole studio sull'eroe; ora, Quintus conosce l'eroe meglio di chiunque altro, anche se ignora che egli* è l'eroe di guerra. Ne segue che

(3) «l'eroe di guerra ferito 100 volte sa chi è (o era) l'eroe di guerra ferito 100 volte»

non implica

(4) «L'eroe di guerra ferito 100 volte sa che egli* è (senza espressione di tempo) l'eroe di guerra ferito 100 volte».

Perry (1977 e 1979) ha richiamato l'attenzione su questo esempio e sui problemi che ne seguono, e ne ha proposto uno analogo. Ha immaginato (1977, p.492) il caso di Rudolph Lingens, un uomo affetto da amnesia perduto nella biblioteca di Stanford, che legge una serie di libri compresa una biografia di sé e una descrizione della biblioteca dove si trova. Ma, per quanto impari dai libri, non sarà in grado di sapere chi è e dove si trova finché non potrà dire

(5) «questa è la fila n.6 del quinto piano della biblioteca, e io sono Lingens».

Qui non c'è una dipendenza logica tra l'informazione descrittiva in ter-

za persona e il *self-locating belief* (che traduco, piuttosto liberamente, con sapere di autoindividuazione) in prima persona. Come scrive Lewis (1979, p.520), Lingens ha bisogno di autoattribuirsi la proprietà di essere nella fila n.6 del quinto piano della biblioteca, e questa non è una proprietà che corrisponda ad una proposizione. Lingens non passa da una conoscenza discorsiva ad una credenza non discorsiva. Così due dei onniscienti, che dimorano su due montagne diverse, la più fredda e la più alta, possono sapere tutto discorsivamente, ma non possono sapere su che montagna vivono ed identificarsi come particolari sulla base della conoscenza discorsiva che hanno; oltre alla conoscenza *de dicto*, occorre una conoscenza *de se* irriducibile a quella. Il loro sapere sarebbe aumentato se sapessero chi e dove sono, ma non conoscerebbero più proposizioni. L'autoattribuzione di proprietà non è quindi proposizionale, e l'oggetto (p.526) della credenza non è una proposizione ma una proprietà, quella di essere il soggetto del sapere di autoindividuazione.

Per questo Perry scrive (1979, p.3) che l'«io» è un *indessicale essenziale*, non riducibile ad altri pronomi; né è analizzabile nella dottrina fregeana delle proposizioni, perché il valore di verità di «sono io quello che stavo cercando, che senza accorgermene stavo sporcando il pavimento del supermercato per un buco nel pacco di zucchero» cambia a seconda di chi la dica. Non identifica una proposizione fregeana, poiché vi manca un senso o complesso di proprietà descrivibili universalmente per cui io sia l'unico referente. Ma anche sottolineare questo non basta; non posso, una volta capito di essere io quello che cercavo, dire impersonalmente riguardo al responsabile del pavimento imbrattato «credo che A sia la persona che sporca il pavimento», perché ciò varrebbe solo se io già credessi di essere A. Una descrizione – un'opinione *de re* – non può sostituire l'indessicale essenziale; occorre risulti che mi sono accorto di essere io a sporcare, dove non sto attribuendo alcuna proprietà.

Anche Anscombe (1975) nota, con Castañeda, che trasporre in terza persona l'«io», come 'riflessivo indiretto', può essere rischioso, perché per il riflessivo indiretto riferirsi a sé è compatibile con il non sapere che ciò di cui si parla è se stessi. Il riflessivo indiretto si può ricondurre alla prima persona; bisogna perciò studiare le modalità d'uso di 'io'. Opinione comune è che 'io' sia la parola che usiamo per riferirci a noi stessi; 'io' però non è un nome proprio di un sé, né un dimostrativo, perché se riducessimo 'io' a 'questo' dovremmo poter chiedere, per avere il significato dell'io, 'questo cosa?'. Invece con 'io' (almeno nel suo uso come soggetto), a differenza degli altri dimostrativi, il riferimento sarebbe garantito, e per l'immunità da errore nel riferimento, per avere l'esistenza o presenza dell'io, basterebbe poter pensare 'io'. In realtà (1975, p.31 sgg.) l'impossibilità di

cogliere un oggetto sbagliato non è una prova che ci autorizzi a pensare che il riferimento a qualcosa sia garantito, perché con l'uso di 'io' non si coglie proprio nulla – né un sé o *cogito* né un corpo. L'«io» non si riferisce ad un oggetto, e se per i nomi occorre comprendere due cose, l'oggetto per cui stanno e l'uso linguistico, per l'«io» basta comprendere l'uso. I problemi della tradizione filosofica da Agostino a Hume e Kant, per cui l'io come soggetto non può diventare oggetto di sé, si basano tutti sulla presupposizione che 'io' sia un'espressione con un referente. La soluzione, appunto, è che l'«io» non ha nessun riferimento. La conseguenza più importante è che

(6) «io sono A.F.»

non è un asserto d'identità. È sì connesso con un asserto d'identità, cioè

(7) «questa cosa qui è A.F.»,

ma l'ulteriore asserto

(8) «io sono questa cosa qui»

non predica un'identità; è una proposizione empirica. Se ad esempio uno ha perso la memoria e non conosce la sua identità, quello che non sa è che egli è la persona che indica nello specchio quando indica sé (e questo è il riflessivo diretto). Ma non ha perso l'uso di 'io', o la possibilità di indicare il suo corpo. La fonte di tutti gli errori è l'illusione grammaticale di un soggetto, la costruzione sbagliata di un riflessivo indiretto (p.36); non esiste un sé indipendente dal mio corpo, sia esso un *cogito*, un'anima o che altro, ed autoconoscenza è conoscenza di quell'oggetto che siamo, e a proposito del quale possiamo verificare spazialmente e corporalmente le proprietà che gli attribuiamo.

Anche per Malcolm e Kenny (*Intention* 1979) l'«io» non ha nulla a che fare con un concetto di me; per Malcolm (ivi p.24) è un segno per attrarre l'attenzione su di me analogo all'alzare la mano, ed è compatibile con l'ignoranza della mia identità. A ciò Holenstein ha obiettato che 'io' non è un'espressione del linguaggio oggetto ma un funtore metalinguistico; è vero che non si riferisce al *cogito* né al corpo, ma ha un riferimento, al parlante in quanto tale, e rimanda non ad un'espressione ma al soggetto dell'espressione. Questi, a sua volta, seleziona gli oggetti nel suo campo d'esperienza in accordo con il suo sistema di valori, con certe dominanze cui viene accordata una focalità nell'orientamento della sua esperienza. Clark (1988) concorda sul riferimento senza qualità; l'io serve a selezionare, non a caratterizzare, l'autore dell'atto mentale da cui viene espresso.

L'occorrenza di ogni pensiero, autoattribuito o meno, presuppone l'uso di un operatore indessicale, e con esso l'esistenza di una verità autoattribuita della forma 'io penso ora e qui che'. Di questo occorrerà discutere nuovamente a proposito di Tugendhat; vorrei far notare però, prima di ritornare alla questione dell'incorreggibilità e a Castañeda, che per entrambi questi critici la prospettiva a partire da cui si compie un riferimento indessicale è connessa concettualmente con il darsi dell'autocoscienza, mentre per Anscombe il riflessivo indiretto rimane un fenomeno comprensibile in termini unicamente linguistici.

Si ricorderà la centralità degli asserti senza criteri in prima persona in Shoemaker. Contro la pretesa autorità della prima persona asserita da Shoemaker, nonché – cartesianamente – da Burge (1988), e – fichtianamente – da Nozick (1981, p.75 sgg.), Davidson (1984, 1987 e 1988) fa notare che solitamente crediamo che il parlante abbia un'autorità particolare su ciò che dice o crede perché trattiamo il suo asserto come un'autoattribuzione; così non abbiamo una spiegazione dell'asimmetria nel sapere (1984, p.108 sgg.). Poniamo che sia io che tu sappiamo che io credo che Wagner morì felice; entrambi sappiamo che io ritenevo che la frase 'Wagner morì felice' era vera quando io la dicevo, e che io sapevo cosa significasse: la differenza è che io so cosa credo, tu puoi non saperlo. Non ci può essere una garanzia che un uditore interpreti correttamente un parlante, e si può trattare ogni ascolto come un'interpretazione sulla base di assunzioni riguardo al parlante, al suo sfondo di riferimento culturale, alla sua educazione etc., laddove il parlante non può interpretare sé allo stesso modo – non ne ha bisogno. Solo da questo dipende l'asimmetria: l'interprete deve basarsi su circostanze di contorno che lo aiutano ad interpretare il parlante. Nessuno dei due sa le cose in modo speciale o incorreggibile, ed entrambi possono sbagliarsi; il parlante può aver torto riguardo al significato delle sue parole. Ma la differenza è che egli non può cercare di migliorare la sua espressione del proprio sapere o credenza; al contrario l'uditore non può assumere che «la mia frase 'Wagner morì felice' è vera se e solo se Wagner morì felice» sia il modo migliore perché egli esprima le condizioni di verità dell'asserto del parlante. La natura sociale del linguaggio (1988, 665) fa sì che l'autorità di prima persona non sia indenne dal contesto della comunicazione. Né la conoscenza della propria mente né quella del mondo esterno sfuggono alla rilevanza dell'interpretazione e del contesto sociale delle pratiche linguistiche (per una posizione accostabile a questa vedi Rorty 1979, pp.74-87).

L'importanza di venire in chiaro su cosa si intende per incorreggibilità, su cosa si possa dire al di là della possibilità del dubbio mi pare diventi indirettamente rilevante, e utile ai fini di una migliore comprensione di

questo punto, nella teoria dell'io di Castañeda; le conseguenze di quanto stabilito a proposito degli indessicali diventano ora fondamentali per la comprensione della natura della coscienza. Si ricordi l'essenzialità di includere nell'interpretazione del discorso indessicale il sapere che il curatore di Soul ha di sé stesso; ma si deve dire che *sapere implica che uno sappia?*, o che

(9) *X sa (crede) che p*

implica

(10) *X sa (crede) che egli* sappia (creda) che p?* (1970, p.187).

C'è implicazione da

(11) *io so che p*

a

(12) *io so che so che p,*

ma in generale (9) non implica (10) tranne se in (9) c'è un riferimento in prima persona, perché occorre che X abbia un'idea di sé in prima persona. Ed è logicamente possibile che esista una creatura pensante, *Externus*, cui manca il concetto di sé in prima persona. Come per Quintus, *Externus* può aver l'idea di un essere che è egli stesso senza sapere che tale essere è egli*. La sua coscienza delle esperienze, che sono le sue, manca di un punto focale, un sé empirico che sia possessore di tali esperienze. Il mondo di *Externus* contiene dolori, sensazioni, apprensioni di proposizioni non possedute. Così alla domanda (di Chisholm) se conosco direttamente me stesso (1979, p.9) per Castañeda si può rispondere solo dopo aver distinto diversi tipi di proposizioni incorreggibili, quelle del *cogito* (proposizioni con verbi al presente in prima persona su stati di coscienza tipo 'ora sto facendo questo e quello') e quelle sui *cogitata*. Sui *cogitata* si possono avere i) proposizioni su oggetti incorreggibili come dolori e dati sensoriali, esprimibili nella forma 'qui c'è x e y', dove x e y non sono cose fisiche; e ii) proposizioni non egologiche su oggetti fisici di una percezione presente, esprimibili nella stessa forma. Queste proposizioni su *cogitata* sono tipiche di animali inferiori che mancano della prima persona, ma anche di quella che fenomenologi come Sartre chiamano coscienza irriflessa: cioè di *Externi*. Entità come sensazioni corporee, dolori, suoni percepiti, particolari illusori, immagini oniriche non sono stati di coscienza ma i loro contenuti: sono soggettive, il loro *esse est percipi*. In «mi è sembrato di vedere un topo rosa correre su quel muro» mi attribuisco un'esperienza irriflessa, che non contiene un giudizio sul *cogito*, ma solo sul *cogitatum*. Il

contenuto *cogitatum* va distinto nel contenuto fisico, falso, e nel contenuto fenomenologico, che è genuinamente incorreggibile.

Ora, si è visto che il riferimento indessicale non si può eliminare, e che l'uso degli indicatori è privato per ognuno, così come è privato il campo percettivo di ognuno: gli altri non possono avere i nostri riferimenti indessicali, che sono personali ed effimeri, e il riferimento in prima persona è l'autoattribuzione autentica. Consideriamo il caso (1979, p.45) di un altro *cogitatum*: Jones è assorto nell'osservazione del comportamento di formiche nell'erba, e nota che una certa formica sta cambiando direzione. Il riferimento indessicale di Jones è personale ed effimero (benché possa venir reso intersoggettivo coi quasi-indicatori), e colloca la formica nell'esperienza di Jones; la formica ha una relazione a Jones, che però non è interna al concetto di Jones «questa formica», ma è solo implicita nel riferimento operato da Jones. Jones pensa a quello che l'esperienza gli presenta, non al suo contenuto come rappresentato, tanto meno come rappresentato a sé. Occorre pertanto distinguere tra l'identificazione di un'entità *in relazione a sé e con riferimento a sé*; la prima è sempre vera, cioè non identifichiamo oggetti se non in relazione a noi stessi, ed è quello che intende Kant con l'io penso che deve poter accompagnare le nostre rappresentazioni (senza accompagnarle tutte di fatto); ma la coscienza irriflessa identifica senza riferimento a sé, è consapevole di un'immagine e la identifica senza pensare che è la sua. In altre parole, si possono apprendere proposizioni su *cogitata* senza apprenderle come proposizioni del *cogito*; le entità il cui *esse est percipi* possono venir conosciute immediatamente senza che in esse il soggetto del conoscere conosca se stesso.

Ora, per Castañeda l'ineliminabilità della prospettiva della prima persona, la distinzione tra coscienza esplicita ed irriflessa e la distinzione di livelli nell'esperienza, dal riferimento indessicale al pensiero astratto, ci suggeriscono di concepire l'io come un ente extramondano che funga da prefisso di ogni nostra esperienza. Già in 1968a (p.265), Castañeda scriveva che tutte le proposizioni in prima persona non sono enti astratti ed intersoggettivi, ma sono contingenti ed esistono solo se esiste la persona che le predica di sé; l'io allora non è un'entità *nel mondo*, ma fuori di esso. Negli anni '80 Castañeda ha tratto esplicite conclusioni dalla tesi che il prefisso indessicale è il fondamento di ogni nostra esperienza: ogni asserzione che esprima un pensiero è in linea di principio subordinata ad un implicito 'io penso che'. Ne consegue che si possono trattare tutti gli asseriti come discorsi indiretti, e che l'unico discorso diretto autentico è il non detto 'io penso (ora e qui) che', che Castañeda chiama prefisso kantiano esteso. Questo principio (1977, p.310, *Theorie der Subjektivität* 1987, p.118 sgg., 1989, p.163 sgg.) era noto a Cartesio, che però non lo

applicò; il suo era un tentativo di subordinare una descrizione esaustiva e completa del mondo – che Castañeda chiama il PALLONE – e dell'esperienza di chi dubita al prefisso 'io dubito', un caso speciale dell'io penso'. Nella seconda *Meditazione* Cartesio scoprì che l'io che dubita iperbolicamente e pensa è *fuori* del PALLONE. Ma, pur avendo notato che il pensiero è effimero, dura finché viene pensato, egli non estese la certezza alla posizione focale dell'io nello spazio e nel tempo, e rimase con un cogito atemporale invece di un *cogito hic et nunc*. Inoltre – come noto ai critici cartesiani da Kant a Husserl –, Cartesio, concluso dal cogito ad un esistente, si volse frettolosamente alla domanda 'cosa sono io?'; la sua domanda ipostatizza allora un io *dentro* al PALLONE. E Kant ha mostrato che tutto quel che abbiamo diritto di fare è dichiarare la fonte della struttura trascendentale 'Io penso il PALLONE' *esterna* al PALLONE: a Castañeda non importa la fedeltà al testo kantiano, cosicché chiama questa fonte il concetto negativo del noumeno. Se consideriamo l'iteratività dell'apprensione dell'io penso entro confini sempre più ampi di PALLONI progressivi («io penso che [io penso il PALLONE] etc.»), ci appare chiaro che ogni 'io penso' che consideriamo è già sempre un io pensato: si può guadagnare nella descrizione del contenuto dell'io solo dal punto di vista fenomenologico. Quindi il vero io è l'io non pensato, l'inesauribile io trascendentale che funge da prefisso indessicale: la fonte ineffabile da cui nasce nella nostra esperienza, così come appare il fenomeno di una trascendenza, un fascio di guise o formazioni-io (*I-guises*); ossia, i possessori effimeri delle esperienze, il cui io non dura se non quanto durano i corrispondenti qui ed ora. Ma la certezza metafisica della propria esistenza pertiene all'io trascendente o a tutti gli io nel PALLONE? Nel PALLONE (1989, p.168) ci sono molte proposizioni in prima persona, su fatti diversi. Può il genio maligno, o la sua versione più recente dei cervelli nella vasca, farmi dubitare degli io *entro* il PALLONE, cioè di quegli io locali, interni ed empirici che non hanno la stessa indubitabilità dell'io penso? Se non lo può, se le formazioni-io particolari sono lo stesso che l'io penso, la certezza dell'io penso si trasferisce a quelli. Per Castañeda è questo il caso: l'io trascendentale ancora l'uso del prefisso trascendentale agli io empirici entro il PALLONE; ogni uso del pronome 'io' rimanda all'includibilità dell'io trascendentale, alla sua possibilità di venir preso a fette (*sliceability*) in fette pensanti-pensate includibili in PALLONI sempre più estesi, come nei punti di vista interiori delle monadi leibniziane. Ma l'unità di riferimento nell'uso del pronome di prima persona è qualcosa che (p.171) poniamo, che postuliamo noi. E diciamo che ogni occorrenza di 'io' denota in senso stretto semanticamente e pragmaticamente una formazione-io pensata, denota mediatamente e doxasticamente l'io trascendentale nel

suo includere la presupposizione, scontata entro una rete di credenze, dell'unità dell'esperienza del pensante, e rimanda doxasticamente al sé trascendente (p.172).

Abbiamo visto che si danno esperienze in cui non abbiamo bisogno di percepire che percepiamo; anche qui Castañeda sembra leibniziano, pare riportare in auge le *petites perceptions*. Dobbiamo poter pensare ad enti senza dover pensare che ci stiamo pensando (1989, p.65): la consapevolezza dei nostri atti mentali s'innesta sulla coscienza di questi atti, e sarebbe un regresso infinito presupporre l'autocoscienza alla coscienza. Si andrebbe contro la finitezza del pensiero. Perciò Castañeda stabilisce una tesi antifichtiana per cui il pensiero riflessivo riposa sul pensiero non riflessivo e non dà luogo a sua volta al pensiero riflessivo su di sé. Il pensiero riflessivo richiede concetti di ordine superiore, come l'attenzione o la tematizzazione, che ad esempio i bambini acquisiscono solo una volta che si sono familiarizzati con il pensiero irreflessivo. Per pensare c'è bisogno di concetti, ma non del concetto del pensiero⁵

Se in Castañeda la filosofia della coscienza è indisciungibile dalle considerazioni sulla natura del linguaggio, in Lewis il sapere è non proposizionale, e in Chisholm i problemi del riferimento a sé sono riformulati in termini di intenzionalità. Per Lewis ogni credenza ha per oggetto una proprietà, non una proposizione; in questo senso è sapere di autoindividuazione (1979, p.526), *de dicto* riguardo allo spazio logico, *de se* nello spazio e tempo, sicché chi crede è l'oggetto del suo credere. Analogamente in Chisholm c'è la proposta di ridurre i vari sensi di sapere ad un solo concetto: la credenza va costruita come una relazione tra un credente ed una proprietà, non una proposizione, che si può dire egli attribuisca a sé. In alternativa alla tesi della linguisticità del sapere Chisholm decide di fare dell'attribuzione diretta – una variante analitica dell'intenzionalità brentiana – il perno della sua argomentazione: le proprietà del linguaggio e del riferimento indessicale vanno spiegate in termini di intenzionalità, non viceversa. Alla domanda di Wittgenstein «cosa rende la mia idea di lui un'idea di lui?» non si può rispondere «perché ho un linguaggio provvisto di termini che si riferiscono a lui», perché ciò rimanda all'ulteriore domanda, destinata a restare senza risposta in Wittgenstein, su come una parola si associ ad un pensiero che si riferisca a lui.

Nel libro del 1976 leggiamo che io mi identifico senza relazione ad al-

5. Per una discussione della filosofia di Castañeda v. i numerosi saggi nei due volumi curati da Tomberlin (1983 e 1986), con le repliche di Castañeda ed una bibliografia di scritti di e su Castañeda, e King-Farlow 1978 (p.128 sgg.), Röhl 1983, Falk 1985 e Boër e Lycan 1986.

tro, per la semplice coscienza di essere io, e conosco immediatamente me stesso perché conosco proposizioni che includono la mia essenza individuale o *haecceitas*; il sé è oggetto di percezione interna, e tutti i fenomeni dell'esperienza sono affezioni o modificazioni della persona che li esperisce. Le frasi in cui predichiamo proprietà dei fenomeni possono venir parafrasate in asserti in cui predichiamo proprietà del sé che esperisce; se è così (p.51), i fenomeni sono parassiti ontologici, quello che gli scolastici chiamavano *entia per alio*. Pertanto, che lo si sappia o meno, quel che si apprende è sempre sé come affetto o modificato.

Più tardi (1981), divenuto scettico sulla possibilità di trovare proprietà che mi individuino essenzialmente, Chisholm abbandona la tesi secondo cui 'io', pur restando fermo il suo riferimento a chi lo dice, ha per senso la sua essenza, ed il corollario dell'impossibilità di cogliere proposizioni in prima persona di altri. Ora la proposta, certo controcorrente, di Chisholm è quella di riaffermare un'ontologia platonica, che presuppone l'esistenza di oggetti eterni o astratti, ed integrarla con una discussione di enti non platonici ed apparentemente problematici come le proprietà indessicali, le proposizioni singolari, le dimensioni temporali e i mondi possibili, che ne mostri alla fine la superfluità (p.5). Non c'è differenza tra riflessivo enfatico (l'egli* di Castañeda) e non enfatico (esiste un x tale che x crede che x è saggio), né una struttura logica unica ed irriducibile nel riferimento indessicale. Proviamo a tradurne i problemi in una teoria dell'intenzionalità, e suggeriamo, come anticipato sopra, di costruire il sapere come una relazione tra chi sa e una proprietà che egli attribuisce a sé. Questo (p.28) presuppone due cose: i) che il credente si prenda come oggetto intenzionale, ossia diriga i suoi pensieri su di sé, e ii) che così facendo colga o concepisca una certa proprietà che si attribuisce. Ora, come rendo te il mio oggetto intenzionale? Attribuendo una certa proprietà *a me stesso*, che ti isola e ti rende l'oggetto di un'attribuzione indiretta; e cioè abbiamo i) una relazione che ti identifica come colui che sta con me in una certa relazione, e ii) che ti isola come l'unico oggetto dotato di una certa proprietà. Un esempio: parlo con te e – io credo – che tu porti un cappello; la proprietà F è che ti attribuisco indirettamente di portare un cappello, la relazione che ti identifica è quella di stare parlando con me; la proprietà che attribuisco direttamente a me stesso è di parlare con l'unica persona che porta un cappello. Qual è l'oggetto dell'attribuzione diretta? la cosa cui la proprietà viene attribuita, mentre il *contenuto* dell'attribuzione è la proprietà; l'oggetto dell'attribuzione indiretta è la cosa cui si attribuisce una proprietà indirettamente.

Lewis scrive qualcosa di molto simile: il suo credere *de se* equivale all'attribuzione diretta in Chisholm, il suo *de re* all'attribuzione indiretta, co-

me quando il curatore di Soul ritiene che il curatore di Soul sia miliardario senza sapere che egli stesso lo è. Per Chisholm (p.32) la risposta alla domanda iniziale – come attribuisco una proprietà a lui? – deve essere che non c'è una risposta, come ogni teoria del riferimento e dell'intenzionalità prima o poi deve finire per ammettere: semplicemente ho lui per oggetto del mio riferimento. E all'obiezione «ma uno può attribuirsi qualcosa se è direttamente consapevole di sé» risponde che essa confonde attribuzione diretta ed indiretta, e che presuppone che io, per attribuirmi una proprietà direttamente, sia consapevole del tipo di relazione identificatoria che intrattengo con l'oggetto dell'attributo quando gli attribuisco qualcosa indirettamente. Secondo Chisholm tra l'altro questa sarebbe una rivalizzazione dell'antica dottrina, a lungo fraintesa, dell'identità di conoscente e conosciuto, dove conoscendo me stesso posso attribuire indirettamente una proprietà ad altre cose. Ogni credenza è in ultima analisi un'attribuzione diretta, di cui io sono l'oggetto, senza essere minimamente parte del suo contenuto (p.75).

Si è visto che 'io' ha un riferimento, ma non ha un senso, perché attribuirsi direttamente una proprietà non equivale ad identificarsi grazie a quella proprietà. Ed è chiaro che 'io sto seduto' implica 'qualcuno sta seduto', ma non viceversa (p.41 sgg.). Allora cos'è che fa la differenza tra quest'ultima e l'attribuzione diretta di una proprietà, che ci fa parlare di un accesso privilegiato a noi stessi associato all'uso di 'io'? La persona che usa il pronome 'io' è il suo referente o designato, la funzione del dimostrativo è di indicare l'oggetto dell'attribuzione e non di esprimerne il contenuto.

Riguardo all'autocoscienza Chisholm scrive che ha due sensi, quello di attribuirsi proprietà e quello di riconoscerle come proprie. La concepisce sostanzialmente come l'unità della coscienza, e propone di trattarla come un caso di attribuzione diretta a sé: tutte le proprietà sono attribuite unitariamente alla stessa cosa, e c'è una sola cosa che ha le proprietà in questione, quella cui si fanno tutte le attribuzioni dirette (p.90). Questo significa che non si fa ricorso ad un sé? No, nella mia autoattribuzione di tristezza faccio sì uso del concetto di un sé, ma non di *me stesso*, ed acquisisco questo concetto esattamente nello stesso modo in cui acquisisco quello di tristezza. Considero, in altre parole, di avere la seguente proprietà: di essere un *x* tale che *x* attribuisce tristezza a *x*. Questa proprietà non implica un concetto di me stesso perché può essere condivisa da molte persone allo stesso tempo. Ma allora da dove mi viene questo concetto di un sé? Anche qui, semplicemente ce l'ho, è una delle *self-presenting properties*. Queste proprietà (p.79) che si presentano al soggetto che le ha sono del tipo di: sentirsi triste, credere di essere saggio, e sono ciò che il sog-

getto non può fare a meno di attribuirsi. La certezza del *cogito* è quindi tradotta da Chisholm in una proprietà che si impone a chi la considera: resta difficile vedere cosa spiega la differenza di qualità o rango tra le proprietà, e, più importante, come le *self-presenting properties* sfuggano al sospetto di circolarità, non presuppongano cioè un sé in riferimento al quale sono definite e che non posso apprendere come apprendo la tristezza che gli attribuisco.

Anch'essa sganciata da considerazioni semantiche, la posizione di Nagel va tuttavia nella direzione opposta alla chisholmiana: rivendica l'eccentricità del punto di vista soggettivo, rispetto non ad un'ontologia di proprietà oggettive, ma al fisicalismo (1965). La *prospettiva* ineliminabile del soggetto d'esperienza che era alla base della filosofia di Castañeda, sia della sua metafisica delle guise o formazioni che della semantica degli indicatori, in Nagel diventa il punto di vista soggettivo che ogni descrizione esterna – in particolare ogni asserto di una scienza fisica – è costretta ad abbandonare. Mi è proprio impossibile immaginare stati mentali altrui; o immaginare, come nel famoso esempio proposto da Nagel, come sia essere un pipistrello, con un sistema percettivo totalmente diverso dal mio. Questo non è un problema epistemologico (1979, p.170 sgg.): non è che non possiamo sapere com'è essere un pipistrello, abbiamo a disposizione descrizioni più o meno accurate di come esso viva e percepisca, ma è che non possiamo essere nei suoi panni, dividerne il punto di vista. Quel che risulta impossibile includere in una concezione fisica degli stati mentali è cosa significhi per qualcuno averli. Ora, non si deve sperare di poter incorporare l'uno nell'altro il punto di vista oggettivo e quello soggettivo; semplicemente bisogna rilevare come l'oggettività sia inadeguata per un ideale comprensivo del sapere, e non perché ancora incompleta, ma perché sempre parziale. Considerare impersonalmente ed oggettivamente gli stati e le decisioni, che pure devono essere verificati e valutati da un punto di vista esterno, e considerare la vita di qualcuno una vita particolare che non può essere vissuta *sub specie aeternitatis*, sono atteggiamenti incompatibili.

Ma lo stesso individuo occupa entrambi i punti di vista (p.211), e da questo nasce il problema della loro relazione. Mi pare però che in Nagel non si trovino elementi per riconciliare questa divisione; soggettivo ed oggettivo sono due lati prospettici relativi (p.206), e se potessimo avere una comunicazione con il pipistrello sapremmo cosa sente allo stesso modo in cui si può dire lo sappiamo, e lo ignoreremo sempre, dei nostri simili. Questo *ignorabimus* dipende sia dal suo, letteralmente, punto di vista, che non potrà mai essere il nostro – e a proposito del quale c'è da chiedere se ci sfugga qualcosa di rilevante –, sia però anche dalla mancanza di un ac-

cesso alle sue sensazioni e al loro significato – dove quello che manca non mi sembra la mia capacità di mettermi nei suoi panni, bensì la sua possibilità di esprimersi in un contesto intersoggettivo di comprensione comune. Se consideriamo che per i soggetti umani Nagel distingue il sé soggettivo da quello oggettivo, il punto di vista universale della *view from nowhere*, vediamo come l'opposizione che dà per scontata in partenza è quella tra un punto di vista idealizzato, un'oggettività originariamente data, sul cui lato ricadono l'operare intelligente e la capacità linguistica, ed uno inaccessibile e privato, irrimediabilmente inarticolabile ed escluso da qualsiasi ruolo nella stessa costituzione dell'oggettività. L'io viene avvicinato, nonostante le apparenze, da una prospettiva fisicalista fin dall'inizio: lo si riguarda come già da sempre diviso, e non ci si accorge che la divisione è opera di chi ne deve sceverare i tratti essenziali – l'io stesso che intende innalzarsi all'universalità come soggetto artefice della scienza o come giudice obiettivo dell'agire umano.

Il rapporto conoscitivo a sé ha finora ricevuto una serie di interpretazioni sulla cui base non è sempre chiaro come si debbano interpretare questioni come il rapporto a sé pratico, la riflessione, la capacità di distanziarsi da sé. Nel prossimo paragrafo vedremo come questi temi siano al centro della considerazione filosofica di quanti in Germania cerchino di studiare temi classici della tradizione kantiana, idealista e heideggeriana con riferimento, quando non anche con strumenti, tipici della filosofia analitica.

2. Persona o soggetto? Autocoscienza, riflessione e intersoggettività in Henrich e Tugendhat

Dieter Henrich è noto anche in Italia come uno dei più autorevoli studiosi di Kant e dell'*Entwicklungsgeschichte* dell'idealismo tedesco, cui ha dedicato numerose e importanti pubblicazioni. È anche noto come l'esponente di spicco, anzi il fondatore di quella che Tugendhat ha chiamato la scuola di Heidelberg, università presso la quale Henrich ha insegnato prima di trasferirsi a Monaco e dove ha diretto la tesi di Pothast successivamente pubblicata con un certo successo in volume, e dove insegna tuttora Cramer; a questo 'secondo' lato dei suoi interessi risale l'elaborazione di una posizione sulla centralità dell'autocoscienza fondamentale per chiunque si accinga a studiare l'argomento. Non si tratta in realtà di due cammini paralleli, perché delle filosofie di Kant e Fichte Henrich ha mostrato come siano ancorate all'autocoscienza come alla loro pietra angolare.

Di importanza fondamentale per Henrich è il concetto, nella sua origi-

ne e natura antiidealista e in particolare antihegeliano, della *Gleichursprünglichkeit*, l'equi-originarietà; della necessità cioè di salvaguardare una pluralità di requisiti che ci permettono di pensare l'autocoscienza resistendo alla tentazione di dedurre o subordinare un lato ad un altro. Il fatto che l'io sia soggetto della riflessione su di sé – che possa dire 'io' di sé – è ciò che rende l'autocoscienza un tipo di sapere fondamentale ed irriducibile ad ogni altro tipo di conoscenza. Noi siamo originariamente sia persona che soggetto; e sia sé (*Selbstsein*) che sapere di sé (*Selbstbewußtsein*).

È ad un tentativo di pensare insieme questi ultimi due requisiti, la cui definizione rimando a dopo, che Fichte ha lavorato tutta la vita. In (1966)⁶ Henrich ha seguito con singolare acribia nelle varie stesure della *Wissenschaftslehre* i modi in cui Fichte, con progressiva coscienza della difficoltà del suo progetto e dell'insoddisfazione per ogni conclusione temporaneamente raggiunta, e nell'immeritato oscuramento della propria notorietà dovuto all'incomprensione di Hegel, cerca di rendere conto della complessità del concetto di autocoscienza. Per Fichte le teorie della riflessione della soggettività cadono tutte vittime, in particolare la kantiana, di una circolarità flagrante che le rende inaffidabili per pensare l'autocoscienza. Kant prende dapprima un soggetto del pensiero di cui sottolinea che è in costante relazione a sé, poi afferma che questa relazione ha luogo perché il soggetto si rende oggetto a sé riflessivamente, e si sa così identico a sé: l'autocoscienza sarebbe quindi il prodotto dell'atto riflessivo.

Fichte fa notare che la riflessione non può che cogliere e rendere esplicito qualcosa di già presente; allora devo essere io a riflettere su di me, cioè devo essere sia soggetto che oggetto del sapere fin dall'inizio, non solo come risultato di un'atto riflessivo. O il soggetto dell'atto è già io, e allora non è un prodotto, o, se l'io soggetto del sapere non è già io, l'io saputo non sarà mai identico all'io oggetto: non raggiungerò mai l'uguaglianza io=io nel sapere. La riflessione deve presupporre il sé originario (*Selbstsein*); occorre pensare questo sé come un'attività di porre se stesso, solo così riusciamo ad evitare la teoria della riflessione dell'io. Così l'io soggetto non è presupposto, ma viene prodotto nell'intera coscienza io=io, un'attività immediata di cui non ha senso chiedere qual è il soggetto del porre. Il porre, che Fichte non spiega mai, gli permette di esprimere al contempo (1966, p.200) i) la produzione di qualcosa che non preesiste all'attività come atto, e ii) il sapere di sé come divenire per sé. In questo modo il fondamento del sapere non è più il saputo, ma l'attività: la riflessività, che non è più il prodotto del porre, ma la manifestazione del proprio compimento, non viene eliminata, perché non è essa, ma solo la teoria dell'io co-

6. Cfr. anche Pothast 1971.

me suo prodotto ad essere circolare. Fichte non dette però mai una caratterizzazione sufficiente del rapporto tra attività e sapere; l'ideale di un'attività entro cui è posto un occhio, come Fichte esprime nel 1801 l'unità originaria di autocoscienza teoretica e pratica, non basta per concepire il rapporto con sé autocosciente in un soggetto. L'unica soluzione secondo Henrich è dire che sapere e sé o attività non stanno *in relazione all'io, ma nell'io*.

Cosa questo significhi risulta più chiaro nel saggio del 1970. Henrich discute diverse interpretazioni della coscienza; mostra l'impossibilità di concepirla come il risultato di un'introspezione o di qualsivoglia atto, perché ogni atto che la produca presuppone un io che lo compia. L'autocoscienza non può essere un risultato; ma non può neppure essere che la coscienza sia una relazione di contenuti senza io, perché è paradossale assumere un sapere di cui non si possa indicare il possessore. Né è la relazione di un io a dei contenuti, perché si tratterebbe di un'altra versione della riflessione: infatti l'io cui si relano i dati a sua volta dapprima non è saputo, mentre l'oggettivazione dell'io presuppone un io padrone di sé, e capace di un'attività mirata a qualcosa – nella fattispecie al portare a coscienza sé. D'altra parte, se si lascia perdere la riflessione e si resta con una relazione conoscitiva a sé del soggetto, non abbiamo fatto un solo passo avanti: *ogni relazione con sé presuppone che l'io sia già autocoscienza*.

Pertanto l'io deve avere una qualche rappresentazione di sé; non occorre una descrizione o un concetto, ma è imprescindibile una familiarità con sé (*Vertrautheit mit sich*), una certezza di sé infallibile e immediata. Questa non si può spiegare in nessun modo con una relazione a sé. Per identificarsi, un soggetto deve già sapere in che condizioni può attribuirsi qualcosa di cui è certo, e questo sapere deve precedere ogni relazione ed identificazione. Henrich si richiama qui a Shoemaker, e alla tesi della primarietà dell'io come soggetto: non ha senso chiedere se il dolore che sento è il mio, come farebbe la teoria della riflessione. Infatti o io sono già autocosciente, e allora la teoria è circolare, o non lo sono, e allora non potrò mai capire con la teoria in questione come possa attribuirmi uno stato qualsiasi. La circolarità è allora in ogni relazione soggetto-oggetto dell'autocoscienza.

Si pone così la questione di come salvare la riflessività senza farne il fondamento di una teoria circolare. Henrich propone di abbandonare la tesi per cui la coscienza è rapporto saputo a sé o identificazione di sé. Coscienza è uno stato di fatto che precede tutte le operazioni mirate ad un fine. L'io soggetto, il sé come principio attivo o la capacità di riflettere attivamente su di sé non è un'operazione attiva, tantomeno attribuibile all'io. Occorre resistere alla tentazione di concepirsi come un prodotto di sé; si

deve ammettere che il sapere di sé del soggetto è una situazione originaria che si può capire attraverso la sua funzione di principio organizzativo di una coscienza *senza io*, non dedurre da un io presupposto.

Come va intesa questa coscienza (p.277)? Come un evento (*Ereignis*) singolare e senza relazione, che permette molti altri eventi, come percezioni o sentimenti; o come una dimensione che includa una conoscenza di se stessa, un medio esclusivo e privilegiato il cui rapporto a sé è diverso da quello a qualsiasi altra cosa⁷. La coscienza senza io non ha un'adeguata comprensione di sé: questa è possibile solo al sé razionale dell'uomo maturo. Il sé è organizzazione sintetica dell'esperienza: non solo in quanto strutturazione egocentrica del campo percettivo, ma anche in quanto identificazione della coscienza presente nella continuità temporale con altre coscienze, passate e future. Poiché questa attività organizzativa appartiene alla dimensione coscienza, ne siamo coscienti; in altre parole gli atti riflessivi compiuti dal sé ci danno una coscienza isolata ed espressa del sé come attività. Questa attività può condursi in accordo con una progettualità e un costante esame critico, come *ragione*. Ma la ragione viene solo dopo l'autocoscienza anonima, che non è né proprietà né operazione del sé. Poiché essa permette le attività che vanno attribuite al sé, viene appropriata dal sé in un senso derivato, come conoscenza esplicita liberamente a disposizione nella riflessione, e quindi con l'ingannevole apparenza di un prodotto di quella. Di rapporto a sé si può allora parlare solo nel seguente senso: come coscienza e conoscenza della coscienza ad un tempo, quindi – coscienza di sé (*selbstloses Bewußtsein vom Selbst*).

Ora, in connessione con l'autocoscienza stanno altri concetti – la continuità della nostra esistenza nel tempo in cui è implicita un'elaborazione delle esperienze ed una progressiva autoconoscenza, e l'autodeterminazione, il fatto che ci definiamo e situiamo in rapporto a noi stessi e ad altri grazie all'immediato rapporto con noi nell'autocoscienza – che sono tradizionalmente studiati sotto il titolo di 'identità personale'⁸. La teoria di Henrich ne mostra il rapporto con l'autocoscienza in una serie di saggi inaugurata da un lavoro sull'identità nel 1979. L'immunità da errore di

7. L'intero libro di Pothast (1971) è una critica del concetto relazionale di coscienza e dell'idea di un soggetto che accompagna la coscienza o il sapere. L'esame dei limiti delle posizioni di Kant, Fichte, Herbart, Natorp, Husserl, ed altri è attenta ed esaustiva. La proposta di Pothast è di pensare l'autocoscienza come (p.76) un processo oggettivo dove non abbia luogo nessun rapporto a sé.

8. A proposito della "costruzione dell'identità" si possono vedere tra gli altri Williams 1973, l'antologia curata da Perry 1975, i saggi in *The Identity of Persons* 1976, il seminario diretto da Lévi-Strauss con la partecipazione di antropologi e psicanalisti (1977), Parfit 1984 (la terza parte), Bodei 1984, Shoemaker e Swinburne 1984, Taylor 1989.

identificazione di cui parla Shoemaker non è estesa a tutti i miei stati: caratteristiche delle mie abitudini, stati del mio corpo sono passibili di un'attribuzione errata. Ma il principio di cruciale importanza sottolineato ora da Henrich è che sono gli stati che mi attribuisco senza criterio ad essere usati *come criteri* per l'autoattribuzione degli stati non immuni (1979, p.176 sgg.). Contro Wittgenstein, per cui l'uso di 'io' come soggetto non è una predicazione reale ma l'equivalente di un'esclamazione, ed è logicamente eliminabile, Henrich fa notare come l'autoriferimento senza criterio è riconosciuto come predicazione allo stesso titolo che la predicazione su me come oggetto. Analogamente a quanto scriveva Strawson, l'apprendimento dell'uso del predicato persona e dei predicati che vengono usati in una doppia funzione, incorreggibile ed intersoggettiva, deve essere un processo unico. La persona che impara l'uso dei diversi significati dell'espressione 'io' deve avere un sapere almeno implicito della distinzione tra i due usi dell'espressione; ed è un sapere che le attribuiamo per il solo fatto che la trattiamo come una persona. Il concetto di persona rende possibile un riferimento a sé articolato. Una possibilità essenziale dell'esperienza della persona è la presa di distanza dalla propria autointerpretazione precedente – e questo senso è fondamentale per l'identità in psicosociologia (p.181) –, nonché la presa di distanza dalle condizioni della propria individuazione (il trascendimento dell'individualità e ritorno a sé per rifondare in maniera nuova il corso della propria vita in religioni come quella indiana).

In *Fluchlinien* Henrich ritorna sulla necessità di concepirci al contempo come soggetto e come persona (1982b, p.135 sgg.). Siamo in rapporto con noi come persona nella misura in cui ci individuiamo come una singolarità tra altre, il che presuppone la capacità di fissarci ad un punto nello spazio e nel tempo; come un soggetto nella misura in cui sappiamo come una nostra rappresentazione è connessa ad altre nostre rappresentazioni⁹. L'io, il pronome di prima persona isola chi lo usa in due modi, come persona e come soggetto. Gli indessicali presuppongono la padronanza dell'uso della prima persona singolare, poiché il nostro uso del pronome di prima persona non dipende dalla possibilità di autoosservazione, mentre l'osservazione presuppone che abbia avuto successo l'identificazione indessicale organizzata della prima persona. Ora, la predicazione linguistica

9. Henrich ha discusso di questa sintesi delle rappresentazioni-io in relazione all'aperccezione originaria kantiana (1976, p.58 sgg., e 1989, pp.44-61): l'io penso non è, come volevano i neokantiani, una semplice proprietà formale del pensiero, ma l'*Inbegriff* reale, nient'affatto vuoto, delle mie rappresentazioni, che può venir reso presente alla coscienza come ordinamento seriale (*Zuordnung*) di tutti i casi io-penso e dei loro contenuti.

stica presuppone la possibilità di affermare un asserto, che è a sua volta fondata sulla possibilità di verificarne la fondatezza ed eventualmente di ritrarne l'assenso; il che include che chi afferma possa prendere posizione non solo sul suo asserto, ma anche sullo statuto della sua opinione al di qua e al di là della sua affermazione, cioè senza dover sottoporre le proprie opinioni al controllo intersoggettivo. Lo fa dicendo che un asserto 'gli sembra vero'; ma questo stesso tipo di asserto implica l'autocoscienza, perché se sa che qualcosa 'gli sembra', sa qualcosa di sé. L'autocoscienza, questa unità della storia doxastica (*Meinungsgeschichte*) implicita in ogni uso del pronome di prima persona, è quindi il riferimento dell'io in asseriti doxastici come 'mi sembra'; il soggetto, una forma d'identità al di là dell'identificazione spazio-temporale di me come persona, è primario e fondamentale. In questo senso *la persona è subordinata al soggetto*, l'individuazione indessicale all'accesso ai propri stati mentali. Per Henrich sarebbe tuttavia sbagliato concludere da questa subordinazione alla possibilità di sussumere la persona nel soggetto: la vita consapevole si comprende e sa come la tensione da un lato tra il soggetto e la sua storia esperienziale, dall'altro tra persona individuale e suo cammino nel mondo materiale (p.154).

Le conseguenze di ordine più generale di questo riguardano una metafisica in cui il fenomeno fondamentale è il presentarsi di enti singoli sempre in forma organizzata. Il mondo è formato da individui finiti, non indipendenti, che stanno in una dimensione comune con altri possibili individui. In questo mondo ci caratterizziamo come persone sempre chiamate a ridefinirci, a prendere distanza da noi e a trascenderci continuamente (*Selbsterhaltung* e *Selbstüberwindung*). Il fatto che ci autocomprendiamo e descriviamo, organizziamo la nostra esperienza in relazione a noi stessi e ci distacciamo da nostri sé passati, definisce la nostra umanità. La differenza da sé è alla base del pensiero fondamentale con cui Henrich determina l'autocoscienza speculativamente come sapere sé nell'altro da sé come sé; e questo pensiero è alla base del suo tentativo di conciliare la filosofia kantiana con l'idealismo in opere come *Selbstverhältnisse* (1982a).

Tra le numerose prese di posizione critica rispetto a Henrich e a Pothast si possono menzionare Rohs (1974), Sturma (1985), Fulda (in *Theorie der Subjektivität* 1987), Koch (1989), Frank (1990b)¹⁰. Ma particolare risonanza, e non solo per le sue critiche alla scuola di Heidelberg ma anche e soprattutto per le sue proposte positive, ha avuto un ciclo di lezioni tenute nel semestre invernale del 1974/75 a Heidelberg da Ernst Tugendhat, e pubblicate da Suhrkamp nel 1979 con il titolo di *Selbst-*

10. Non ho potuto consultare in tempo utile Frank 1991a e 1991b.

bewußtsein und Selbstbestimmung. Allievo di Heidegger, autore in giovane età di un famoso libro su Aristotele dove l'influenza del maestro appare chiara, all'inizio degli anni '70 Tugendhat ha sposato la causa della filosofia analitica, per diventare oggi uno dei più accaniti sostenitori della riduzione wittgensteiniana dei problemi filosofici a pratiche linguistiche; le sue pubblicazioni più recenti hanno per oggetto una concezione analitica della filosofia morale.

Secondo Tugendhat i modelli correnti dell'autocoscienza si possono ridurre a due, quello della relazione soggetto-oggetto e quello della percezione interna o autoosservazione. Nel primo la coscienza è diretta verso un oggetto, che nel caso dell'autocoscienza sarebbe identico al soggetto; nel secondo l'autocoscienza ha una forma di accesso privilegiato a sé grazie alla trasparenza della sua costituzione e alla penetrazione del suo sguardo interiore. Ora, che il modello sia orientato secondo la metafora del vedere o della relazione di identità a sé, definisce comunque l'autocoscienza come una relazione riflessiva in cui il soggetto dirige lo sguardo su una sfera interiore e si apprende come oggetto.

Questo modello è discutibile innanzitutto perché l'accesso a sé diventa una faccenda privata, che non può sottrarsi alle critiche wittgensteiniane al solipsismo: chi formula asserti su di sé non può darne una giustificazione intersoggettiva, mostrando le regole che disciplinano il suo uso delle parole. Non c'è un senso privato di un asserto, né si danno delle regole che possa seguire solo io. Inoltre, così si tratta l'autocoscienza invariabilmente come un oggetto di cui si è consapevoli; ma non esistono oggetti di coscienza, esistono solo proposizioni che possiamo sapere. La proposizione 'so' si può completare con 'che p', non con 'la sedia, o il signor K.'; l'oggetto del sapere non è un dato spazio-temporale per sé al di fuori del linguaggio, e la struttura universale della conoscenza è sempre esprimibile in un 'sapere che p'. Un'ulteriore complicazione deriva dalla circostanza che le teorie dell'autocoscienza concepiscono il rapporto con sé in termini meramente epistemici: stando ad esse, dapprima identifichiamo un oggetto entro noi stessi, un io o sé di cui predichiamo certe proprietà. Ma se prestiamo attenzione a come usiamo il pronome 'io' in rapporto a noi stessi come agenti, nel contesto della vita pratica, dove in prima istanza possiamo dare il nostro assenso a desideri o intenzioni, ma successivamente ci rapportiamo ad opinioni che ambiscono ad una verità, vediamo che dobbiamo parlare di (1979, p.32) due fenomeni distinti, un'immediata autocoscienza epistemica ed un rapportarsi (com-portarsi) a sé pratico (*praktisches Sichzusichverhalten*); e questo è più fondamentale del rapporto epistemico a sé. È qui che saltano agli occhi i difetti d'impostazione dei modelli accennati: in questa relazione pratica a noi stessi non ci

basiamo su un'osservazione di noi stessi, ma su una scelta riguardo a come agire, nel contesto della più ampia – o più fondamentale, si potrebbe anche dire, data l'ispirazione heideggeriana di questo – scelta su *chi* vogliamo essere e che senso vogliamo dare alla nostra vita. Nella recensione a Jaspers Heidegger sottolineò la valenza pratica della differenza tra 'es ist' e 'ich bin': all'opposto dell'idealismo, dove il rapporto a sé è un rispecchiamento di sé, qui ci si rapporta a sé *perché* si sceglie la propria esistenza.

Se è quindi essenziale separare i domini in esame, questa stessa divisione è accompagnata da una radicale rottura con la tradizionale considerazione della coscienza e dei suoi contenuti come rappresentazioni mentali di oggetti. Il nominalismo antirappresentazionalista, la considerazione dell'uso di 'io' in contesti teoretici e pratici, diventa l'organo stesso della suddivisione della trattazione in due parti: la prima è dedicata a discutere il rapporto immediato epistemico a sé, ed è imperniata su un'analisi della critica wittgensteiniana del linguaggio privato; la seconda, sul rapporto a sé pratico, vede una discussione della filosofia pratica di Heidegger (oltre che di Kierkegaard e Aristotele) singolarmente puntellata da un rimando a George Herbert Mead, che funge da necessario correttivo in senso intersoggettivo. Secondo Tugendhat egli ci mostra infatti che la relazione pratica a sé non è una questione privata, ma si articola in un dialogo con sé basato sull'interiorizzazione di norme sociali¹¹.

Qui parlerò soltanto del rapporto epistemico a sé, sia perché offre spunti più interessanti – l'ultima parte è un'esposizione non particolarmente originale di *Sein und Zeit*, così come abbastanza scontato del resto è il commento a Wittgenstein –, sia perché contiene una critica delle posizioni di Henrich (a quel tempo, solo dei suoi primi due saggi) su cui vale la pena di soffermarsi. Secondo Tugendhat la scuola di Heidelberg è orientata secondo il modello soggetto-oggetto (1979, pp.53-90): x si rappresenta z, o come io o come stato mentale o di coscienza. Ciò deriva da Cartesio e Kant, che pongono da un lato l'io, dall'altro i suoi stati. Così da 'io so che ϕ ', dove ϕ sta per uno stato di coscienza, si passa indebitamente a 'io mi rappresento ϕ '. Henrich tiene fermo alla familiarità con sé, ritiene però di doverla spostare nella coscienza che non si articola più in un io. Si può ancora parlare al riguardo di un rapporto con sé? Pothast

11. Il libro si conclude con un veemente "piazza pulita con Hegel" che si basa su non poche semplificazioni e risente di una lettura pregiudiziale di Hegel; a questo proposito si veda Siep 1981. Per alcune reazioni al libro di Tugendhat si veda Pothast 1981, Holenstein 1982, Lütterfelds 1982, Sturma 1985, Frank e Soldati in *Die Frage nach dem Subjekt* 1988, Koch 1989. Sull'intersoggettività e l'autocoscienza in Mead, Fichte, Hegel e Schütz, v. E.Düsing 1986.

scrive che l'autocoscienza è un processo oggettivo, con il che però scompare il fenomeno da descrivere. In Henrich la questione è più complessa. Egli scrive che ridurre l'autocoscienza ad un indessicale accantona il problema. Chiediamoci allora come conosciamo noi stessi: ciò può avvenire o intuitivamente – e allora non ci possiamo intendere intersoggettivamente – o linguisticamente, nella forma 'io so che φ ', dove la relazione non è, come vuole Henrich, di un soggetto con sé, ma con una proposizione.

Henrich contravviene al nostro uso di 'sapere' così come di 'identità'. Il sapere è esclusivamente proposizionale, anche se a 'sapere' sostituiamo 'conoscere': si conosce qualcosa *come x o y*, e solo così si può esprimere linguisticamente un sapere determinato. Nel senso di identità (suppongo che Tugendhat si riferisca alla necessità, commentata da Henrich nel saggio su Fichte, di un io che non presupponga se stesso, e sia quindi io=io) c'è o un'identificazione che segue una caratterizzazione (io=a, se a è descritto con proprietà che mi sono essenziali) o una tautologia, che allora non è un sapere. Per Tugendhat l'unico modo di risolvere la questione è rivolgersi ad un esame dell'uso della parola 'io'. Egli cita Castañeda e la tesi della peculiarità di 'io', che a differenza di 'questo' ha in sé la garanzia dell'esistenza del denotato, in comune con 'qui' ed 'ora'; la padronanza della parola 'io' è la condizione della possibilità di avere un contatto con oggetti. Henrich confonderebbe l'uso di 'io': per lui 'io' si riferisce ad una persona singola *identificabile*; ciò è corretto, ma non per questo essa viene *identificata*. Il problema del perché non possa non identificare me stesso ha risposta nel fatto che l'io non identifica proprio; se è impossibile che non identifichi un oggetto, è altrettanto impossibile che lo identifichi. La conclusione, come si vede, è la stessa che Anscombe formulava nello stesso periodo. Ne consegue che la differenza tra 'io' e 'questo uomo' è che la seconda espressione, al contrario di 'io', si basa sull'osservazione. Questo significa che quando identifichiamo delle persone sulla base dell'osservazione le prendiamo come oggetti materiali e corporei; ma questa è unicamente la prospettiva esterna della terza persona, mentre nella prospettiva della prima persona io non mi osservo né mi identifico quando mi attribuisco i predicati della mia percezione. Pertanto (p.87) la parola 'io' indica il punto di riferimento ultimo di ogni identificazione, non la persona che viene identificata nella prospettiva della terza persona.

Ma su che si basa il sapere di sé? Io so che ho mal di denti; tu puoi rispondermi che mento, ma così anche tu ti riferisci allo stesso dato di fatto che intendo io. V'è cioè una simmetria veritativa cui va opposta un'asimmetria epistemica: benché entrambi intendiamo lo stesso, io ho un sapere immediato, mentre chi sta nella prospettiva della terza persona

può stabilire il fatto solo sulla base dell'osservazione del comportamento, delle espressioni dell'altro. Tugendhat formula una tesi apparentemente vicina a quella di Davidson; ma c'è una differenza rilevante, e cioè che per Davidson l'asimmetria non ha luogo nel sapere, bensì nella verificabilità di un asserto.

Henrich ha replicato esplicitamente alle critiche di Tugendhat (1989). Tugendhat ritiene che la spiegazione semantica di 'io' sia libera da circolarità. Si sbaglia: è possibile mostrare come presupponga l'autocoscienza senza renderla tematica, e come in genere sia impossibile formulare ciò che sa chi dice 'io' senza presupporre fin dall'inizio che il sapere attribuito a chi dice 'io' sia compreso come un sapere di sé. In *Fluchlinien* Henrich aveva scritto (1982b, p.148) che dall'apprendimento del linguaggio non raggiungo mai l'autocoscienza, dall'uso del pronome riflessivo non posso mai arrivare al pronome 'io' come soggetto: se non avessi già una familiarità con me stesso, lo studio di tutti i rapporti riflessivi del mondo – l'automovimento, l'autodistruzione, il fiume che si scava il letto (v. anche 1986, p.6) –, fossero anche i miei, non mi permetterebbe di concludere che io esisto come soggetto e che lo so. Devo cioè giungere spontaneamente ad un uso regolato di 'io', altrimenti ogni autoattribuzione resterebbe per me un fatto oggettivo dato, con il quale la mia relazione sarebbe solo esterna: non *sarei* più una relazione a me cognitiva. I segni non sono ad uso primariamente pubblico, perché la possibilità di un loro impiego intersoggettivo dipende dalla riuscita dell'autoattribuzione (che pure è possibile solo nell'espressione linguistica del pronome 'io') e dalla sintesi di un'individuazione indessicale con le proprie identificazioni precedenti nel contesto unitario della propria esperienza (si ricordi la questione del soggetto come storia doxastica). L'autoattribuzione, la predicazione in relazione a me non è predicazione in relazione ad un oggetto particolare, bensì una predicazione indipendente ed irriducibile.

Tugendhat dice che l'io non identifica. Ora, cosa appartiene alla prospettiva della terza persona che viene identificata come 'egli' quando dice 'io'? 'Io' non è un segnale per il suo corpo che emetta 'io' come una locomotiva emette un fischio: per la locomotiva non c'è un sapere di venire recepita dagli altri come io. Chi nell'egli recepisce l'io attribuisce almeno la padronanza delle condizioni dell'uso di 'io' a chi lo dice, cioè lo identifica *come* parlante competente. Anche Tugendhat quindi fa dipendere la proprietà dell'uso del linguaggio da un sapere. Nella sua proposta però si ascrive ai parlanti un sapere ma non un'autocoscienza, perché la spiegazione semantica della possibilità e costituzione dell'autocoscienza implica semplicemente un sapere della recezione dell'espressione 'io' da una prospettiva esterna, il che costituisce il significato dell'uso di 'io' (1989,

p.103 sgg.). Ma nella recezione delle espressioni contenenti 'io' a partire dalla prospettiva della terza persona è presupposto che tutti diamo per scontato che chi dice 'io' abbia un sapere grazie al quale si coglie come persona conscia della sua differenza da altri. Dalla prospettiva della terza persona viene perciò attribuito *a me* un sapere del modo in cui le *mie* espressioni in prima persona vengono recepite da altri. E questo sapere è l'autocoscienza, il sapere che si ha in rapporto a sé ed alla recezione pubblica della propria espressione. Quel che Tugendhat non vede è che non si può sapere un'espressione come propria se manca il rapporto saputo a sé: se non ci si attribuisce fin dall'inizio un'autocoscienza¹².

Conclusione

Si è visto come il problema della spiegazione della struttura della coscienza, della riflessione e del riferimento indessicale sia trattato in alcuni fra i più significativi autori contemporanei. Mi auguro di avere mostrato come la molteplicità dei punti di vista possibili non sia che un segnale dell'intensità e serietà del dibattito. Si tratta di fatto del tentativo di approfondire la nostra comprensione di qualcosa di vivo e fondamentale che, noto a tutti da sempre, rimane concettualmente problematico ed oscuro. Esso è sicuramente ancora aperto a sviluppi fecondi. E quanto se ne può imparare non è riservato a domini di competenza specialistica esclusiva. Né sembra opportuna la separazione pregiudiziale della filosofia analitica contemporanea e della storia della tradizione europea che continua a vigere per molti studiosi di entrambe: spero di avere offerto delle ragioni per credere che chi la accetti può farlo solo a proprio danno.

Bibliografia

- J.P. Sartre, *La transcendance de l'ego*, in «Recherches Philosophiques», 1936, pubblicato in volume con introduzione e note di S.Le Bon, Vrin, Paris 1966.
H.P. Grice, *Personal Identity*, in «Mind», L, oct.1941, ristampato in Perry 1975,

12. Per un dibattito per certi versi parallelo sulla proposizionalità del sapere e la linguisticità dell'autocoscienza, cfr. Bieri 1981 e Frank 1990a: si tratta di un dialogo molto istruttivo, dove si segnala in particolare l'onestà intellettuale di Bieri, che dimostra molto acutamente tre tesi incompatibili e le presenta al pubblico come una questione aperta riguardo alla quale ammette di non avere soluzioni. Bieri è tra l'altro il curatore e prefatore di una traduzione tedesca di alcuni saggi in lingua inglese intitolata *Analytische Philosophie der Erkenntnis*.

* La bibliografia è disposta in ordine cronologico. Ringrazio Giuseppe Varnier e Adriano Fabris per avermi segnalato alcuni titoli ed aiutato così a renderla più completa.

pp. 73-95.

- J.P. Sartre, *Conscience de soi et connaissance de soi*, in «Bulletin de la Société Française de Philosophie», 42, 1948, pp. 49-91.
G. Ryle, *The Concept of Mind*, Hutchinson, London 1949, rist. U.Chicago Press, Chicago 1984.
L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, Basil Blackwell, Oxford 1953.
G.E. Moore, *Wittgenstein's Lectures in 1930-33*, in «Mind» LXIII, 1954, pp. 1-15 e 289-316, and LXIV 1955, pp. 1-27.
P. Geach, *Mental Acts*, Routledge and Kegan Paul, London 1956, 1967.
J.R. Jones, *Self-Knowledge*, in «Aristotelian Society Supplementary» Volume XXX, 1956, pp. 120-42; *Reply* di T.R.Miles.
L. Wittgenstein, *The Blue and Brown Books*, Basil Blackwell, Oxford 1958, 1960², rist. Harper & Row, London-New York 1965, pp.49-70.
P.F. Strawson, *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics*, (parte I, cap. 3 e 4), Methuen, London 1959.
H.N. Castañeda, *'He': a Study in the Logic of Self-consciousness*, in «Ratio», 8, 1966, pp. 130-57.
P.T. Geach, *On Beliefs about oneself*, in «Analysis», 18, 1957, pp. 23-4.
J. Hintikka, *Knowledge and Belief. An Introduction to the Logic of the two Notions*, Ithaca, New York 1962a.
J. Hintikka, *Cogito ergo sum as an Inference and a Performance*, in «The Philosophical Review», 1, 1962b, pp. 3-32.
S. Shoemaker, *Self-Knowledge and Self-Identity*, Ithaca, New York 1963.
T. Nagel, *Physicalism*, in «The Philosophical Review», LXXIV, 3, 1965, pp. 339-56.
D. Henrich, *Fichtes ursprüngliche Einsicht, in Subjektivität und Metaphysik, Festschrift für W.Cramer*, hrsg. v. D.Henrich und H.Wagner, Frankfurt a.M. 1966, pp.188-232.
P.F. Strawson, *The Bounds of Sense*, Methuen, London 1966, tr. it. di M. Palumbo, *Saggio sulla «Critica della ragion pura»*, Laterza, Roma-Bari 1985.
J.R. Jones, *How do I know who I am?*, in «Aristotelian Society Supplementary», Volumes XLI, 1967, pp. 1-18.
H.N. Castañeda, *On the Logic of Self-Knowledge*, in «Nous», 1, 1967a, pp. 9-21.
H.N. Castañeda, *Indicators and Quasi-indicators*, in «American Philosophical Quarterly», 4, 1967b, pp. 85-100.
H.N. Castañeda, *Omniscience and Indexical Reference*, in «The Journal of Philo-

- sophy», LXIV, 1967c, pp. 203-10.
- D.M. Armstrong, *A Materialist Theory of the Mind*, Routledge and Kegan Paul, London 1968.
- S. Shoemaker, *Reference and Self-awareness*, in «The Journal of Philosophy», LXV, 19, 1968, pp. 555-67.
- H.N. Castañeda, *On the Phenomeno-logic of the 'I'*, in «Proceedings of the XIVth Congress of Philosophy», 3, 1968a, pp. 260-6.
- H.N. Castañeda, *On the Logic of Attribution of Self-Knowledge to Others*, in «The Journal of Philosophy», LXV, 15, 1968b, pp. 439-56.
- D. Kaplan, *Quantifying in*, in *Words and Objections. Essays in the Work of W.V. Quine*, ed. by D. Davidson and J. Hintikka, Reidel, Dordrecht 1969, pp. 206-42.
- K.M. Sayre, *Consciousness: a Philosophical Study of Minds and Machines*, Random House, New York 1969.
- J. Hintikka, *On Attribution of «Self-Knowledge»*, in «The Journal of Philosophy», LXVII, 1970, pp. 73-87.
- H.N. Castañeda, *On Knowing (Believing) that One Knows (Believes)*, in «Synthese», 21 1970, pp. 187-203.
- D. Henrich, *Selbstbewußtsein. Kritische Einleitung in eine Theorie*, in *Hermeneutik und Dialektik, H.G. Gadamer zum 70. Geburtstag*, hrsg. v. R. Bubner, K. Cramer u. R. Wiehl, 2 voll., Mohr, Tübingen 1970, vol. 1, pp. 257-84.
- R. Rorty, *Incorrigibility as the Mark of the Mental*, in «The Journal of Philosophy» 67, 1970, pp. 399-424.
- H.W. Johnstone, Jr., *The Problem of the Self*, Penn State University Press, University Park and London 1970.
- U. Pothast, *Über einige Fragen der Selbstbeziehung*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1971.
- W. Sellars, «...this I or he or it (the thing) which thinks...», in «Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association», XIV, 1971, pp. 5-31.
- P. Rohs, *Probleme der Selbstbeziehung*, in «Philosophische Rundschau», XX 1974, pp. 74-85 (recensione dei libri di Johnstone e Pothast).
- W(erner)Becker, *Selbstbewußtsein und Spekulation. Zur Kritik der Transzendentalphilosophie*, Rombach, Freiburg i.B. 1972 (soprattutto pp. 66-85).
- B. Williams, *Problems of the Self. Philosophical Papers 1956-72*, C.U.P., Cambridge 1973.
- O. Pöggeler, *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*, Alber, Freiburg/München 1973, tr. it. a cura di A. De Cieri, pres. di V. Verra, Guida, Napoli 1986.

- S. Rosen, *Sophrosyne and Selbstbewußtsein*, originariamente in «The Review of Metaphysics» 1973, ora in *The Ancients and the Moderns*, Yale University Press, New Haven and London 1989, pp. 89-106.
- S. Rosen, *Self-consciousness and Self-knowledge in Plato and Hegel*, in «Hegel-Studien» Bd.9, 1974, pp. 109-29.
- K. Cramer, *Erlebnis. Thesen zu Hegels Theorie des Selbstbewußtseins mit Rücksicht auf die Aporien eines Grundbegriffs nachhegelscher Philosophie*, in «Hegel-Studien», Beiheft 11, *Stuttgarter Hegel-Tage*, Bonn 1974, pp. 537-603.
- E. Anscombe, *The First Person*, in *Mind and Language: Wolfson College Lectures 1974*, ed. by S. Guttenplan, Oxford 1975, pp. 45-65.
- H.N. Castañeda, *Individuation and Non-Identity: a New Look*, in «American Philosophical Quarterly», 12, 2, 1975, pp. 131-40.
- A. Kosman, *Perceiving that we Perceive: On the Soul III, 2*, in «The philosophical Review», LXXXIV, 4, 1975, pp. 499-519.
- Personal Identity*, ed. by J. Perry, University of California Press, Berkeley, Los Angeles and London 1975, antologia di classici sull'argomento (Locke, Butler, Reid e Hume) con saggi di Perry, A. Quinton, H.P. Grice, S. Shoemaker, B. Williams, D. Parfit e T. Nagel.
- The Identities of Persons*, ed. by A.O. Rorty, Berkeley, Los Angeles and London 1976 (contributi di D. Dennett, R. De Sousa, H. Frankfurt, G. Graham, D. Lewis, D. Parfit, T. Penelhum, J. Perry, G. Rey, A.O. Rorty, S. Shoemaker, Ch. Taylor, D. Wiggins, B. Williams).
- D.R. Lachterman, *Self-hood and Self-Consciousness*, in *Essays in honor of Jacob Klein*, ed. by E. Zuckerman, St. John's, Annapolis 1976, pp. 95-108.
- D. Henrich, *Identität und Objektivität. Eine Untersuchung über Kants transzendente Deduktion*, Carl Winter Verlag, Heidelberg 1976.
- R.M. Chisholm, *Person and Object*, Allen and Unwin, London 1976.
- C. Lévi-Strauss, *L'identité*. Séminaire dirigé par C.L.S., P.U.F., Paris 1977 (contributi di J.M. Benoist, M. Serres, F. Heritier, A. Greene, J. Petitot, C. Crocker, A. Danchin, J. Kristeva, F. Zonabend, P.H. Stahl, M. Izard, C. Lévi-Strauss).
- H.N. Castañeda, *Perception, Belief, and the Structure of Physical Objects and Consciousness*, in «Synthese», 35, 1977, pp. 285-351.
- J. Perry, *Frege on Demonstratives*, in «The Philosophical Review», LXXXVI, 4, 1977, pp. 474-97.
- D. Kaplan, *DTHAT**, in «Syntax and Semantics», vol.9, New York 1978, pp. 221-43.
- J. King-Farlow, *Self-Knowledge and Social Relations*, Science History Publica-

- tions, New York 1978.
- H.N. Castañeda, *Philosophical Method and the Theory of Predication and Identity*, in «Nous» 12, 1978, pp. 189-210.
- K. Cramer, *Bewußtsein und Selbstbewußtsein*, in «Hegel-Studien», Beiheft 19, Bonn 1979, pp. 215-25.
- D. Henrich, *Identität – Begriffe, Probleme, Grenzen*, in *Identität*, hrsg. v. O. Marquard u. K. Stierle, Fink, München 1979a, pp. 133-86.
- D. Henrich, *Zwei Theorien zur Verteidigung von Selbstbewußtsein*, in «Grazer Philosophische Studien», VII, 1979(b), pp. 77-99; H.N. Castañeda, *Philosophical Method and Direct Awareness of the Self*, in «Grazer Philosophische Studien», cit., 1979, pp. 1-58; A. Plantinga, *De essentia*, ibidem, pp. 101-22; R. Chisholm, *Replies ai saggi di Henrich, Castañeda, Plantinga e altri nel numero monografico dei «Grazer Studien» cit.*, 1979(a), pp. 317-88.
- R. Chisholm, *Castañeda's Thinking and Doing*, in «Nous», XIII, 3, 1979(b), pp. 385-96.
- Intention and Intentionality. Essays in honour of G.E.M. Anscombe*, ed. by C. Diamond and J. Teichman, Cornell U.P., New York 1979: la prima parte (*the First Person*) con saggi di A. Kenny, N. Malcolm, J.E.J. Altham, R. Chisholm, H. Noonan
- H. Ebeling, *Selbsterhaltung und Selbstbewußtsein*, Alber, München-Freiburg i.B. 1979.
- Th. Nagel, *Mortal Questions*, C.U.P., Cambridge 1979.
- J. Perry, *The Problem of the Essential Indexical*, in «Nous», 13, 1979, pp. 3-21.
- R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton U.P., Princeton 1979, tr. it. di G. Millone e R. Salizzoni, con nota di D. Marconi e G. Vattimo, *La filosofia e lo specchio della natura*, Bompiani, Milano 1986 e
- D. Lewis, *Attitudes de dicto and de se*, in «The Philosophical Review», LXXXVIII, 4, 1979, pp. 513-43.
- E. Tugendhat, *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1979.
- H.N. Castañeda, *On Philosophical Method*, Nous Publications, Indiana 1980a.
- H.N. Castañeda, *Reference, Reality and Perceptual Fields*, in «Proceedings of the American Philosophical Association», 53, 1980b, pp. 763-823.
- L. Siep, *Kehraus mit Hegel? Zu Tugendhats Hegelkritik*, in «Zeitschrift für philosophische Forschung», 35/3-4, 1981, pp. 518-31 (recensione a Tugendhat).
- P. Bieri, *Nominalismus und innere Erfahrung*, in «Zeitschrift für philosophische Forschung», 36.1, 1981, pp. 3-24.

- H. Delius, *Self-Awareness. A Semantical Inquiry*, Beck, München 1981.
- U. Pothast, *In assertorischen Sätzen wahrnehmen und in praktischen Sätzen überlegen, wie zu reagieren ist*, (recensione a Tugendhat) in «Philosophische Rundschau», XXVIII, 1981, 1/2, pp. 26-43.
- R. Chisholm, *The First Person: an essay on Reference and Intentionality*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1981.
- R. Nozick, *The Identity of the Self*, in *Philosophical Explanations*, Belknap Press, Harvard, Cambridge 1981, pp. 27-114.
- D. Henrich, *Selbstverhältnisse*, Reclam, Stuttgart 1982a.
- D. Henrich, *Fluchtlinien. Philosophische Essays*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1982b.
- S.A. Kripke, *Wittgenstein on Rules and Private Language*, (il cap. 'Wittgenstein and Other Minds'), Harvard U.P., Cambridge 1982.
- H.N. Castañeda, *Sprache und Erfahrung: Texte zu einer neuen Ontologie*, trad. tedesca di articoli e brevi saggi precedentemente apparsi in inglese, a cura di H. Pape, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1982.
- E. Holenstein, *Die eigenartige Grammatik des Wortes 'Ich'*, in «Zeitschrift für philosophische Forschung», 36, 1982, pp. 327-43.
- W. Lütterfelds, *Bin ich nur öffentliche Person? Tugendhats Idealismuskritik (Fichte) – Ein Anstoß zur transzendentalen Sprachanalyse (Wittgenstein)*, Anton Hain, Königstein/Ts. 1982.
- J.E. Tomberlin (ed.), *Agent, Language and the Structure of the World. Essays presented to H.N. Castañeda, with his replies*, ed. by J.E. Tomberlin, Hackett, Indianapolis 1983 (in particolare i saggi di Perry, Plantinga, Sosa e Ginet).
- W. Röhl, *Sprache und Bewußtsein. Zur Theorie des Selbstbewußtseins*, Bouvier, Bonn 1983.
- K. Düsing, *Constitution and Structure of Self-Identity: Kant's Theory of Apperception and Hegel's Criticism*, in «Midwest Studies in Philosophy», 8 1983, pp. 408-31.
- S. Shoemaker and R. Swinburne, *Personal Identity*, Basil Blackwell, Oxford 1984.
- R. Bodei, *Beyond Dialectical Thinking*, engl. tr. by P. Carravetta, in «Graduate Faculty Philosophy Journal», 10, 1, 1984, pp. 123-140.
- D.M. Armstrong and N. Malcolm, *Consciousness and Causality*, Basil Blackwell, Oxford 1984.
- W(olfgang) Becker, *Selbstbewußtsein und Erfahrung. Zu Kants Transzendentaler Deduktion und ihrer argumentativer Rekonstruktion*, Alber, Freiburg/München

- 1984.
- D. Davidson, *First Person Authority*, in «Dialectica», XXXVIII, 2-3, 1984, pp. 101-11.
- P. Kitcher, *Kant's Real Self*, e con un *Commentary* di S. Shoemaker, in *Self and Nature in Kant's Philosophy*, ed. by A.W. Wood, Cornell University Press, Ithaca and London 1984, pp. 113-55.
- D. Parfit, *Reasons and Persons*, Clarendon Press, Oxford 1984.
- H.P. Falk, *Neuere analytische Literatur zur Theorie des Selbstbewusstseins*, in «Philosophische Rundschau», 32, 1/2, 1985, pp. 117-34.
- D. Sturma, *Kant über Selbstbewusstsein. Zum Zusammenhang von Erkenntnisrhetik und Theorie des Selbstbewusstseins*, Olms, Hildesheim 1985.
- R.P. Horstmann, *Ontologischer Monismus und Selbstbewusstsein*, in *All-Einheit. Wege eines Gedankens in Ost und West*, hrsg.v.D. Henrich, Klett-Cotta, Stuttgart 1985, pp. 230-46.
- K. Gloy, *Kants Theorie des Selbstbewusstseins. Ihre Struktur und ihre Schwierigkeit*, in «Wiener Jahrbuch für Philosophie», 17, 1985, pp. 29-58.
- E. Düsing, *Intersubjektivität und Selbstbewusstsein. Behavioristische, phänomenologische und idealistische Begründungstheorien bei Mead, Schütz, Fichte und Hegel*, Dinter Verlag, Köln 1986.
- S.E. Boër and W.G. Lycan, *Knowing Who*, MIT Press, Cambridge and London 1986.
- D. Henrich, *Selbstbewusstsein – ein Problemfeld mit offenen Grenzen*, in «Berichte aus der Forschung», Nr.68, Ludwig-Maximilian-Universität München, April 1986, pp. 2-8.
- W. Marx, *Das Selbstbewusstsein in Hegels Phänomenologie des Geistes*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1986.
- D. Woodruff Smith, *The Structure of (Self-)Consciousness*, in «Topoi», 5, 2, 1986, pp. 149-56.
- G. Prisinzano, *Il mondo infinito e la possibilità dell'autocoscienza*, tesi di Perfezionamento non pubblicata, Scuola Normale Superiore, Pisa 1986.
- H.N. Castañeda, ed. by J.E. Tomberlin, Reidel, Dordrecht-Boston 1986, con un *Self-Profile* di H.N. Castañeda, 3-137, e saggi di J.F. Rosenberg, D. Woodruff Smith, E. Saarinen, S. Boër and W. Lycan, F. Mc Guinness, J.E. Tomberlin, D.B. Wong, B. Aune, J. Sicha, e le *Replies* di H.N. Castañeda.
- Theorie der Subjektivität*, D. Henrich zum 60. Geburtstag (abbreviato in TS), hrsg.v.K. Cramer, H.F. Fulda, R.P. Horstmann u.U. Pothast, Frankfurt a.M. 1987 (contributi, oltre che ad opera dei quattro curatori, anche di: R. Wiehl, H. Ebeling, R. Chisholm, H.N. Castañeda, A. Kemmerling, P.F. Strawson, H. Putnam, R. Rorty, P. Guyer, H. Schmitz, E. Tugendhat, H.G. Gadamer, J. Habermas).
- Self-Reference. Reflections on Reflexivity*, ed. by S.J. Bartlett and P. Suber, Dordrecht-Boston-Lancaster 1987 (saggi di logici sul problema dell'autoriferimento).
- H.N. Castañeda, *Self-Consciousness, Demonstrative Reference, and the Self-Ascription View of Believing*, in J.E. Tomberlin (ed.), *Philosophical Perspectives 1*, 1987, pp. 405-54.
- D. Henrich, *Konzepte*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1987.
- K. Düsing, *Cogito, ergo sum? Untersuchungen zu Descartes und Kant*, in «Wiener Jahrbuch für Philosophie», 19, 1987, pp. 95-106.
- D. Davidson, *Knowing One's Own Mind*, in «Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association», LX, 1987, pp. 441-59.
- K. Düsing, *Soggetto e autocoscienza in Kant e in Hegel*, in «Teoria», VIII 1, 1988, pp. 49-65.
- H.P. Falk, *Person und Subjekt*, in «Neue Hefte für Philosophie», 27/28, 1988.
- T. Burge, *Individualism and Self-Knowledge*, in «The Journal of Philosophy», 1988, pp. 649-63, e D. Davidson, *Reply to Burge*, ibidem, pp. 664-65.
- Die Frage nach dem Subjekt*, hrsg. von M. Frank, G. Raullet u.W. van Reijen, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1988 (in particolare i saggi di Frank e Soldati).
- L. Langlois, *Recensione a TS 1987*, in «Laval Théologique et Philosophique», 44, 1988, pp. 403-5.
- TOPOI 7, 1, 1988: volume interamente dedicato al tema *Self-Consciousness and Self-Knowledge*, con saggi di L. Stephens, C. Hill, N. Newton, J. Margolis, R. Clark, J.F. Rosenberg, R.E. Aquila, e un'introduzione di W. de Vries.
- D. Henrich, *Die Identität des Subjekts in der transzendentalen Deduktion*, in *Kant. Analysen-Probleme-Kritik*, hrsg.v.H. Oberer u.G. Seel, Königshausen und Neumann, Würzburg 1988, pp. 39-70.
- H. Hrachovec, *Recensione a Shoemaker-Swinburne 1984*, in «Philosophische Rundschau», 35, 1/2, 1988, pp. 154-57.
- U. Unnerstall, *Recensione a TS 1987*, in «Zeitschrift für Philosophische Forschung», 43/2, 1989, pp. 387-90.
- R. Koch, *Fichtes Theorie des Selbstbewusstseins*, Königshausen und Neumann, Würzburg 1989.
- D. Henrich, *Noch einmal in Zirkeln. Eine Kritik von Ernst Tugendhats semantischer Erklärung von Selbstbewusstsein*, in *Mensch und Moderne*, hrsg.v. C. Bellut u. V. Müller-Scholl, Königshausen und Neumann, Würzburg 1989a, pp.

93-132.

- D. Henrich, *Dimensione und Defizite einer Theorie der Subjektivität*, recensione a T. Nagel, *The View from Nowhere*, in «Philosophische Rundschau» 36, 1/2, 1989b, pp. 1-24.
- H.N. Castañeda, *Thinking, Language and Experience*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1989.
- C. Taylor, *Sources of the Self*, Harvard University Press, Cambridge 1989.
- C.T. Powell, *Kant's Theory of Self-Consciousness*, Clarendon, Oxford 1990.
- M. Frank, *Linguisticità dell'autocoscienza?*, in *Filosofia '90*, a cura di G. Vattimo, Bari-Roma 1990a.
- M. Frank, *Zeitbewußtsein*, Neske, Pfullingen 1990b.
- G. Varnier, *La teoria hegeliana dell'autocoscienza e della sua razionalità*, in «Il Giornale critico della filosofia italiana», LXXXII, 1, 1991, pp. 35-75.
- A. Bonomi, *Sul cogito cartesiano: natura inferenziale e criteri di giustificabilità*, in *Problemi fondazionali nella teoria del significato*, a cura di G. Usberti, Olschki, Firenze 1991, pp. 7-33.
- D.C. Dennett, *Consciousness explained*, Little, Brown & Co., Boston, Toronto and London 1991.
- M. Frank, *Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis*, Reclam, Stuttgart 1991a
- M. Frank, *Selbstbewußtseinstheorien von Fichte bis Sartre*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1991b
- A. Ferrarin, *Husserl on the Ego and its Eidos (Cartesian Meditations, IV)*, in preparazione.

A.F.