

Il dolore degli altri. Wittgenstein e gli zombie filosofici

Valentina Cardella

Università di Messina
valentina.cardella@unime.it

Abstract: The problem of the third (or second) person perspective, i.e., the problem of other minds, can be rephrased as follows: how can I be sure of the existence of other minds, i.e., that other people suffer, rejoice and have all the mental states that I have as well? If I have no direct access to other people's minds, and can only infer other people's mental states through external criteria, can I not imagine that people are actually androids, perfectly identical to humans, designed to behave like them, but without any mental experience? In fact, philosophical reflection on the asymmetry between the first and third person has generated a special kind of monster: philosophical zombies (Chalmers 1999), that is, creatures identical to us, who behave like us, seem to feel emotions like us, but actually feel nothing, because they have no mental life. Not surprisingly, Wittgenstein, recognizing this asymmetry, also acknowledged the conceivability of zombies (see, e.g., Wittgenstein 1967, §§ 528-9; 1953, § 420). In this contribution, I will show the way in which Wittgenstein approaches the problem of other minds, analyzing the specificity of first-person ascription, but without denying the reality of other minds, and thereby rejecting the solipsism we often arrive at when reflecting on the peculiarities of the first person. In this analysis, a central role is again given to the misunderstandings generated by the misuse of language, and the tendency in philosophy to be misled by misleading analogies (Wittgenstein 1953, 1958). Reflection on the reality of others' minds is once again an opportunity for Wittgenstein to warn us against the destructive power of philosophy, which transforms the possibility of doubting others' emotions and feelings into a general uncertainty, a constant doubt about the sincerity of others.

Keywords: Wittgenstein, Philosophical zombies, the experience of pain

Received 02 04 2024; accepted 29 07 2024.

0. Introduzione

Una delle questioni centrali della filosofia della mente moderna concerne il cosiddetto problema delle altre menti. In parole povere, il problema potrebbe essere formulato così: come faccio io ad essere certo dell'esistenza delle altre menti? Come faccio ad essere sicuro che altre persone, oltre me, soffrano, gioiscano, pensino, e abbiano quelle esperienze mentali che io sono sicuro di avere?

Questo problema è anche noto, fondamentalmente grazie a Chalmers, in una sua versione contemporanea, quella degli zombie filosofici (Chalmers 1996). L'idea di base è

che io posso avere accesso alle esperienze degli altri solo indirettamente, attraverso ciò che gli altri mi *mostrano*, tramite ad esempio il comportamento, ciò che dicono, le loro espressioni facciali ecc. Ma, in via teorica, è possibile immaginare che gli esseri attorno a noi siano degli automi identici a degli esseri umani, programmati per comportarsi come gli esseri umani, ma privi di esperienze mentali (privi, in altre parole, di una coscienza; cfr. Kirk, Squires 1974; Lyons 2009). Questi automi sono quindi programmati per piangere quando sono tristi, per manifestare piacere quando mangiano un cibo particolarmente saporito, per lamentarsi e toccarsi la guancia quando hanno mal di denti, ma in realtà non provano nessuna di queste esperienze. Dentro di loro, c'è il buio assoluto. Eppure, noi non potremmo saperlo, perché, appunto, non abbiamo alcun modo di accedere direttamente alla mente degli altri.

Questo tema è affrontato da Wittgenstein nella sua cosiddetta fase di mezzo (Munz 2018), dalle lezioni annotate da Moore del 1933, fino al *Libro Blu*, dove la riflessione sulle menti degli altri avrà un largo spazio. In questo articolo presenterò il modo in cui Wittgenstein declina la questione, indagandola a partire dall'analisi della grammatica delle esperienze personali, ovvero delle differenti modalità di ascrizione di sensazioni o esperienze a se stessi o agli altri. Come vedremo, Wittgenstein, riconoscendo la asimmetria tra ascrizione in prima e seconda persona, riconosce anche la concepibilità degli zombie (cfr. ad es. Wittgenstein 1967: §§ 528-9; 1953: § 420). Ma il problema delle altre menti significa per Wittgenstein analizzare la specificità della prospettiva in prima persona senza contemporaneamente negare la realtà delle altre menti, rifiutando in questo modo il solipsismo a cui spesso si arriva quando si riflette sulle peculiarità della prima persona. Nell'analisi wittgensteiniana, un ruolo centrale, come cercherò di sottolineare, è dato ancora una volta ai fraintendimenti generati da un uso scorretto del linguaggio, e alla tendenza, in filosofia, a farsi ingannare da analogie fuorvianti (Wittgenstein 1953, 1958).

1. Di cosa parlo, quando parlo del mio dolore?

La questione della realtà della sofferenza degli altri appare per la prima volta nelle lezioni annotate da Moore sotto forma di un'indagine riguardante la differenza tra enunciati come "Lui ha mal di denti" e "Io ho mal di denti" (Wittgenstein 1930-1933). Wittgenstein si chiede, più precisamente, che ruolo abbia il comportamento esterno nei due enunciati. "Quando diciamo "Lui ha mal di denti", è corretto dire che questo mal di denti è solo il suo comportamento? E quando parlo del mio dolore, parlo di qualcosa di diverso?" (Ivi, 7: 110). La sua prima osservazione è che il verbo 'avere' è usato qui in modi diversi rispetto a quelli usuali. Dicendo "non so se lui ha mal di denti" il verbo avere è usato con una grammatica differente rispetto a "non so se lui ha un libro"; il libro può appartenere a qualcuno, ma può anche non appartenere a nessuno, mentre non può esistere un mal di denti che non appartiene a nessuno (un mal di denti 'unemployed', come scrive Wittgenstein). Il verbo avere, in questo secondo caso, non è usato, anche se potrebbe sembrarlo, nel significato di 'appartenere'. Poco più avanti, Wittgenstein immagina un esperimento mentale che tornerà, in una versione più approfondita, nel *Libro Blu*, un esperimento in cui non è chiaro a chi appartenga una mano. Io posso guardarmi allo specchio, e non capire se la mano che si riflette è la mia; e posso quindi muoverla per controllare. Si fa quindi riferimento ad un criterio di verifica. E infatti, nel corso delle lezioni seguenti, Wittgenstein ipotizza che la differenza tra le proposizioni "Io ho mal di denti" e "Lui ha mal di denti" risieda nei diversi criteri di verificabilità delle due espressioni, e che questi criteri non facciano altro che mostrare i diversi significati delle due espressioni (Child 2018).

Ma è nel *Libro Blu* che abbiamo un'analisi approfondita del tema. Questa analisi ruota attorno a due preoccupazioni principali: il riuscire a catturare ciò che è distintivo

dell'ascrizione in prima persona lasciando però spazio alla realtà delle menti altrui, e il rifiutare quel solipsismo che la riflessione su ciò che è distintivo della nostra esperienza personale tende a generare. Questo solipsismo è espresso paradigmaticamente dalla proposizione: “solo la mia esperienza è reale” (Button 2018; Techio 2020; Potter 2024). Wittgenstein inquadra il tema della natura dell'esperienza personale e del solipsismo nel *Libro Blu* all'interno di una riflessione generale sulla differenza tra “proposizioni empiriche”, che riguardano dati di fatto, e “proposizioni esperienziali”, che riguardano esperienze personali. Le prime descrivono fatti del mondo esterno, le seconde descrivono esperienze personali, interne. Il solipsista commette l'errore di confondere questi due tipi di espressione. Infatti, quando dice “solo la mia esperienza è reale”, intende dire che al mio dolore, alle mie esperienze personali, ho un accesso diretto, mentre le esperienze degli altri, il dolore degli altri, io posso solo congetturarle, e non provarle. Egli tratta dunque l'impossibilità espressa dalla proposizione “io non posso provare il suo dolore” come una impossibilità *empirica*: io non posso provare il dolore di qualcun altro così come non posso vedere un dente d'oro nella bocca di un altro quando questa è chiusa.

Ma davvero è impossibile provare il dolore di un'altra persona? Come afferma Wittgenstein, non è strano porsi una domanda sulla realtà del dolore altrui? Non è facile credere che gli altri provino dolore? Perché, ancora una volta, quando si fa filosofia, ci si imbatte in difficoltà che il senso comune non incontra?

Sembra che abbiamo fatto una scoperta – che potrei descrivere dicendo che il terreno su cui stavamo in piedi, e che sembrava saldo e affidabile, si è rivelato fangoso e pericoloso. Cioè, questo succede quando facciamo filosofia; perché non appena ritorniamo al punto di vista del senso comune questa incertezza *generale* sparisce (Wittgenstein 1958, trad. it.: 28).

È difficile, nella vita reale, dubitare in continuazione del dolore altrui. Questa tentazione ci viene solo quando facciamo filosofia. E questo dipende da analogie fuorvianti, che non ci permettono di cogliere le differenze tra strutture apparentemente simili. La proposizione ‘io non posso provare il suo dolore’, infatti, non è, nonostante l'apparente analogia, una proposizione empirica, ma piuttosto una proposizione grammaticale, che stabilisce l'uso della parola dolore nel linguaggio ordinario. Questa proposizione cela in realtà una regola grammaticale, ovvero un'impossibilità logica.

Come afferma Child (2018: 154):

il solipsismo, l'idealismo ed il realismo confondono tutti questioni grammaticali con questioni di fatto. L'asserzione ‘io non posso provare il suo mal di denti’ – o, in alternativa, ‘io posso provare solo il mio dolore’ – non esprime un fatto. Esprime piuttosto una caratteristica della grammatica.

E a caratterizzare la prima e la terza persona nelle proposizioni esperienziali sono appunto le differenti grammatiche. Come chiarisce Wittgenstein nel corso del testo, solo nel caso della terza persona è previsto un criterio di verifica, mentre nel caso della prima persona un tale criterio non ha senso. Wittgenstein mette innanzitutto in guardia dal privilegiare una delle due modalità, perché questo significherebbe incappare nei paradossi del comportamentismo da un lato e del solipsismo dall'altro. Il comportamentista, infatti, analizza le esperienze personali a partire dalla terza persona, affermando che si può capire che un'altra persona prova dolore solo basandosi sul comportamento di quella persona (che ad esempio socchiude gli occhi, si tocca la guancia dove le fa male il dente, ecc.). Ma il problema è che questa interpretazione del

dolore viene applicata anche al caso della prima persona, col risultato paradossale che io so di provare dolore perché mostro certi comportamenti. Così, per dire di essere depresso, dovrei osservare dall'esterno dei comportamenti tipici della depressione, come immagina Wittgenstein in una delle sue opere più tarde:

“Ma la depressione è certamente qualcosa che si *sente*: non vorrai certo dire che sei depresso e non l'avverti?” Questo dipende da ciò che si intende per ‘avvertire’. Se rivolgo l'attenzione alle mie sensazioni fisiche, noto un leggero mal di testa, un lieve disagio nella regione dello stomaco, forse una certa stanchezza. Ma è a questo che intendo riferirmi, quando dico che sono gravemente depresso? (Wittgenstein 1980, trad. it.: 133).

Il solipsista invece, che analizza le esperienze personali partendo dalla prima persona, conclude che solo la sua esperienza è reale, e scava quindi una voragine incolmabile tra l'esperienza personale e quella degli altri (Child 2018).

Wittgenstein fa chiarezza in questa confusione filosofica tramite una distinzione nell'uso del termine 'Io': il suo uso come oggetto e come soggetto (Wittgenstein 1958, trad. it.: 41-42; cfr. anche Shoemaker 1968; Evans 1982). Esempi del primo tipo sono: “io ho un braccio rotto”, “io sono alto un metro e settanta”. Esempi del secondo tipo sono “io vedo questo”, “io ho mal di denti”. Quando si usa l'io come oggetto, la parola 'io' può essere sostituita dal mio corpo (il mio corpo ha il braccio rotto, il mio corpo è alto un metro e settanta); è implicata quindi l'identificazione di una persona. E, per quanto sembri implausibile, è possibile sbagliarci su questa identificazione: posso dire 'io ho il braccio rotto' (per esempio subito dopo un'incidente di macchina), ma scoprire che il braccio apparteneva in realtà alla persona che mi stava accanto. Posso dunque fare affidamento a dei criteri per capire se il braccio rotto è il mio o è quello della persona che mi sta accanto. Ma quali criteri di identità abbiamo nel caso in cui l'io è usato come soggetto? Come faccio a sapere che sono io a provare dolore? Non abbiamo in questo caso in realtà nessun criterio. Secondo Wittgenstein, non è certo tramite l'introspezione che ci accorgiamo di essere noi a provare dolore, o tramite altri criteri di verificabilità. Di fronte alla domanda: “come sai di provare dolore?” non possiamo che rimanere perplessi.

Che nell'affermare “Io ho mal di denti” io possa avere confuso un'altra persona con me è tanto impossibile, quanto lamentarsi per errore di un dolore, avendo confuso qualcun altro con me. Dire “Io provo dolore” non è un'affermazione *su* una persona particolare più di quanto lo sia il lamentarsi (*ivi*: 42).

Quando mi lamento di un dolore, semplicemente non posso sbagliarmi. E quindi, nel caso dell'io come soggetto, poiché non ci sono criteri di identità, non è implicata nessuna identificazione di una persona specifica. In questo senso si può parlare di ciò che Shoemaker (1968) definirà *immunità dall'errore per misidentificazione relativo al pronome di prima persona*: quando dico “io ho mal di denti”, “io sono depresso”, ovvero quando uso l'io come soggetto, non posso sbagliarmi, perché non si tratta di identificare qualcuno.

La distinzione io come oggetto e come soggetto, pur essendo un tema cruciale del periodo di mezzo wittgensteiniano, non sparisce, come si crede generalmente, nel cosiddetto ultimo Wittgenstein. Nel paragrafo 404 delle *Ricerche Filosofiche*, ad esempio, Wittgenstein sottolinea nuovamente la mancanza di criteri di identità quando si usa la prima persona:

Allora, che cosa vuol dire: sapere chi prova dolore? Vuol dire, per esempio, sapere quale persona, in questa stanza, prova dolore: e dunque sapere che è quel tale che

sta seduto là, o quello che sta in piedi in quell'angolo, quello lì alto e biondo, e così via. – Dove voglio arrivare? Al fatto che esistono criteri molto differenti di 'identità' personale. Ora, quale di questi mi induce a dire che 'io' provo dolore? Proprio nessuno (Wittgenstein 1953, trad. it.: § 404).

La riflessione sulle peculiarità del pronome di prima persona si inquadra quindi in un più generale interesse del filosofo austriaco per ciò che chiama icasticamente "la superprivatezza delle esperienze personali" (Perissinotto 2007), e si integra con il tema, che sarà poi ampiamente analizzato nelle *Ricerche*, dell'impossibilità delle sensazioni private.

E infatti non è un caso che proprio nelle *Ricerche* Wittgenstein immagini uno zombie filosofico *ante-litteram*. È quello che vedremo nel prossimo paragrafo.

2. Zombie, anime e coscienze

In realtà, possiamo trovare un primo esempio di zombie filosofico wittgensteiniano in *Zettel*:

Una tribù che vogliamo ridurre schiava. Le autorità e la scienza ci garantiscono che la gente di questa tribù non ha anima; che dunque li possiamo usare per qualsiasi scopo, a nostro piacimento. Naturalmente, però, la loro lingua c'interessa, perché, poniamo, vogliamo dargli comandi e ottenere da essi informazioni. Vogliamo anche sapere che cosa si dicano tra di loro, perché questo è connesso con il resto del loro comportamento. Ma deve anche interessarci ciò che in essi corrisponde alle nostre «manifestazioni psichiche», perché vogliamo mantenerli in grado di lavorare; per questo, per noi sono importanti le loro manifestazioni di dolore, di malessere, di depressione, di gioia di vivere, ecc. ecc. Abbiamo perfino trovato che questa gente si può usare con buoni risultati come oggetto d'esperimento nei laboratori fisiologici e psicologici, perché le loro reazioni – anche le loro reazioni linguistiche – sono in tutto e per tutto quelle degli uomini dotati di anima. (Wittgenstein 1967, trad. it.: §§ 528-529).

La parola che Wittgenstein usa è *Seele*, che può essere tradotta sia con anima che con mente; nella traduzione inglese di Anscombe è infatti tradotta la prima volta con *Soul*, e la seconda con *Mind* (mind-endowed human beings). Questi strani schiavi, che fanno calcoli per noi, mostrano un comportamento esterno simile alle nostre manifestazioni psichiche; sembrano provare dolore, gioire, essere tristi e così via. L'osservazione importante di Wittgenstein è che, anche sapendo che questi esseri non hanno un'anima (o una mente), saremmo comunque interessati alle loro reazioni, e questo è uno scenario molto interessante, perché qui non ci stiamo chiedendo se le persone in questione abbiano o no una vita mentale; qui sappiamo che non ne hanno, ma non possiamo fare a meno di trattarli come se l'avessero.

Ma l'esempio più noto di zombie filosofico si ritrova, come anticipato, nelle *Ricerche Filosofiche*. Nel paragrafo 420, Wittgenstein scrive:

Ma non posso immaginare che gli uomini intorno a me siano automi privi di coscienza, anche se il loro comportamento è lo stesso di sempre? – Se lo immagino ora – mentre sono solo nella mia stanza – vedo la gente attendere alle proprie faccende con lo sguardo fisso (come in *trance*) – forse l'idea è un po' sinistra (*unheimlich*) (Wittgenstein 1953, trad. it.: § 420).

Wittgenstein qui usa lo stesso termine a cui Freud aveva dedicato un saggio nel 1919: *perturbante*. Questo probabilmente non è un caso, perché vedere gli altri come automi, e dubitare della loro umanità, è una delle tipiche manifestazioni del perturbante, ovvero

del familiare che improvvisamente diventa estraneo (si veda Cardella 2023). Non appena immaginiamo che le persone attorno a noi siano robot, o androidi, tutto diventa strano, e assume quel carattere inquietante tipico, appunto, del perturbante. Ma come possiamo tirarci fuori da questa situazione? Come possiamo rompere l'incantesimo?

Per comprendere meglio l'esempio wittgensteiniano occorre fare un passo indietro, e analizzare il contesto precedente al paragrafo in questione. A partire dal paragrafo 412 infatti, Wittgenstein affronta il problema della coscienza, o, più precisamente, quello dell'*explanatory gap*. Ecco come inizia il paragrafo in questione:

Il senso di incolmabilità dell'abisso tra coscienza e processo cerebrale: Come mai quest'idea non rientra nelle considerazioni della vita ordinaria? L'idea di questa differenza di genere è accompagnata da un leggero capogiro [...] Quando interviene questa sensazione, nel nostro caso? Ebbene, quando, ad esempio, rivolgo la mia attenzione alla mia coscienza in un determinato modo, e, stupito, dico a me stesso: QUESTO deve essere prodotto da un processo cerebrale! – quasi toccandomi la fronte (*ivi*: § 412).

Si tratta di quel gap tra il fisico e mentale che rimane uno dei problemi più discussi nell'ambito della filosofia della mente: come può un'attività cerebrale generare un'esperienza conscia, quella di sentirsi in un certo modo (Nagel 1974, Chalmers 1996)? Ma Wittgenstein affronta il problema analizzando i modi d'uso del termine 'coscienza'.

A chi, propriamente, comunico qualcosa, dicendo "Ho coscienza"? A che scopo, dirlo a me stesso? E come può un altro capirmi? – Ebbene, espressioni come 'vedo', 'odo', 'sono cosciente' hanno effettivamente un uso. Al medico dico "Ora ci sento di nuovo da questo orecchio"; a colui che mi crede svenuto dico "Ho ripreso coscienza", e così via (*ivi*: § 420).

"Io sono cosciente", "Io possiedo una coscienza", sono enunciati informativi solo in particolarissime circostanze, come in quella indicata, in cui un uomo riprende coscienza dopo essere svenuto: che io abbia coscienza non è un fatto di esperienza, ma fa parte delle "osservazioni sulla storia naturale degli uomini" (*ivi*: § 415). In altre parole, che gli uomini abbiano una coscienza è una proposizione grammaticale, proprio come la proposizione 'io non posso provare il suo dolore'. Allora l'esempio degli zombie può essere visto come un altro tentativo di dimostrare, da parte di un interlocutore immaginario, che l'aver una coscienza sia un fatto di esperienza. Noi possiamo immaginare che le cose stiano diversamente, che le persone attorno a noi siano prive di coscienza, e girino come automi in stato di trance. Ed ecco come Wittgenstein risponde a questo immaginario interlocutore:

Ma prova a mantener ferma quest'idea nelle tue relazioni quotidiane, per esempio quando sei per strada! Per esempio, di' a te stesso: "Quei bambini là sono semplici automi; la loro vivacità è puramente automatica", e queste parole diventeranno del tutto insignificanti; oppure si risveglierà in te una specie di sentimento sinistro, o qualcosa del genere (*ivi*: § 420).

È difficile mantenere questo atteggiamento scettico per molto tempo, dubitare dell'esistenza degli stati mentali altrui nelle nostre relazioni quotidiane con loro. Per farlo, dobbiamo costringerci, in un atto di volontà che non possiamo mantenere a lungo. E anzi, come suggerisce Perissinotto (2022), in molti casi noi possiamo proprio *vedere* le emozioni e i sentimenti degli altri. Perissinotto si riferisce a *Zettel*:

“I moti dell’animo si vedono». – In contrapposizione a che cosa? – Non si vedono i movimenti del volto, e s’inferisce (come il medico che fa una diagnosi) alla gioia, al dolore, alla noia. Si descrive immediatamente il suo volto come addolorato, raggiante di felicità, annoiato, anche quando non si è in grado di dare una descrizione diversa dei tratti del suo volto. – Il dolore è personificato nel volto, si vorrebbe dire (Wittgenstein 1967, trad. it: § 225).

Nel *Libro Blu*, Wittgenstein dice:

Ma si dice anche: “se provi compassione per il dolore di qualcuno, sicuramente devi almeno *credere* che ha dolore”. Ma come posso *credere*? Che senso hanno queste parole per me? Come potrei persino imbattermi nell’idea dell’esperienza di qualcun altro, se non c’è nessuna possibilità di averne delle prove?

Ma questa non era una strana domanda da porre? Davvero *non posso* credere che qualcun altro provi dolore? Non è facile crederlo? (Wittgenstein 1958, trad. it.: 128).

E nelle *Ricerche*, nei passi dedicati all’argomento contro il linguaggio privato, si chiede:

E in che senso le mie sensazioni sono *private*? – Ebbene, solo io posso sapere se provo veramente un dolore; l’altro può soltanto congetturarlo. – Per un verso ciò è falso, per un altro verso insensato. Se usiamo la parola ‘sapere’ come la si usa normalmente (e come dovremmo usarla altrimenti?!) gli altri riescono molto spesso a sapere se provo dolore (Wittgenstein 1953, trad. it: § 246).

Quando ci rifacciamo al senso comune, questa ‘generale incertezza’ sulla realtà delle sensazioni altrui (*in*) svanisce. E l’ambito dell’analisi delle esperienze personali viene utilizzato da Wittgenstein per mettere in guardia ancora una volta dal potere della filosofia, che spesso rivela il suo lato distruttivo. Quella che è la possibilità, in linea di principio, di dubitare delle emozioni o delle sensazioni altrui, viene infatti trasformata, quando facciamo filosofia, in una impossibilità generale, in un dubbio costante sulla sincerità, e perfino sull’umanità altrui.

Bibliografia

Button, Tim (2018), «Wittgenstein on Solipsism in the 1930s: Private Pains, Private Languages, and Two Uses of ‘I’», in *Royal Institute of Philosophy Supplement*, vol. 82, pp. 205-229.

Cardella, Valentina (2023), *Una musa inquietante: lo zombie e la filosofia*, in Mazzeo Marco, Bertollini Adriano, a cura di, *Sintomi. Per un’antropologia linguistica del mondo contemporaneo*, DeriveApprodi, Roma, pp. 152-163.

Chalmers, David J. (1996), *The Conscious Mind*, Oxford University Press, New York.

Child, William (2018), *Two Kinds of Use of ‘I’: The Middle Wittgenstein on “I” and the Self*, in Stern David G., a cura di, *Wittgenstein in the 1930’s. Between the Tractatus and the Investigations*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 141-157.

Freud, Sigmund (1919), «Das Unheimliche», in *Imago*, vol. 5, n. 5-6, pp. 297-394 (trad. it. *Il perturbante*, in *Opere 1905/1921*, Newton Compton, Roma 1992, pp. 1049-1070).

Kirk, Robert, Squires, Roger (1974), «Zombies v. Materialist», in *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplementary Volumes, Vol. 48, pp. 135-163.

Lyons, Jack C. (2009), *Perception and Basic Beliefs Zombies, Modules, and the Problem of the External World*, Oxford University Press, New York.

Munz, Volker A. (2018), *Wittgenstein on rules and the mental*, in Stern David G., a cura di, *Wittgenstein in the 1930's. Between the Tractatus and the Investigations*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 158-173.

Nagel, Thomas (1974), «What is like to be a bat?», in *The Philosophical Review*, vol. 83, n. 4, pp. 435-450.

Perissinotto, Luigi (2007), *Introduzione*, in *L. Wittgenstein. Esperienza privata e dati di senso*, Einaudi, Torino.

Perissinotto, Luigi (2022), «The mind-body problem and Wittgenstein's method», in *Reti Saperi Linguaggi*, vol. 11, n. 22, pp. 257-274.

Potter, Michael (2024), *Solipsism and Self*, in Zalabardo José L., a cura di, *Tractatus Logico-Philosophicus: A Critical Guide*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 101-124.

Shoemaker, S. (1968), «Self-reference and Self-awareness», in *Journal of Philosophy*, vol. 65, n. 19, pp. 555-567.

Techio, Jônadas (2020), *The Threat of Solipsism: Wittgenstein and Cavell on Meaning, Skepticism, and Finitude*, De Gruyter, Berlin/Boston.

Wittgenstein, Ludwig (1930-33), *Wittgenstein's Lectures in 1930-33*, edited by G.E. Moore, in *Mind*, 1954-1955; tr. it. *Le lezioni di Wittgenstein negli anni 1930-1933*, in G.E. Moore, *Saggi filosofici*, a cura di M.A. Bonfantini, Lampugnani-Nigri, Milano 1970, pp. 63-64.

Wittgenstein, Ludwig (1953), *Philosophische Untersuchungen*, a cura di G. E. M. Anscombe e R. Rhees, Blackwell, Oxford, (trad. it. *Ricerche Filosofiche*, a cura di M. Trinchero, Einaudi, Torino 1999).

Wittgenstein, Ludwig (1958), *The Blue Book*, in *The Blue and Brown Books*, a cura di R. Rhees, Blackwell, Oxford (trad. it. *Libro blu*, a cura di V. Cardella, Mimesis, Milano-Udine 2022).

Wittgenstein, Ludwig (1967), *Zettel*, a cura di G. E. M. Anscombe e G. H. von Wright, University of California Press, Berkeley and Los Angeles (trad. it. *Zettel*, a cura di M. Trinchero, Einaudi, Torino 2007).

Wittgenstein, L. (1980), *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie, Remarks on the Philosophy of Psychology*, Blackwell, Oxford 1980; tr. it. a cura di R. De Monticelli, Adelphi, Milano 1990.