

Narrare l'interiorità. Con Wittgenstein oltre il solipsismo

Moira De Iaco

*«Noi siamo nel linguaggio e il linguaggio crea dei guasti;
anzi, è fatto solo di buchi neri, di guasti»
(Carmelo Bene)*

Vorrei aprire questo intervento ponendo un interrogativo che guiderà la riflessione. In che senso possiamo parlare di un narrare l'interiorità in Wittgenstein? Le risposte a questa domanda possiamo evidentemente trovarle pensando tanto al narrare quanto all'interiorità. Possiamo osservare che il narrare ci rinvia al parlare, al dire, al raccontare, ci rinvia insomma al linguaggio, mentre la parola interiorità ci fa pensare a uno spazio privato, gelosamente custodito, nel quale sono collocati tutti gli stati e i processi più importanti della nostra vita affettiva e intellettuale. Pensieri, ricordi, sensazioni, sono i nostri tesori interni. Nessuno li conosce più di quanto li conosca colui che li possiede: nessuno può guardare dentro a una mente se non chi la possiede. Ciascuno pensa di avere, dice Wittgenstein, una sorta di «scatola in cui c'è qualcosa che noi chiamiamo “coleottero”. Nessuno può guardare nella scatola dell'altro» [1999: § 293]. Ciascuno dice di sapere cosa sia un coleottero «soltanto guardando il *suo* coleottero» [*Ibidem*]. Ciascuno dice perciò: «il mio dolore è il mio dolore, e il suo dolore è il suo dolore» [2000: 74]. Cartesio ci ha d'altronde insegnato che la prima e unica idea certa in quanto chiara e distinta, autoprodottasi per via di un movimento interiore del pensiero, sia quella dell'io esistente poiché pensante. E quest'idea implica il dubbio circa l'esistenza dell'altro, spesso formulato nel cosiddetto problema dell'esistenza di altre menti oltre la propria. La questione è: “Come so che ci sono altre menti oltre la mia?”. Che equivale a chiedere: “Come posso sapere che anche altri soffrono, sperano, hanno paura, desiderano, pensano?” ovvero “Come posso provare che ci siano altre menti e che gli altri non abbiano solo un corpo”. E la questione sembrerebbe epistemologica, in quanto apparentemente riguardante il modo in cui conosciamo le cose o il modo in cui possiamo dimostrare alcune credenze [A. Avramides, 2001: 2]. In realtà, Wittgenstein mostra che il problema è concettuale o, per meglio dire, grammaticale.

Giustificare l'esistenza di altre menti pare sia tanto difficile quanto più immediati e trasparenti appaiono l'esistenza e i contenuti della propria. Le difficoltà nascono dunque dalle modalità in cui pensiamo la mente: l'io pensante, nella prospettiva solipsistica dominante, che vede nella coscienza dell'io il procedere del pensiero in completo isolamento [L. Wittgenstein, 2004: 179], è certo di avere un accesso autorevole, privilegiato e privato, agli oggetti, siano essi processi o stati, della propria mente. L'io e solo l'io, infatti, sembra poter avere una conoscenza, per così dire,

di prima mano dei propri contenuti interiori. A guidare tale convinzione vi è l'immagine, ormai ovvia, che ci siano un interno e un esterno e che i contenuti della mente costituiscano un interno prioritario, più importante, vitale e ineffabile, puro, intuitivo, senza, potremmo dire, narrazioni, in opposizione a un esterno che è fatto solo di segni, di mera effimera corporeità (Lo stesso segno è stato pensato alla luce di questa realtà a doppia faccia: il significato, essenziale, da una parte, prodotto del pensiero e dunque interiore; il suono o il grafema, da un'altra, quella esterna, di superficie). L'interno è sentito come ciò che più ci appartiene, è considerato ciò di cui abbiamo una conoscenza certa e immediata, qualcosa di essenzialmente intimo e privato. L'esterno, di contro, non sembra altro che una manifestazione sbiadita di ciò che è custodito interiormente. Ne consegue quindi che se l'interno di ciascuno è pensato come uno scrigno segreto di cui solo il portatore detiene le chiavi di accesso, risulta difficile per ciascuno provare che anche l'altro abbia un interno. Ciascuno può dirsi consapevole e sicuro, per introspezione, solo degli oggetti privati che può direttamente osservare, senza dover ricorrere a mediazioni narrative. L'eventuale esistenza di oggetti privati altrui appare essenzialmente inaccessibile, in quanto non suscettibile di conoscenza diretta e l'altro, con il suo interno, resta perciò irrimediabilmente esposto al dubbio. L'esistenza delle altre menti può essere solo inferita per via di una analogia che l'Io osserva tra sé e gli altri esseri umani. E ci sarebbe già da chiedere che forma abbia quest'inferenza. La conclusione che ci siano altri al di fuori di sé, essendo tratta da un'analogia con il sé fisico non porta tuttavia l'Ego realmente fuori dall'isolamento solipsistico; egli resta infatti irretito nell'autoreferenzialità della propria mente, della quale soltanto, indipendentemente da qualsiasi estraneità da sé e di sé, estraneità corporea, estraneità segnica o alterità, per osservazione diretta dunque, ha conoscenza certa, e non riesce a sciogliere la possibilità di dubbio sull'altro, il quale, pensato nei termini di una sorta di inferenza intuitiva, pura, logica, può ancora rivelarsi nient'altro che un'illusione. In realtà il ragionamento inferenziale sarebbe già contaminato da un'estraneità, quella linguistica e quella dell'alterità da cui vengono i segni da cui il ragionamento non può prescindere per prendere forma.

I dubbi sull'altro sorgono giacché si comincia a riflettere sulla mente, su questo presunto interno privato, sempre riflettendo sulla propria mente, riflettendo dunque in prima persona [A. Avramides, 2001: 3]. Proviamo quindi a smascherare i fraintendimenti celati in questa «ontologia in prima persona» [Ivi, p. 46], come la chiama Searle, ossia nell'idea che ciò che chiamiamo mente sia immediatamente accessibile a ciascun Io e sia quindi per forza esistente, mentre quella dell'altro, in quanto non suscettibile di conoscenza diretta, resti di dubbia esistenza. Per far questo dobbiamo chiederci cosa chiamiamo 'mente', ossia, seguendo Wittgenstein, dobbiamo *guardare-attraverso* [1990: § 90] la grammatica della parola 'mente'. Dobbiamo guardare come siamo soliti narrare la

mente. Il problema epistemologico circa la dimostrazione dell'esistenza dell'altro diventa così un problema concettuale concernente il modo in cui pensiamo la mente e dunque il modo in cui ne parliamo. Il problema epistemologico della conoscenza delle altre menti si rivela un problema concettuale giacché è la struttura concettuale messa in piedi da un certo modo di pensare, e quindi di dire, tutto ciò che chiamiamo 'mente', che ha reso dubbiosa l'esistenza dell'altro. Detto altrimenti, è la narrazione stessa dell'interiorità a far problema.

Wittgenstein, invitandoci a guardare-attraverso la grammatica di quelle parole che rappresentano l'interiorità, parole come 'mente', 'dolore', 'pensare', 'ricordare', 'comprendere', e anche 'significato', mette in gioco un'operazione di demistificazione, si prefigge infatti di smascherare tutta la falsa mitologia celata in questa narrazione. La filosofia diventa perciò una terapia linguistica, potremmo dire in tal senso, una psicoanalisi, atta a rivelare ciò che irretisce il nostro pensiero nella metafisica di un Ego trascendentale, cosa ci allontana dal quotidiano nonché dalla prossimità all'altro.

Pensiamo allora ad alcune narrazioni dell'interiorità. Raccontiamo per esempio di 'avere in mente il da farsi', 'di avere un pensiero fisso nella mente o nella testa', 'di provare un dolore che l'altro non può neanche immaginare', 'di avere ricordi che ci assillano la mente', 'di avere la mente altrove', 'di sapere, nella propria mente, cosa significhi un certo qualcosa, magari un segno'. Diciamo che 'è tutto impresso o scritto nella mente', 'calcoliamo a mente', 'leggiamo a mente', ma non possiamo leggere nella mente di qualcun altro, non possiamo sapere cosa egli stia pensando, provando, ricordando, immaginando, non possiamo sapere se sta leggendo o calcolando a mente o sta solo fingendo, non possiamo guardare il coleottero dentro la sua scatola. L'altro resta impotente davanti alla segretezza della nostra interiorità, che ha luogo nella mente, così come noi restiamo tali davanti all'interiorità dell'altro. La mente di ciascuno risulta impenetrabile dalla mente altrui: nell'interiorità si consuma il mistero dell'essenza umana, di ciò che costituisce l'uomo in un senso che a noi tutti appare più profondo. Di tutto ciò che è nell'interiorità si può perciò parlare solo in prima persona: l'Io conosce solo ciò che accade nella propria. E pensiamo che a quest'idea corrisponda una traduzione verbale, una narrazione, sempre imparziale, imperfetta, in quanto traduzione di processi e stati puri, amorfi, ineffabili, invisibili all'altro e se dell'altro. In tale prospettiva, narrare l'interiorità significherebbe interpretare, ovvero tradurre, come dice Wittgenstein nel *Libro blu*, una sorta di linguaggio mentale in linguaggio verbale. In realtà, Wittgenstein ci dice, l'interiorità è già da sempre una narrazione: «se il pensiero non fosse già articolato, come potrebbe», chiede Wittgenstein nel *Big Typescript*, «l'espressione articolarlo con il linguaggio?» [2002: § 10; 234]. Già Platone, nel *Filebo*, come sottolinea lo stesso Wittgenstein, «chiama la speranza un discorso» [Ivi, § 14; 234]. Il pensiero, come tutti quei presunti nebulosi

processi interni, che spesso accomuniamo sotto il nome di pensare o pensiero, ovvero processi come comprendere, ricordare, immaginare, pensieri come ricordi, sensazioni, significati, non è, dice Wittgenstein sempre nel *Big Typescript*, «un processo recondito (e nebuloso) del quale vediamo soltanto indizi nel linguaggio» [Ivi, § 15; 234]. Pertanto, egli continua, «la lettura del pensiero può consistere soltanto nel fatto che interpretiamo certi segni, dunque semplicemente nel fatto che leggiamo (solo che forse ne leggiamo *altri*)» [Ivi, § 16; 234]. Al pensiero occorre quel che occorre al linguaggio, infatti il linguaggio è pensiero [Ivi, § 17; 235]. Possiamo radicalmente dire che non vi sia un lato interno del pensiero se per questo si intende un qualcosa di inarticolato che precede l'espressione del pensiero. Anche se non viene manifestato, esso prende forma dall'esterno, dai segni che gli giungono, da quelli che ciascuno ha imparato da qualcun altro. Ciascun bambino quando impara a parlare comincia a pensare sin da subito nella lingua che sta parlando: non c'è uno stadio iniziale in cui il bambino parla per comunicare senza pensare con essa [Cfr. Ivi, § 21; 236]. Il pensiero, dice Wittgenstein, «ha solo un lato esterno e non ha un interno. E analizzarlo non vuol dire entrarci dentro» [Ivi, §1; 237]. È la narrazione, sono i suoi limiti, a darci l'eccedenza dell'essenza umana. Detto altrimenti: l'ineffabilità dell'essenza umana si mostra nell'effabile, nei limiti di quel che di volta in volta di essa possiamo dire.

A lungo la filosofia ha scambiato enunciati grammaticali che ci dicono quello che noi, esseri parlanti, mediati dal linguaggio, possiamo o non possiamo fare, vedere, pensare, con enunciati empirici che sono osservazioni del reale, manifestazioni dell'esperienza. Per cui, per esempio, un enunciato come “misurare il tempo”, non viene inteso come un chiarimento circa l'uso della parola tempo, bensì come una spiegazione della cosa stessa. Diventa un enunciato problematico in quanto pensiamo a *cosa sia* la misurazione del tempo, al *che cos'è* del tempo dunque, e immaginiamo, per esempio, che il passato non possa misurarsi giacché non c'è più, il futuro perché non c'è ancora e il presente perché non ha estensione [Cfr. S. Majetschak, 2000: 255-256]; piuttosto che considerare *come* si possa per noi parlare di una misurazione del tempo. Ci irretiamo nel *che cos'è*, invece di muoverci nel *come*. Nasce perciò un problema filosofico. Il grammaticale ha a che fare con il *come*, mentre l'empirico con il *che cos'è*. Diversamente, possiamo anche pensare questa distinzione tra empirico e grammaticale, come una distinzione tra scienza e filosofia: alla prima interessano le spiegazioni, le essenze delle cose, le risposte al *che cos'è*; alla seconda, le descrizioni, i modi d'apparire dei fenomeni, le domande sul *come*. La scienza dà risposte, la filosofia pone domande. Se il metodo della filosofia viene a coincidere con quello della scienza, come è accaduto e continua ad accadere, ci si imbatte allora nei problemi metafisici e si resta in essi incagliati.

Il grammaticale delimita l'empirico, nella misura in cui in esso trova per noi forma l'esperienza: permette di dirne senza tuttavia poterlo mai dire una volta per tutte, senza poterlo

dunque mai esaurire. Ci consente anche, però, di travalicarne i confini, di dire cioè al di là dell'esperienza e dell'esistente: il grammaticale apre spazi creativi sganciati dal reale. Gli enunciati grammaticali parlano delle modalità di delimitazione dell'empirico entro il concettuale, nonché di quelle per parlare di ciò che lo trascende. Essi sono, come dice chiaramente Majetschak commentando Wittgenstein, «Regelformulierungen für den Gebrauch von Wörtern in unseren Sprachspielen» [Ivi: 256], regole per l'uso delle parole nei nostri giochi linguistici. Negli enunciati empirici, invece, prendono forma le proprietà degli oggetti che esperiamo, prende forma l'esperienza. Il fatto che nel grammaticale prenda forma tanto l'empirico quanto ciò che lo trascende, genera confusione: ci porta cioè a non riuscire a discernere ciò che è oggetto della scienza da ciò che invece interessa la filosofia, ciò che può essere spiegato e ciò che, esistente o no, può essere solo descritto. Si può pensare ciò che nella realtà non esista [Cfr. L. Wittgenstein, 1999: § 95] e lo si può fare giacché il linguaggio permette di sganciarci dalla realtà. C'è qualcosa quindi di cui non si dà esperienza concreta, qualcosa che giace nei concetti, che è di ordine esclusivamente grammaticale. Il verbale infatti può anche trascendere il logico, basti pensare alla funzione poetica delle parole. Anche ciò di cui si dà esperienza, l'empirico, per noi, esseri mediati dal linguaggio, passa per il grammaticale, ma conserva una sua autonomia, una possibilità di verifica che fa affidamento sul diretto commercio dei nostri sensi con il mondo; mentre ciò di cui non si dà esperienza concreta può essere esclusivamente, per così dire, verificato nel linguaggio: sono le regole grammaticali, che sono strutture suscettibili di cambiamento, che ne delimitano la creazione. Vi è sempre un'autonomia, o meglio, un'irriducibilità del sensibile nel verbale. La parola è finita e tuttavia nella sua finitezza, che è una finitezza umana, è la finitezza del nostro narrare, può lasciar apparire l'infinito, può trascendere il reale verso l'irreale, il logico nell'illogico, il detto nel dicibile.

Da questo punto di vista la testa o la mente, così come i processi e gli stati in essa contenuti, sono finzioni narrative. Non esistono realmente come entità ineffabili, metafisiche, ma funzionano come elementi di una narrazione dell'essenza umana: sono artifici linguistici con i quali ciò che, sfugge alla finitezza delle parole, ciò che eccede al nostro dire, può essere rappresentato come misterioso, tanto intimo quanto concettualmente inafferrabile. La narrazione dell'interiorità, dunque, mette in gioco la funzione poetico-metaforica del nostro linguaggio, quella funzione che costituisce essenzialmente già l'ordinario linguistico, come abbiamo potuto osservare guardando i giochi linguistici intorno all'interiorità, che sono giochi linguistici quotidiani. La funzione poetico-metaforica, come ci ha insegnato Ricoeur, sospende la visione oggettiva, reale, delle cose, per inventarne una nuova che trascenda l'oggettività, che trascenda la referenza diretta agli oggetti. Ciò vuol dire che noi non vediamo semplicemente il mondo, non ci riferiamo direttamente a esso designandolo, oggettualizzandolo, come fa un linguaggio scientifico e marginalmente anche quello

quotidiano, nei casi al limite in cui, come mostra Wittgenstein, occorrono delle denominazioni per stabilire o ristabilire una comprensione mancata, ma piuttosto *vediamo-come* la realtà che ci accade, liberando l'immaginazione al di là di stringenti vincoli soggetto-oggetto.

In realtà, è la grammatica stessa, nella sua visione sincronica, che ci confonde, inducendoci a ragionare secondo raggruppamenti logici per i quali tutti i verbi si riferiscono ad attività e tutti i sostantivi a sostanze. Enunciati del tipo 'Io non posso sentire il dolore che provi tu' non ci dicono qualcosa circa l'esperienza interiore del provare dolore, non ci comunicano qualcosa circa il dolore come oggetto interno privato, circa le sue proprietà essenziali, sono bensì delle osservazioni grammaticali, delimitano cioè il nostro 'concetto di dolore' regolandone gli usi [Cfr. L. Perissinotto, 1996: 627-646]. L'apparente problema filosofico che prende forma è in realtà frutto di una fuorviante analogia e per mostrare questo possiamo confrontare l'enunciato 'A ha un dente d'oro' che «significa che il dente è nella bocca di A» [L. Wittgenstein, 2000: 67] e non posso perciò vederlo se la bocca resta chiusa, ma posso tuttavia verificarne direttamente l'esistenza se essa viene aperta, con l'enunciato 'Io non posso sentire il mal di denti che prova A', che, in modo analogo, pensiamo si riferisca a qualcosa che si trova localizzato all'interno della sua bocca. A ben vedere i due enunciati appaiono analoghi e differenti allo stesso tempo, analoghi perché il verbo 'avere' ci induce a credere che in entrambi i casi si stia parlando di un qualcosa di posseduto, con la differenza però che mentre nell'un caso, quello del dente, l'oggetto del possesso è materiale e quindi visibile, per esempio, con la sola apertura della bocca; nell'altro, invece, il dolore non è come il dente, non è cioè un oggetto materiale direttamente visibile [Cfr. L. Perissinotto, 2009], riteniamo pertanto sia da considerare un oggetto immateriale e in quanto tale metafisico, ineffabile, soggetto a dubbio giacché la sua esistenza non è oggettivamente dimostrabile. Questa falsa analogia procurata dallo stesso verbo ci porta a ipostatizzare in luogo di un inesistente oggetto materiale un oggetto metafisico, immateriale, il dolore appunto. Non visibile e quindi non verificabile e perciò oggetto tanto di incertezza quanto di dubbio. Non è il verbo 'avere' l'unico responsabile di tale confusione. Anche i sostantivi hanno le loro colpe: ci fanno credere che in corrispondenza di essi ci debbano per forza essere delle sostanze, cosa che non vale appunto per tutti i casi di sostantivo, come ci dimostra l'esempio del sostantivo 'dolore'.

Il linguaggio asservito ai desideri del metafisico produce enunciati che, non solo generano quello che lo stesso Wittgenstein chiama imbarazzo metafisico [L. Wittgenstein, 2000], bensì, cosa ancor più grave, ci confondono. Quando diciamo, dice Wittgenstein, «'Io non posso sentire il suo dolore'» ci viene in mente l'idea di una barriera insormontabile» paragonabile a un caso come «I colori verde e blu non possono essere simultaneamente nello stesso luogo» [Ivi: 78]. Questa seconda impossibilità fisica è la base su cui si costruisce l'enunciato sul dolore che esprimerebbe invece

un'impossibilità metafisica, confondendo così il grammaticale con l'empirico. Ma davanti alla presunta impossibilità metafisica, continua Wittgenstein, occorrerebbe chiedersi: «Se ciò che io sento è sempre solo il *mio* dolore, che cosa può significare la supposizione che qualcun altro abbia dolore?» [Ivi: 77]. Il solipsista pensa: «Un altro non può avere i miei dolori». Ma: «- Quali sono i *miei* dolori? Qual è, qui, il criterio d'identità?» [L. Wittgenstein, 1999: § 253]. E Wittgenstein argomenta: «Considera che cosa renda possibile, nel caso degli oggetti fisici, parlare di due cose esattamente uguali. Dire, per esempio: “Questa sedia non è la stessa che hai visto qui ieri, ma è esattamente uguale”» [Ibidem]. È il linguaggio a rendere possibile l'istituzione di identità di tal sorta: esso costruisce le basi della comunanza nella quale possiamo identificare gli oggetti seppur in tempi e luoghi differenti, al di là delle barriere spazio-temporali. Il concetto 'dolore', dice Wittgenstein, «l'hai imparato con la lingua» [L. Wittgenstein, 2003: § 253 trad. mia], viene dalla lingua comune, pubblica, che condividi con gli altri parlanti. Noi non potremmo neppure riferirci a questo presunto oggetto interno se non avessimo imparato a parlarne. Si potrebbe chiedere: «Come si *riferiscono* le parole alle sensazioni?». Ovvero: «Come viene istituita la connessione dei nomi con i nominati?», che è come chiedere, «Come impara un uomo il significato dei nomi di sensazioni? Per esempio, della parola “dolore”?». Una possibilità potrebbe essere la seguente: «si collegano certe parole con l'espressione originaria, naturale, della sensazione, e le si pongono al posto di essa». Per esempio: «un bambino si è ferito e grida; e allora gli adulti gli parlano e gli insegnano esclamazioni e più tardi frasi» [Ivi: § 244 trad. mia]. Insegnano al bambino modalità di narrazione.

Non abbiamo accesso a un uso privato di parole già sempre venute dal noi pubblico, né tanto meno possiamo creare un linguaggio privato atto a designare stati e processi interiori da noi ritenuti privati, che possa minimamente svolgere una qualche funzione pubblica, fosse anche solo quella di motivare l'incomprensibilità dell'altro o dell'io di ciascuno all'altro: in tal caso la comprensione sarebbe di fatto già sempre minata, non avrebbe basi, presupposti, su cui fondarsi.

Narriamo perché siamo già in narrazione, narriamo l'interiorità perché di essa non si dà alcuna abitazione solipsistica. Si può decidere di restare soli con i propri pensieri, si può decidere cioè di non comunicarli, ma questa relazione intima con essi non sarà mai immediata nel senso di priva di mediazioni linguistiche. Non potremmo neppure narrare di questo ineffabile pensare, se il pensare non si articolasse già sempre anche in parole. Narrare che è raccontare, in alcune lingue originarie, in dialetto salentino per esempio, coincide con 'contare' e anche con 'parlare' denotando una comune provenienza (*cuntare*, dicono i salentini): in entrambi i casi, raccontare e contare, c'è una combinazione di elementi, per quanto nel contare questa combinazione avvenga secondo regole decisamente più stringenti e secondo un controllo, una padronanza, del conto da parte di chi conta.

Nel narrare/raccontare, invece, le parole solo in processi elementari, un po' al limite, marginali, come direbbe Wittgenstein, quali sono quelli dell'apprendimento, del non comprendere, del fraintendere, vengono combinate con un certo grado di consapevolezza, seguendo le regole pensando a esse, altrimenti, molto spesso, esse si combinano da sé, ci articolano prima ancora che ci sia un qualcuno che le articoli, ci narrano prima ancora che un narratore le porti alla singolarità della sua bocca. Non si lasciano possedere, parafrasando Freud potremmo dire che non permettono che qualcuno si dica padrone a casa propria. Pertanto, come dice Bernhard Waldenfels, l'estraneità «comincia in casa propria» [2011: 15]. La psicoanalisi, ovvero l'analisi linguistico-concettuale dell'interiorità, ovvero la morfologia linguistica dell'interno, intesa proprio come una genealogia delle forme, mostra la costitutiva struttura narrativa dell'interiorità nella quale si rivela la singolarità di ciascuno. Una struttura non di interpretazione, finita, bensì di interpretabilità, e quindi infinita.

Bibliografia

A. Avramides, *Other Minds*, Routledge, London-New York, 2001.

S. Majetschak, *Ludwig Wittgensteins Denkweg*, Verlag Karl Alber GmbH Freiburg, München, 2000.

L. Perissinotto, *Io sono io e loro sono loro. Wittgenstein e l'alterità dell'altro*, in *La filosofia come servizio: studi in onore di G. Ferretti*, a cura di R. Mancini e M. Migliori, Vita e Pensiero, Milano, 2009.

L. Perissinotto, *Wittgenstein e il problema degli altri*, *Aut Aut*, 304, 2001, pp. 16-25.

L. Perissinotto, *Wittgenstein: ricerche concettuali vs. ricerche fattuali*, in *Alle radici della filosofia analitica*, Atti del I Convegno Nazionale della Società Italiana di Filosofia Analitica – Genova, ottobre 1994, a cura di C. Penco e G. Sarbia, Erga, Genova, 1996, pp. 627 - 46.

B. Waldenfels, *Estraneo, straniero, straordinario. Saggi di fenomenologia responsiva*, a cura di U. Perone, Rosenberg e Sellier, Torino, 2011.

L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, Basil Blackwell, Oxford, 1953; trad. it. *Ricerche filosofiche*, a cura di M. Trinchero Einaudi, Torino, 1999.

L. Wittgenstein, *The Blue and Brown Books*, Basil Blackwell, Oxford, 1958; trad. it. *Libro blu e libro marrone*, a cura di Amedeo G. Conte, Einaudi, Torino, 2000.

L. Wittgenstein, *The Big Typescript*, Springer-Verlag, Wien, 2000; trad. it. *The Big Typescript*, a cura di Armando De Palma, Einaudi, Torino, 2002.

L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 2003.

L. Wittgenstein, *Last Writings on the Philosophy of Psychology*, Basil Blackwell, Oxford, 1982; trad. it. *Ultimi scritti sulla filosofia della psicologia*, a cura di A. G. Gargani e B. Agnese, Laterza, Bari, 2004.