

AII

Alfonso Di Prospero

La forma del significato

Saggio sui costituenti del pensiero





Aracne editrice

www.aracneeditrice.it
info@aracneeditrice.it

Copyright © MMXX
Gioacchino Onorati editore S.r.l. — unipersonale

www.gioacchinoonoratieditore.it
info@gioacchinoonoratieditore.it

via Vittorio Veneto, 20
00020 Canterano (RM)
(06) 45551463

ISBN 978-88-255-2732-2

*I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica,
di riproduzione e di adattamento anche parziale,
con qualsiasi mezzo, sono riservati per tutti i Paesi.*

*Non sono assolutamente consentite le fotocopie
senza il permesso scritto dell'Editore.*

I edizione: luglio 2020

Indice

7 *Premessa*

PARTE I

19 Capitolo I

Introduzione. I limiti del pensiero

27 Capitolo II

I paradossi del Tractatus

41 Capitolo III

Segni, mondo, e raffigurazione: la picture-theory

73 Capitolo IV

Idealismo e dogmatismo

105 Capitolo V

Sostanza del mondo e induzione (1)

113 Capitolo VI

La natura della semplicità

137 Capitolo VII

Conoscenza indeterminata

- 175 Capitolo VIII
Il misticismo di Wittgenstein
- 189 Capitolo IX
Oggetti semplici e indistruttibili
- 209 Capitolo X
L'articolazione del significato
- 237 Capitolo XI
Sostanza del mondo e induzione (2)

PARTE II

- 265 Capitolo I
La costruzione della conoscenza
- 279 Capitolo II
Ontologia evolutiva
- 293 Capitolo III
Conoscenza induttiva e conoscenza a posteriori
- 309 Capitolo IV
La struttura della proposizione
- 323 Capitolo V
La struttura della credenza
- 349 *Bibliografia*

Premessa

Con parole molto belle, Marc Augé scrive:

Se l'umanità fosse eroica, accetterebbe l'idea che la conoscenza è il suo fine ultimo [...] Se l'umanità avesse coscienza di se stessa, non permetterebbe ai giochi di potere di oscurare l'ideale della conoscenza. Ma l'umanità in quanto tale non esiste, ci sono solo gli esseri umani, le società, i gruppi, le potenze... e gli individui. (Augé, 2009, p. 108)

Il modo di sentire che si viene ad esprimere appare estremamente nobile, ma pure si tratta di affermazioni che portano con sé un grande carico concettuale e che possono invitare a delle riflessioni.

Le domande che sorgono spontanee (solo in parte in linea con lo stesso Augé) sono: che cosa è la conoscenza? Che cosa è la verità?

Su ciò che qui più ci interesserà, l'analisi del pensiero e del conoscere, Augé sembra avere in mente soprattutto l'"utopia" di un «mondo abbastanza forte da assicurare il benessere a tutti e da dedicarsi interamente all'avventura della scienza» (ivi. p. 109). Si potrebbe dire che non è propriamente la gnoseologia (in senso tecnico e tradizionale) al centro di questa scena. Ma le interconnessioni tra i diversi ambiti del pensiero sono sempre in numero indefinito e imprevedibili. Per illustrare alcune linee guida che fanno in qualche modo da cornice al testo che seguirà (ma che sono comunque ottenute in base alle argomentazioni che si presenteranno, e non semplicemente presupposte), si può ricorrere

al confronto con una delle grandi figure del Novecento, Luigi Pirandello:

Sempre che ci avvenga di scoprire qualcosa che gli altri supponiamo non abbiano mai veduta, non corriamo a chiamare qualcuno perché subito la veda con noi?

– Oh Dio, che è?

Ove la vista degli altri non ci soccorra a costituire comunque in noi la realtà di ciò che vediamo, i nostri occhi non sanno più quello che vedono; la nostra coscienza si smarrisce; perché questa che crediamo la cosa più intima nostra, la coscienza, vuol dire *gli altri in noi*; e non possiamo sentirci soli. (Pirandello, 1992, p. 92)

Pirandello incalza spietatamente:

Conoscersi è morire [...] Lei [Vitangelo Moscarda si sta rivolgendo ad Anna Rosa] non vuole che il suo sentimento sia cieco. Lo obbliga ad aprirgli occhi e a vedersi in uno specchio che gli mette sempre davanti, e il sentimento, subito come si vede le si gela. Non si può vivere davanti a uno specchio. Procuri di non vedersi mai. Perché, tanto, non riuscirà mai a conoscersi per come la vedono gli altri. E allora che vale che si conosca solo per sé? (Ivi, p. 131)

Un presupposto di Pirandello, che “conoscersi” debba essere “per come [ci] vedono gli altri”, non è in generale indiscutibile. Non è obiettivo di questo lavoro impostare un discorso che da questi due punti di vista, di Pirandello e di Augé, prenda le mosse. Quindi possiamo interrompere qui il riferimento alle loro opere. In realtà, la prospettiva che verrà delineata è essenzialmente diversa da quelle di entrambi.

Rispetto ad Augé, si assume un concetto di conoscenza che è molto vicino a quello di “intelligenza senso–motoria” di Jean Piaget (“sapere è saper fare”) e — in modo strettamente collegato — all’i-

dea di “embodied mind” (“conoscenza incarnata” nel corpo e nelle azioni delle persone: anche per i necessari rimandi bibliografici, cfr. Di Prospero, 2018b). In quest’ottica, e con alcuni ulteriori importanti passaggi teorici (cfr. Di Prospero, 2018b), per “verità” si può intendere un concetto di ordine *sociologico* e *non ontologico*. I predicati “vero” e “falso” si applicano a proposizioni, non (in senso proprio) a *fatti* (che semmai possono essere “reali”, “esistenti”, “non esistenti”, etc.). Le proposizioni, come vedremo (e per ragioni che sono da discutere attentamente, e quindi non possono essere anticipate qui), servono per la comunicazione tra persone *diverse*. Quindi “vero” e “falso” possono essere visti come costruzioni sociali che caratterizzano la proprietà di alcune credenze, di essere *condivise* socialmente. Si intende in realtà che “fatti” comunque si danno, e sono “fatti” quelli che poi rendono le proposizioni vere oppure false, e che essi, i fatti, la realtà (connotati però concettualmente come qualcosa di diverso dalla “verità”), possono essere garanzia di una nozione di *oggettività* con lo stesso rigore con cui tradizionalmente si faceva riferimento — per questo scopo — alla categoria di “verità”.

Rispetto alla posizione di Augé, si può in effetti procedere ad una radicale trasformazione che va in direzione di alcune delle intuizioni di Pirandello — sicuramente però senza convergere neppure con quest’ultimo. “Verità” è un sapere intersoggettivamente condiviso. La costruzione di questo sapere verrà considerata in questo lavoro un processo di tipo graduale, empirico, potenzialmente conflittuale, sottoposto a torsioni, a momenti di crisi, e dagli esiti di volta in volta più o meno incerti. Un *singolo* essere umano osserva il mondo e gli altri — servendosi di un sapere che è il *proprio*, e che, se l’analisi qui proposta è giusta, può essere appreso senza ancora servirsi di categorie proprie del sapere condiviso. Con il materiale così raccolto, costruisce una immagine della realtà, che include anche il riferimento al *valore* delle credenze altrui — negli ambiti e sotto le condizioni che l’esperienza di vita insegnerà alla singola persona.

Rispetto a Pirandello, invece, la statuto di *oggettività* dei contenuti di credenza (personale) continua a svolgere una funzione del tutto imprescindibile. Il processo che porta i contenuti dell'esperienza dell'individuo a poter fare da base (per quell'individuo) per un criterio attendibile di realtà, è un fenomeno che ha una sua piena *solidità*, su cui l'individuo può far leva per i propri giudizi e le proprie valutazioni (comprese quelle che — in genere — lo convincono dell'importanza del giudizio degli altri). Mi sono soffermato su queste idee in Di Prospero (2009, 2012, 2017b). Nel presente lavoro, però, l'attenzione sarà rivolta soprattutto sui problemi ontologici e gnoseologici che entro questa prospettiva teorica sorgono.

Il confronto con le riflessioni di questi due autori e le riflessioni che si possono suggerire a partire da esso, offrono una base ancora troppo vaga e generica per sviluppare le considerazioni che sono invece al centro di questa indagine. Dal modo in cui abbiamo individuato i due “poli” concettuali tra cui ci muoviamo, si intuisce con facilità che una discussione più analitica obbligherebbe a passare attraverso temi che sono al centro di controversie più che secolari: Deleuze, Hegel, Nietzsche, Schopenhauer, Adorno, Platone, sarebbero solo alcuni degli autori che dovremmo considerare. Nelle pagine che seguono, il lettore troverà necessariamente solo alcuni elementi che sono portati a difesa delle ipotesi che si propongono, senza però digressioni storiche che vadano oltre il riferimento all'opera di Ludwig Wittgenstein.

Lo scritto che presento, per quanto ampio, deve essere considerato come solo preparatorio per una fase ulteriore di approfondimento dei temi che tratto. La logica interna al ragionamento che ho provato a sviluppare, mi ha obbligato ad occuparmi di ambiti tematici tenuti in genere tra loro distinti, e questo naturalmente ha reso il mio lavoro molto più difficile. Ho ritenuto lo stesso che fosse opportuno muovermi in questo modo, perché il motivo maggiore di interesse che mi sembrava di poter rintracciare nelle mie considerazioni, stava proprio nei nessi teorici che in questo modo venivo — perlomeno — a suggerire.

Il modo più efficace per presentare sinteticamente le idee chiave, credo che sia facendo riferimento alla nozione di “oggetti” semplici e immutabili, che nel *Tractatus logico-philosophicus* di Ludwig Wittgenstein (1995) sono detti essere la “sostanza del mondo”. Più precisamente — e come si vedrà meglio in seguito — proporrò un’interpretazione che vede negli “oggetti” qualcosa che possiamo definire come le unità elementari del significato. La domanda quindi è: si può collegare intuitivamente la caratteristica dell’immutabilità degli oggetti con un requisito che possiamo definire di “stabilità del significato”? Se un oggetto è il significato (*Bedeutung*) di un nome, e se i nomi devono poter essere *capiti*, sembra legittimo richiedere che a) il significato di un nome non cambi da un contesto proposizionale all’altro (si badi: neppure solo in parte), se non altro perché in un tale caso, per capire che cosa si intende significare con il *nuovo* uso del nome, sarebbe necessaria o una nuova ostensione (quindi avremmo a tutti gli effetti un *altro* nome, diverso dal primo) o una nuova proposizione (che spieghi e determini le variazioni avvenute rispetto al significato originario), che innescherebbe però subito un regresso. Tutto questo poi significa asserire *ipso facto* b) che gli “oggetti” sono, appunto, immutabili. Il senso di questa tesi può essere riformulato dicendo semplicemente che, coerentemente con il principio di identità, il significato di una parola non può “cambiare” da un contesto di utilizzo all’altro. (Ovviamente, se la parola “albero” a seconda dei contesti viene a designare una betulla piuttosto che un faggio, questo non significa che il significato della parola è “cambiato”. Si tratta di una questione molto difficile che implica riferimenti impegnativi, ad esempio al problema degli universali, al principio di contestualità e all’analisi del concetto di relazione. Cercherò man mano di chiarire le tesi che intendo sostenere).

Oltre a questo, mi troverò ad introdurre un riferimento molto ampio

1. al dibattito sull’induzione;
2. all’epistemologia genetica.

Il collegamento che farò tra queste questioni e il *Tractatus* è difficile da descrivere in maniera sintetica. Mi limito qui ad anticipare che intendo difendere una forma di induttivismo che troverebbe il suo campo più specifico di applicazione appunto nella psicologia dello sviluppo (Di Prospero, 2009, 2012): l'individuo, dalla nascita, inizierebbe a fare esperienze e a generalizzare (induttivamente) su di esse, in modo da costruire (seguendo Piaget) la rappresentazione del mondo che conosciamo. Il presupposto sarà un confronto con l'ontologia del *Tractatus*, che darà luogo a momenti significativi di contatto, pur nel riconoscimento della distanza che separa quest'opera da una filosofia della conoscenza di orientamento induttivista.

L'interesse primario che mi muove non è di tipo strettamente esegetico, ma riguarda piuttosto la possibilità di attingere dal *Tractatus* alcune argomentazioni (in particolare sugli "oggetti" e la "sostanza del mondo"), che — andando ben oltre le intenzioni dell'autore — possano servire a dare dei suggerimenti su come affrontare il problema dell'induzione.

Non c'è naturalmente la pretesa di attribuire a Wittgenstein tesi di questo genere, ma solo il tentativo di mostrare che un'ipotesi di lavoro di questo tipo (prescindendo dalle effettive intenzioni di Wittgenstein) meriterebbe di essere approfondita. Il confronto che propongo tra il mio percorso teorico e le tesi del *Tractatus* è dovuto piuttosto ad alcuni parallelismi che mi sembra li colleghino sul piano teorico in maniera molto significativa.

Le linee di fondo lungo le quali si svilupperà il mio ragionamento saranno le seguenti (l'esposizione necessariamente sarà schematica e iper-semplificante: ho preferito ugualmente riportarla perché, credo, sapere in anticipo in quale direzione ci si muoverà, potrà fare apparire meno contro-intuitivi alcuni passaggi teorici che man mano dovrò fare):

1. parto dal presupposto che il "significato" (qui nel senso di rappresentazione — soggettiva — di una certa realtà) sia

tutto ciò che abbiamo per rappresentarci quella realtà. Con un'argomentazione che tiene conto, almeno in parte, delle istanze di un idealismo di matrice fenomenista, possiamo dire che se il soggetto epistemico disponesse di qualcosa in più (rispetto alla *sua* rappresentazione) per rappresentarsi la realtà, questo qualcosa diverrebbe *ipso facto* una parte della *sua* rappresentazione.

2. Se il significato — che è tutto ciò che abbiamo — è immutabile, possiamo rappresentarci il *divenire* dell'“oggetto” (in senso wittgensteiniano), o in genere il suo variare da un contesto ontologico ad un altro?
3. Se si risponde che l'oggetto *non* può effettivamente essere concepito come dotato di un'identità ontologica variabile, e se le relazioni tra oggetti si “mostrano”, per così dire, dall'interno degli oggetti stessi, senza intervenire a “collegarli” dall'esterno (come suggerisce la lettura della proposizione 3.1432 del *Tractatus*), non possiamo arrivare a sostenere che le relazioni tra oggetti debbano essere esse stesse *immutabili*? In questo caso, è possibile suggerire che le uniformità di natura affermate dall'induttivismo, possano spiegarsi appunto come relazioni tra “oggetti” nel senso indicato da Wittgenstein. Se la “sostanza del mondo” è costituita da unità ontologiche elementari semplici ed immutabili, e se le relazioni tra queste unità sono ugualmente immutabili, dovremmo avere un mondo in cui le relazioni tra oggetti sono costanti, appunto come afferma l'induttivismo.
4. Si deve considerare, al riguardo, che qui, per la logica interna all'argomentazione, verrebbe data la priorità (logica e cronologica) alla prospettiva del singolo soggetto epistemico che — in accordo con le teorie di Piaget, o comunque adattandone alcune idee di fondo all'impostazione che qui si adotta — costruisce progressivamente la propria rappresentazione del mondo. Il disaccordo tra i risultati delle inferenze

induttive di soggetti epistemici diversi, andrebbe imputato non all'erroneità dell'epistemologia induttivista, ma alla diversità delle informazioni di partenza a disposizione dei diversi soggetti. Ogni soggetto epistemico, poi, dovrà dirimere le controversie che sorgono (osservate dalla *sua* prospettiva di indagine) facendo riferimento alla *propria* informazione di base: in questo senso, possiamo dire con Wittgenstein che "i limiti del mio linguaggio significano i limiti del mio mondo". Soggetti epistemici diversi danno un *diverso* significato alle parole (e arrivano a diverse conclusioni — pur applicando sempre lo stesso principio d'inferenza induttiva), nella misura in cui partono ciascuno da una diversa evidenza iniziale riguardo alla realtà descritta. Un altro problema importante, che qui mi limito ad enunciare, è quello rappresentato da tutti i casi in cui il soggetto epistemico non è comunque in grado di fare previsioni (induttive o meno). L'idea di base che propongo è che quando il soggetto epistemico si rappresenta qualcosa, *deve* rappresentarsela in accordo con una logica di tipo induttivo (a condizioni iniziali uguali, dovranno essere fatte corrispondere conseguenze uguali). Se invece *non* si rappresenta qualcosa (*i.e.* se si dà un'indeterminatezza della conoscenza disponibile), non avremo comunque di fronte una realtà che *non* obbedisce ad una logica di tipo induttivo, ma semmai ci troveremo ad avere, per così dire, una *assenza* di qualsiasi rappresentazione: una realtà *non* rappresentata, non può smentire la particolare forma di induttivismo che qui propongo. (Passando dal piano epistemologico a quello ontologico, cfr. anche la proposizione 2.05: "La totalità degli stati di cose sussistenti determina anche quali stati di cose non sussistono").

5. Il quadro teorico in cui mi muoverò apparirà, perlomeno all'inizio, molto affine all'idealismo. È auspicabile però evitare le conclusioni più contro-intuitive che un tale orienta-

mento comporterebbe. La mia strategia, per affrontare questo problema, sarà di tentare, prima, una giustificazione di un'epistemologia induttivista; in seguito, servendoci proprio delle uniformità di natura ottenibili mediante le inferenze induttive, sarà possibile introdurre una forma di realismo che possiamo qualificare come "naturalizzato", dato che verrà definito come l'insieme delle uniformità che possiamo stabilire (induttivamente) riguardo al rapporto tra "persona" (o in genere organismo vivente) e "ambiente" conosciuto. Un'alternativa teorica molto plausibile e, è quella che fa propria direttamente la *picture theory* di Wittgenstein, che qui interpretiamo come volta a stabilire la possibilità e il significato di quella che è definita nel *Tractatus* "equivalenza" tra idealismo (solipsismo) e realismo (all'interno di un quadro concettuale che in seguito cercheremo di chiarire).

La scansione del ragionamento che così ho presentato, presta subito il fianco ad un gran numero di attacchi. Non posso avanzare la pretesa di dar conto di tutte le obiezioni che pure facilmente si profilano. Spero però che le considerazioni che svilupperò riescano a far apparire interessante il percorso teorico che propongo¹.

1. In alcune pubblicazioni ho approfondito perlomeno alcuni aspetti del discorso che qui presento (DI PROSPERO, 2009, 2012, 2014, 2015, 2016, 2017a, 2017b, 2017c, 2017d, 2018a, 2018b, 2019a, 2019b, 2020a, 2020b).

PARTE I

Introduzione

I limiti del pensiero

1.1. Per dare una maggiore chiarezza al discorso che farò, vorrei indicare subito in modo sintetico le linee generali della mia interpretazione del *Tractatus*. Wittgenstein stesso nella *Prefazione*¹ scrive:

Tutto il senso del libro si potrebbe riassumere nelle parole: Quanto può dirsi, si può dir chiaro; e su ciò, di cui non si può parlare, si deve tacere.

Il libro vuole dunque tracciare al pensiero un limite, o piuttosto — non al pensiero, ma all'espressione dei pensieri: Ché, per tracciare al pensiero un limite, dovremmo poter pensare ambo i lati di questo limite (dovremmo dunque poter pensare quel che pensare non si può).

Il limite potrà dunque esser tracciato solo nel linguaggio, e ciò che è oltre il limite non sarà che nonsenso. (Wittgenstein, 1995, p. 23)

La mia ipotesi è che questo passo non esprima solo le *conclusioni* dell'autore, né solo il convincimento (più o meno pregiudiziale) che lo ispira. Sostengo invece che esso indica il meccanismo logico che fa da base a tutta l'argomentazione che verrà svolta nell'opera. In particolare, può essere visto come una versione (semantica) dell'argomento che è alla base dell'idealismo di Hume:

1. Le opere di Wittgenstein e Frege saranno indicate direttamente con il titolo, nel caso abbreviato in forma facilmente riconoscibile. I *Quaderni* sono nell'edizione inclusa in *Tractatus* (1995).

Fissiamo pure, per quant'è possibile, la nostra attenzione fuori di noi; spingiamo la nostra immaginazione sin al cielo o agli estremi limiti dell'universo: non avizzeremo d'un passo di là da noi stessi, né potremmo concepire altra specie di esistenza che le percezioni apparse entro quel cerchio ristretto. Questo è l'universo dell'immaginazione, né abbiamo nessun'idea se non di ciò che si presenta lì dentro. (Hume, 1978, p. 80)

Non possiamo rappresentarci una realtà che esista indipendentemente dal (nostro) pensiero, perché il fatto stesso che ce la rappresentiamo proverebbe che non lo è.

Nei termini di Wittgenstein, “per tracciare al pensiero un limite, dovremmo poter pensare ambo i lati di questo limite (dovremmo dunque poter pensare quel che pensare non si può)”, quindi, letteralmente, il pensiero non ha un “limite” (concepibile), per cui dobbiamo intenderlo come qualcosa che ricopre di sé *ogni* realtà alla quale possiamo fare riferimento. È noto in effetti come l'idealismo (attraverso Schopenhauer) ha esercitato una notevole influenza sul pensatore austriaco.

1.2. Il punto è che per opporci ad un'argomentazione come quella dell'idealismo, dovremmo aderire ad una qualche versione di realismo filosofico, ma per farlo (quale che sia la formulazione specifica che scegliamo), dovremmo costruire una proposizione del tipo: «Quando ci rappresentiamo qualcosa, la realtà che ci rappresentiamo esiste all'*esterno* della nostra rappresentazione (è una realtà che deve essere identificata — almeno sotto qualche aspetto — in modo *diverso* da come identifichiamo la rappresentazione che noi ne diamo)».

Anche prescindendo dalla verità o meno di questa affermazione (e a maggior ragione dalla possibilità di *dimostrarne* la verità), il problema sorge già nel momento stesso in cui tentiamo di formularla. Che cosa potrebbe mai valere infatti come spiegazione del significato delle espressioni “esterno” o “diverso dalla nostra rappresen-