

Le dimensioni del significato: note per una topografia del senso

Alfonso Di Prospero

alfonso.diprospero@tin.it

Abstract

Some constraints of the communication process are inquired in this paper. When we speak, we need to use a diadic (or plus than diadic) expression. The entailments of such a kind of structure are discussed in relation with the outward form of the meaning. Martin Heidegger and Ludwig Wittgenstein are considered. The works of Umberto Eco (especially *Il nome della rosa* and *La struttura assente*) are seen as relevant for this subject because they concern the notion of structure and the comparison between individuality and society on one hand, and between nominalism and platonism on the other one.

Keywords: nominalism, structure, proposition, meaning

1. Le cose e i loro nomi

Il libro più famoso di Umberto Eco, *Il nome della rosa* (2006), sul piano filosofico affronta una serie di temi, uno dei quali è la tensione del rapporto tra individuo e autorità (o società), mediato attraverso la riflessione su quella che tradizionalmente è definita la disputa sugli universali. Fra' Dolcino, alla guida degli Apostolici (siamo in Italia del Nord, nel 1327), viene utilizzato per rappresentare le pulsioni dell'individuo, che si esprimono filosoficamente attraverso una logica nominalistica e che si contrappongono ad una logica platonizzante, che vuole affermare invece la possibilità di una fusione delle individualità con quelle che sono le categorie (gli “universali”) che la società impiega per la loro identificazione (per un orientamento sulla ricezione critica del romanzo, GIOVANNOLI, 1985). Eco, che ha collaborato con un ruolo di rilievo con gli autori che hanno delineato il modello del “pensiero debole” (VATTIMO, ROVATTI, 1983; v. però p. es. ECO, 1997: XII), mostra ne *Il nome della rosa* la sua simpatia per il movimento ereticale di Fra' Dolcino, che vede come impegnato a rifiutare delle pretese di egemonia che vogliono soffocare l'individualità, pur riconoscendo la tendenza ad esso stesso intrinseca a trasformarsi in violenza e ferocia distruttiva (confermando così però implicitamente l'idea che un “sistema”, anche se composto proprio da individui che si siano appena sollevati contro l'oppressione, sarà portato comunque a diventare esso stesso oppressivo). Le ragioni di quello che genericamente possiamo chiamare platonismo sono viste – secondo un indirizzo di pensiero molto diffuso nella seconda metà del '900 – come proiettate verso un esito che ha – in generale – i toni del totalitarismo (anche l'antefatto del racconto – la scoperta di un manoscritto che il narratore dice di aver potuto leggere a Praga nel 1968, pochi giorni prima dell'invasione sovietica – legittima una chiave di lettura che va in questa direzione). La stessa Chiesa del Medio Evo, con una scelta che storiograficamente potrebbe essere messa facilmente in discussione (SOMMAVILLA, 1981, ZECCHINI, 1985, RUBINO, 1985), anche scontando i diritti dell'invenzione narrativa, e in particolare l'esigenza di creare situazioni di *suspense* che intrighino il lettore, viene ritratta attraverso episodi e personaggi che la fanno apparire come struttura di potere che schiaccia ed opprime, piuttosto che come forza che, in quanto investita di una funzione sociale e politica, coordina e guida.

La nostra riflessione, in questo lavoro, sarà rivolta verso una diversa prospettiva, per la quale il riferimento al valore del vero (in un senso che possiamo considerare lontano dal pensiero “debole”) viene fatto in termini che ne riconoscono la legittimità, pur essendo molto lontani da qualunque tentazione di deriva verso epistemologie inclini a giustificare il totalitarismo. Senza poter avere la pretesa di concentrarci su più che su pochissimi aspetti della questione, l'idea di fondo è quella di guardare ad una categoria particolare di vincoli che sono imposti al processo di significazione. Il

dibattito semiologico in genere insiste sulla differenza tra convenzionalità e naturalità del segno. Dato che però la convenzionalità del segno può essere vista (schematicamente) come la sua socialità, e questa a sua volta è – in un senso ovvio – essa stessa un fenomeno naturale, vorremmo proporre di guardare a quelle dimensioni del processo di significazione che, pur essendo sociali e “convenzionali”, possono essere analizzate utilmente secondo alcune loro caratteristiche “naturali” (dove “naturali” sono considerati, in questo caso, i processi e le dinamiche che si svolgono nel divenire sociale e nei processi comunicativi, in quanto visti però nella loro fatticità materiale).

Roland Barthes, per descrivere il potere che (la struttura de) la lingua esercita, arriva ad affermare che «[p]arlare (...) non è (...) comunicare: è sottomettere (...) la lingua non è né reazionaria né progressista; essa è semplicemente fascista» (1981: 8-9). Il suo funzionamento è di tipo coercitivo: esige che siano rispettate le regole che essa impone. L'individualità che non è nelle condizioni di eseguire le regole come richiesto (per ignoranza, o perché ha sviluppato evolutivamente un'identità che la porta a intenderle in un modo che poi oggettivamente non concorda con quelle prevalenti nel divenire sociale) semplicemente non trova espressione (o questa espressione subisce distorsioni, il che non è molto diverso). Si tratta in effetti di una situazione che, per quanto universale, corrisponde abbastanza bene ad una definizione intuitiva di totalitarismo: ciò che è visibile nel linguaggio, sarà visibile *tout court*, mentre ciò che non ha accesso ad esso (per quanto – innegabilmente – possa esistere) sarà negato, rifiutato o in generale neppure preso in considerazione. Nei termini di Adorno, la necessità che schiaccia tutte le altre è quella di identificare come identico ciò che identico non è.

Questa riflessione, per quanto sia formulata da Barthes in una maniera che appare radicale e provocatoria, permette di cogliere un aspetto essenziale, che può essere reso esplicito anche attraverso il richiamo delle classiche tesi di Hannah Arendt su *L'origine del totalitarismo* e su *La banalità del male*. Il germe del totalitarismo è annidato in strutture e atteggiamenti sedimentati nel cuore della nostra organizzazione sociale. Dire che la “comunicazione”, in quanto tale, obbliga a seguire logiche che rientrano nel “fascismo”, significa che è necessario riconoscere, nel più profondo di noi stessi e in una parte di noi, la capacità di comunicare, che vorremmo intensamente poter giudicare positiva e virtuosa (e anche però in quella che la sociologia definisce la “logica della situazione” dei contesti entro cui di volta in volta operiamo), forse il cui significato può rimanere ai nostri stessi occhi profondamente ambivalente ed oscuro. Mentre Arendt sviluppa queste idee contrapponendo mondo greco e società moderna, noi qui vorremmo sostenere che 1) le strutture burocratiche di cui parla Arendt, possono essere viste come dispositivi e sistemi comunicativi: sono “linguaggi” per la trasmissione di informazioni sotto specifiche condizioni – protocolli – per la controllabilità dell'attendibilità del contenuto trasmesso, e viceversa, però, anche il linguaggio in generale mantiene – per sue intrinseche esigenze di funzionamento – il carattere, proprio delle burocrazie, di ignorare e di essere indifferente alle espressioni non previste della individualità. 2) Per quanto questa indifferenza possa attuarsi lasciando intatti livelli variabili di sottigliezza e accuratezza dell'informazione che cerca di descrivere le situazioni individuali, accade che in presenza di una effettiva necessità di trasmettere (e controllare l'attendibilità di) una quantità maggiore di contenuti d'informazione, una maggiore attenzione verso l'individualità viene pagata con una capacità inferiore di controllare l'attendibilità dei contenuti, e quindi con l'emergere di margini sempre più ampi di imprevedibilità. 3) Benché sia chiaro che nel mondo antico, nell'Europa medievale e nel mondo moderno queste dinamiche debbano svolgersi secondo modalità diverse (se non altro a causa della diversa misura di complessità del sistema sociale), ci sembra però che in ogni caso in cui è necessario affidarsi al linguaggio, è necessario anche tener conto di questi rischi. Data la necessità intrinseca, per una società umana, di servirsi del linguaggio, diventa fondamentale essere avvertiti contro la possibilità che queste torsioni – anche nelle forme più diverse, nuove e inaspettate – possano occorrere nei circuiti della relazione e della comunicazione.

Con un esempio già introdotto in precedenza, e che in seguito vorremmo sviluppare per cercare di valutarne la possibile portata, il caso della Chiesa medievale, che nel *Nome della rosa* sembra essere

un'istituzione volta a reprimere l'espressione dell'individualità (si pensi alla concezione attribuita a Jorge da Burgos che vede il riso come un prodotto diabolico), andrebbe visto semmai in questi diversi termini. I flussi di comunicazione, nel dare eventualmente spazio maggiore all'espressione di *una* individualità – dato che in seguito l'attribuzione dei significati avverrà sulla base delle caratteristiche degli episodi precedenti di comunicazione concretamente registrati, così come saranno visibili nella memoria ai parlanti – finiranno per penalizzare tutte le altre (o forse quelle le cui caratteristiche tipiche non sono assimilabili a quel dato caso che invece ha assunto un maggiore valore prototipico del significato perché è stato in grado di attirare su di sé una maggiore attenzione). La condanna del riso da parte di Jorge, sembra diventare una metafora che vorrebbe simboleggiare tutta una più generale concezione che Eco rifiuta. La difesa del riso sarebbe quindi qualcosa di simile al valore dell'ironia affermato da Rorty. Ci sembra però che proprio contro la valenza filosofica che questa immagine simbolicamente sembra voler assumere, si possano muovere delle obiezioni. La maggiore austerità e serietà che può essere richiesta in certi contesti di comunicazione, può svolgere esattamente la funzione di cercare di tutelare la conservazione di uno spazio di espressione sufficientemente paritetico per tutti gli attori sociali (si pensi a come in realtà proprio lo stesso riso può diventare una vera e propria arma di censura e di disapprovazione sociale, che, attraverso l'accusa del ridicolo, può arrivare a penetrare in recessi della coscienza che la maggior parte degli altri strumenti di censura non possono raggiungere). Luhmann (1990) esprime questo concetto attraverso l'idea che un sistema, proprio per consentirsi movimenti più ampi e articolati (più “liberi”), deve imporre dei vincoli ulteriori sulle proprie modalità di funzionamento («legum servi sumus ut liberi esse possimus»). In maniera esemplare, Bauman mostra come nel contesto odierno della modernità “liquida”, sia proprio la libertà delle scelte individuali – e quindi la loro imprevedibilità dal punto di vista di tutti gli altri attori sociali – a creare le condizioni per una maggiore entropia di tutto il sistema, che finisce di fatto per far *perdere* alle persone quote più o meno rilevanti della loro effettiva libertà di azione, posto che «[l]a rigidità dell'ordine è il prodotto e il sedimento della libertà degli agenti umani» (ivi: XV). Guardando al problema nel suo significato generale, la difficoltà – evidente – è che abbiamo accesso all'informazione che ci illustra (per es.) le misure dell'entropia e della complessità sociale, solo attraverso il linguaggio, che però è esso stesso condizionato nel suo funzionamento proprio dai parametri (entropia, complessità sociale etc.) che attraverso di esso dovremmo andare a rilevare. Il peso di questo circolo sta nel fatto che da un lato la struttura del linguaggio produce sempre una distorsione che oscura le proprietà delle singole individualità, ma dall'altro, per valutare se la struttura del linguaggio si sia assestata su di un punto di equilibrio che non risponde abbastanza bene alle funzioni che noi desideriamo soddisfi, dobbiamo ricorrere proprio a quella stessa struttura del linguaggio. Si noti, però, che una tale difficoltà non può essere considerata in nessun modo caratteristica dei sistemi che hanno connotazioni culturali quali quelle della Chiesa nel Medio Evo, dato che essa deriva da proprietà connaturate ad ogni sistema che faccia uso del linguaggio.

2. Epistemologia della proposizione

Prima di dare seguito a questa riflessione, è necessario però procedere in quelli che sono i presupposti epistemologici della nostra indagine. Con un passaggio ed un accostamento che possono sembrare forse arbitrari, ma che in seguito – pensiamo – riusciremo a giustificare nella loro funzione essenziale, vorremmo richiamare una pagina estremamente densa di Heidegger, tratta dal testo *L'origine dell'opera d'arte*:

«La proposizione più elementare consiste di un soggetto [...] e di un predicato, che enuncia le caratteristiche della cosa. Chi potrebbe mai pensare di porre in dubbio questi rapporti fondamentali fra cosa e proposizione, fra costituzione della proposizione e costituzione della cosa? Ma noi non possiamo fare a meno di chiederci: la costituzione della proposizione

semplice (la connessione tra soggetto e predicato) è il rispecchiamento della costituzione della cosa (l'unione di sostanza ed accidenti)? Oppure la costituzione della cosa così rappresentata, è progettata in base alla struttura della proposizione?

Che cosa sembra più ovvio del fatto che l'uomo trasferisca nella cosa stessa la struttura della sua asserzione relativa alla cosa?» (HEIDEGGER, 1968: 9)

Secondo Heidegger:

«Questo modo di pensare, apparentemente critico, ma in realtà avventato, dovrebbe innanzitutto far vedere come sia possibile il trapasso dalla struttura della proposizione a quella della cosa, ancor prima che la cosa si sia in se stessa rivelata. La questione se il primo e il normativo sia la costituzione della proposizione oppure quella della cosa, è tutt'oggi insoluta. È perfino dubbio se il problema, posto in questi termini, sia risolvibile» (ivi: 9-10)

Il filosofo afferma che

«né la struttura della proposizione offre la norma per la struttura della cosa, né questa viene in quella semplicemente rispecchiata. L'una e l'altra derivano, in sé e nel loro reciproco rapporto, da una comune sorgente più originaria» (ivi: 10)

In realtà,

«il vivo soggiornare presso le cose, anteriore ad ogni riflessione, basta ad avvertirci che questo concetto della cosa non coglie nella sua effettiva natura il carattere di cosa delle cose, ciò che vi è in esse di spontaneo e di autonomo. Abbiamo a volte la “sensazione” che, già da tempo, si sia usata violenza al carattere di cosa della cosa e che il pensiero ne sia il responsabile; si rinnega allora il pensiero, anziché sforzarsi di far sì che il pensiero divenga effettivamente pensante» (ivi: 10)

Sforzandoci (con notevole difficoltà) di non far torto all'estrema ricchezza del pensiero heideggeriano, dobbiamo limitarci qui a richiamare le sue conclusioni più direttamente inerenti alla nostra tematica:

«Per la determinazione della cosità della cosa risultano inadeguate così la dottrina che la concepisce come portatrice di proprietà, come quella che vede nella cosa l'unità di un molteplice di dati sensibili, e infine quella che intende la cosa come congiunzione di materia e forma [*Form*], prendendo a modello l'interpretazione del mezzo. Se si vuol capire la cosità della cosa bisogna prender le mosse dall'appartenenza della cosa alla Terra. L'essenza della Terra, come la non costretta sorreggitrice-autochiudentisi, si svela solo nel suo emergere dentro un Mondo, in una contrapposizione reciproca» (ivi: 54)

La nostra strategia di analisi è sostanzialmente la seguente. Gli “universali funzionali”, in linguistica, sono proprietà del linguaggio universalmente diffuse perché risultano necessarie per il suo funzionamento. Un universale funzionale che qui ha particolare interesse è quello individuato da Wittgenstein nel *Tractatus logico-philosophicus* (1995): «È nell'essenza della proposizione la possibilità di comunicarci un senso *nuovo*» (proposizione 4.027). Le ragioni per accettare questa tesi possono essere individuate nel seguente modo. Possiamo distinguere *nome* e *proposizione* perché il primo è una struttura semplice, mentre la seconda è almeno di forma diadica (composta cioè da almeno due termini). In realtà se pronunciassi un nome N in presenza di un interlocutore X, si darebbe il caso che o 1) X conosce *già* il significato di N, perché in qualche modo siamo riusciti a convenire sul suo significato, ma, in questo caso, dovrebbe avere anche un'informazione su ciò che costituisce il riferimento α di N. Altrimenti che cosa significherebbe capire il *significato*, senza

sapere nulla su ciò che deve corrispondergli nella realtà quando l'espressione linguistica viene applicata? Il significato di un'espressione e il *sapere* che essa può veicolare in realtà si determinano a vicenda: il significato è ciò che un'espressione mi permette di *sapere* (un discorso corrispondente può essere fatto anche per gli usi non-descrittivi del linguaggio). Quindi quando pronuncio N, se X ne capisce il significato, deve conoscere già anche l'informazione che gli corrisponde, quindi pronunciare (solo) N, è di fatto inutile, perché può dare solo un'informazione che l'interlocutore già possiede. Oppure 2) se si dà il caso che X non capisce il suo significato, è ovvio *a fortiori* che non si avrebbe alcuna comunicazione¹.

Rimane quindi solo l'alternativa di pensare che un contenuto *nuovo* possa essere trasmesso solo attraverso espressioni dotate di una struttura (almeno) diadica, quali sono appunto le proposizioni. Come è possibile però che attraverso l'uso di una proposizione si possa ottenere ciò che non si può ottenere attraverso l'uso dei soli nomi? La *picture-theory* è lo strumento che Wittgenstein propone per far fronte a questo difficile problema, ma sarebbe troppo lungo e impegnativo soffermarci su di essa qui (un tentativo di discutere la questione è in DI PROSPERO, 2015, 2017).

L'idea che vorrei sostenere è però la seguente. Il *contenuto* (il riferimento) che un nome N ha dal punto di vista del parlante che lo adopera, non può essere noto con rigore (cioè nelle sue fattezze esatte) al suo interlocutore X *neppure* quando N compare in una proposizione (se per X l'informazione trasmessa è nuova). Però comunque in qualche modo anche X associa qualche contenuto ad N: nelle situazioni in cui ha osservato il riferimento α di N, erano presenti ai suoi occhi anche i *contenuti* (diciamo) $\beta \gamma \delta$ etc. Se X avesse ascoltato N solo una volta, in effetti potrebbe prendere come riferimento di N uno qualsiasi di questi contenuti, oppure, forse più esattamente, *tutti* quanti essi assieme. (Sarebbe opportuno qui soffermarsi sul concetto psicologico di salienza, oltre che sui problemi legati alla psicologia ed epistemologia dell'induzione.)

Queste considerazioni ci permettono di introdurre un concetto che possiamo definire lo "scenario" (o campo esperienziale-cognitivo) in cui viene proferito (o ascoltato) N: quando X ha ascoltato proferire il nome N, erano presenti nel suo campo esperienziale i contenuti $\alpha \beta \gamma$ etc. (in questo senso, un campo esperienziale-cognitivo può includere anche esperienze emotive, reazioni cinestetiche, impulsi e reazioni istintive, etc.). Se *sia* α *sia* (per esempio) β compaiono regolarmente insieme negli "scenari" in cui viene a trovarsi un parlante X, per X ci sarà una *relazione* tra α e β (in un modo che può prescindere in effetti dalla conoscenza delle fattezze esatte dei designati – dato che si sa solo qualcosa sulle loro *relazioni* – che abbiamo visto essere in genere non note al ricevente del messaggio). Il punto è quindi che se si utilizza un dispositivo linguistico di tipo diadico (una proposizione), ci si sta avvalendo di uno strumento espressivo che altrimenti non sarebbe stato accessibile: si può tematizzare *non* il contenuto, ma una *relazione* tra contenuti. Secondo una delle tesi del *Tractatus*, è solo la proposizione che può comunicare un senso nuovo, ma in ogni caso limitandosi alla sua sola *struttura*, cioè alle relazioni tra gli elementi, e non alla sostanza che costituisce ciascuno di essi (2.12 sgg.).

Possiamo allora sostenere: il linguaggio (in quanto destinato alla comunicazione interpersonale) non può fare altro che basarsi su *selezioni* dell'informazione in linea di principio disponibile al singolo parlante, e sulla tematizzazione delle sole *relazioni* tra oggetti (anche se, di fatto, parlanti che designano con un nome un designato oggettivamente simile, saranno mossi e guidati da una comprensione del designato che è più ricca della sola relazione tematizzata dalla proposizione). Se X pronuncia i nomi "N O", posso intendere che negli scenari in cui si è trovato, α e β comparivano in congiunzione (eventualmente con tutte le ulteriori possibili *specificazioni* di $\gamma \delta$ etc. che un linguaggio che si è arricchito con anni di esperienza può apportare). Ma il fatto di dover limitare la mia attenzione alla sola relazione tra α e β (se è questo il caso) mi costringe a rimanere in una

¹ È questa stessa argomentazione che mostra anche perché la trasmissione di nuova informazione deve avvenire *sempre* attraverso espressioni di tipo diadico: ad esempio la parola "stop" su di un cartello stradale, per quanto *prima facie* appaia composta da un unico termine, può essere intesa solo considerando *anche* il punto dove è posto il cartello (DUCROT, 1978: 507).

condizione psicologica molto lontana da quella di una esperienza di *pienezza* del significato: le esigenze della sintassi (utilizzare strutture diadiche per poter trasmettere informazione *nuova*) si sovrappongono alle forme di organizzazione della semantica, portando a *negare* l'importanza di una parte del contenuto informativo che invece individualmente è disponibile. In termini più concreti, in quanto parlante devo essere continuamente allerta per evitare che componenti idiosincratiche di un mio proprio scenario finiscano per disturbare le possibilità di comprensione intersoggettiva. Questo mi porterà poi concretamente a negarne psicologicamente la rilevanza.

Alcuni strumenti teorici pertinenti possono essere tratti da Quine (1970: 13 ss.), di cui però rifiutiamo qui l'approccio teorico globale, o da Piaget (1982: 205). Il concetto di "trazione oggettiva" indica in Quine il fenomeno per cui il punto di vista di un individuo su di un oggetto viene *modificato* per consentire all'individuo di guardare all'oggetto in maniera coerente con l'assunzione di un requisito di *intersoggettività*. Ad esempio, il mattone che dovrebbe apparire (sulla base dell'informazione percettiva) trapezoidale, viene "ricostruito" come un parallelepipedo, in modo che la propria immagine dell'oggetto possa diventare in linea di principio coerente con quella che di esso hanno gli altri osservatori che siano riconosciuti come portatori di un punto di vista considerato significativo.

3. Vincoli del significare e coscienza

Ora, una prima implicazione di queste considerazioni per il nostro ragionamento di partenza, è che appare la possibilità che si dia un vincolo al processo di significazione che deriva dalle condizioni oggettive e materiali del processo di trasmissione dell'informazione. Questo vincolo – che opera attraverso la necessità di comunicare attraverso dispositivi semiotici che hanno la forma tema-commento – crea e dà forma più o meno indirettamente alle condizioni che portano ad attuare una selezione dell'informazione trasmessa. La forma tema-commento (o il dispositivo della proposizione soggetto-predicato) ci appare qui come un vincolo al processo di significazione che agisce per motivi pratici e materiali. Il condizionamento del significato è "naturale", non nel senso di provenire dall'oggetto in quanto tale. Per Eco, se si può parlare di "oggetto dinamico" (nel senso di Peirce) come *terminus a quo* della semiosi, è «perché Qualcosa ci spinge a parlare» (ECO, 1997: XI), ossia «[q]uando si presume un soggetto che cerchi di comprendere quanto esperisce (...) e l'Oggetto – che è poi la Cosa in Sé – diventa il *terminus a quo*» (*ibidem*). Nel nostro caso si ha semmai una struttura generale e comune che inerisce ai processi che portano a selezionare il contenuto del significato: una sorta di meta-vincolo che agisce in forme generalizzate e standardizzate (quindi analizzabili e prevedibili) sulla definizione di altri vincoli che provengono invece più direttamente dagli oggetti che danno avvio alla semiosi.

Questo vincolo – che è in qualche modo equivalente ad un principio che stabilisca l'intersoggettività del significato – agisce in ogni caso di comunicazione, ma – con caratteristiche particolari – nelle situazioni che accentuano alcune caratteristiche legate al requisito dell'intersoggettività del conoscere e del significare. Ci riferiamo in particolare ad un modello di analisi del significato (dovuto a Moritz Schlick [1987]), che per quanto proposto in relazione ai processi del conoscere in generale, è comunque chiaramente sviluppato prendendo a paradigma le procedure tipiche della ricerca scientifica, che sono appunto quelle che si basano sulla richiesta di una piena e completa riproducibilità sociale delle procedure di prova.

L'impostazione di Schlick (fortemente collegata al *Tractatus*) porta a distinguere tra «forma» e «contenuto». La forma è l'insieme delle relazioni che intercorrono tra i significati: la scienza si concentra su queste relazioni, e ottiene un ampio livello di generalizzazione proprio grazie a questo tipo di prospettiva. Il contenuto è ciò che costituisce il singolo elemento (il singolo "significato"), che poi è in relazione con altri contenuti, componendo una sorta di sistema di "forme". Possiamo dire, con Wittgenstein, che il *contenuto*, di per se stesso, può solo "mostrarsi", e non può essere "detto". Secondo Schlick, che fa riferimento più volte a Bergson, «colui che ha fame di contenuto

ha fame di qualcosa che è totalmente diverso dalla conoscenza» (SCHLICK, 1987: 106). «L'intuizione, l'identificazione della mente con un oggetto, non è conoscenza dell'oggetto né contribuisce ad essa, poiché non soddisfa allo scopo dal quale la conoscenza è definita: trovare la nostra strada attraverso gli oggetti [...] L'identificazione con una cosa non ci aiuta a trovarne l'ordine, ma ci impedisce di farlo. L'intuizione è godimento, il godimento è vita, non conoscenza. E se voi dite che essa è infinitamente più importante della conoscenza, io non vi contraddirò, ma in ciò sta forse una ragione in più per non confonderla con la conoscenza» (ivi: 93). L'aspetto paradossale di questa tesi è però – notiamo – che, senza una “conoscenza” delle unità in relazione, non si capisce come possa stabilirsi se una relazione tra di esse sussista o meno.

Per Schlick l'«intuizione bergsoniana, lungi dall'essere il fine e il più alto grado di ogni conoscenza, non ne costituisce neppure l'inizio; essa deve *precedere* tutti i tentativi di conoscere qualcosa. Il contenuto deve esserci prima che possa essere studiata la struttura» (ivi: 89): «la conoscenza non richiede una reale intimità fra il conoscente e il conosciuto [...] Al contrario, ogni conoscenza sembra divenire sempre più completa via via che ci allontaniamo dall'oggetto» (ivi: 92). La condivisibilità intersoggettiva del significato è resa possibile dal fatto che esso venga definito in termini di “forme”, mentre si ammette che il fatto che poi il significato che viene trasmesso intersoggettivamente appaia all'individuo come giusto o sbagliato, dipende comunque dai “contenuti” che l'individuo in quanto tale riconosce reali. Per Schlick è la dimensione del “contenuto” che è alla base delle esperienze di tipo estetico. Wittgenstein applica queste idee ai concetti del “mostrarsi” e del “mistico” (proposizione 6.522) e descrive nella *Conferenza sull'etica* le esperienze psicologiche che verosimilmente ha in mente quando elabora la *picture-theory*. Bouveresse sembra cogliere il rapporto che intercorre tra la semantica del *Tractatus* e le idee sul *Mystiche*, quando mette in relazione la «vita felice» con «la vita nell'eterno presente degli oggetti» (BUOVERESSE, 1973: 44). Per questo per Wittgenstein il «mondo» può allora «decretere o [nella «vita felice»] crescere *in toto*» (6.43): una tale immagine sembra alludere quasi letteralmente ad un'esperienza psicologica di maggiore o minore *pienezza* del significato, quale noi ipotizziamo possa darsi sulla base delle relazioni che abbiamo discusso tra sintassi e semantica.

In particolare, se i processi di condivisione del significato fanno leva sulla sua “forma”, possiamo ipotizzare che il pensiero individuale (anche quando si svolge in forma puramente individuale e “interna” alla coscienza) tenda a conservare un'organizzazione che riproduce l'articolazione in “forme” propria della comunicazione interpersonale. Ne seguirebbe allora che la persona, anche quando è impegnata in un'attività di pensiero puramente individuale e interna alla sua coscienza, manterrebbe quel tipo di distanza psicologica, rispetto ai contenuti mentali che man mano elabora, che in genere è richiesta per rendere possibile la comunicazione intersoggettiva. Questo punto è ricco in realtà di implicazioni per l'analisi della dimensione pragmatica della comunicazione: l'adattarsi al punto di vista di altri soggetti non obbedisce solo ad esigenze di tipo logico-semantico (o epistemologico), ma anche a ragioni di carattere relazionale, affettivo, politico, morale. Il modo preciso in cui il significato *condiviso* alla fine si configurerà dipende (tra gli altri) da tutti questi fattori, e non da ultimo, ovviamente, anche dalla disponibilità di specifiche tecnologie per la comunicazione. Possiamo supporre quindi che il sentimento di *pienezza* dell'individuo di fronte ai significati che riesce man mano ad elaborare, debba dipendere in maniera significativa dalla *congruenza* sostanziale tra ciò che gli appare individualmente (i “contenuti”) e la “forma” (socialmente trasmissibile) dei significati che è portato ad elaborare – anche sulla base dell'influenza esercitata dai processi di interazione sociale.

Per Schlick, «[d]ire che un fatto ha una struttura [...] è una mera asserzione tautologica» (SCHLICK, 1987: 54). In realtà, se si accetta il punto di vista che qui si propone, la “forma” delle cose (in quanto costruzione cognitiva funzionale alla costituzione di una nozione psicologica ed epistemologica di intersoggettività) dovrebbe essere dotata piuttosto di uno statuto (ontologico e gnoseologico) *a posteriori*, dato che sarebbe il frutto di un apprendimento che avviene nei primi anni di vita del bambino (apprendimento in buona parte empirico, anche se non si vuole negare – né

se ne ha qui il bisogno, ai fini della costruzione di una teoria coerente – il ruolo di conoscenze innate). L'ipotesi che qui si vorrebbe suggerire è che il senso di distanza dalle cose e dal *significato* di esse, possa nascere come conseguenza delle circostanze (empiriche) in cui avviene questo apprendimento: quando l'individuo – per arrivare a disporre di una nozione stabile di intersoggettività (con tutto ciò che essa permette, non solo in termini di pensiero scientifico, ma anche in generale di pratica della vita associata) – deve fare a meno di contenuti importanti della *sua* esperienza, si crea una frattura tra ciò che l'individuo (in quanto tale) spontaneamente è (o sarebbe), e ciò che i processi di socializzazione (per come avvengono concretamente nei contesti sociali in cui vive) lo spingono ad essere. Se si riflette sul ruolo che la comunicazione, in una società come quella occidentale odierna, finisce per avere, è lecito pensare che la condizione di condivisibilità del significato imponga restrizioni particolarmente gravi alla libera espressione dell'individualità (secondo una dinamica che nasce proprio per caratteristiche ideologiche e culturali della nostra società che la rendono diversa da quella dell'Europa cristiana medievale di cui sopra si è discusso), semplicemente perché ciò che può svolgere la funzione di base per la comunicazione, è ciò che risulta essere concretamente disponibile (in quanto già sufficientemente noto e riconoscibile) a una pluralità sufficientemente estesa di attori sociali in interazione. Ne segue poi che se un sistema sociale quale quello attuale è destrutturato e disarticolato (secondo la nota analisi di Bauman), allora le “forme” disponibili agli individui per avviare processi di comunicazione significativi saranno semanticamente troppo povere – dato che per costituirsi sono sottoposte al vincolo di attingere ad un materiale accessibile a *tutti* quelli riconosciuti di volta in volta come potenziali interlocutori, e gli strumenti a disposizione che soddisfano davvero questa condizione sono decisamente troppo pochi. L'esperienza di un sentimento di *pienezza* di significato delle proprie azioni, paradossalmente diventa allora possibile solo a condizione di avere internalizzato (secondo lo schema teorizzato per esempio da Vygotskij) *patterns* comunicativi sufficientemente scarni e semanticamente poveri da poter soddisfare un tale requisito di intersoggettività – in modo che *socialmente* non ci sia resistenza a quelli che sono movimenti del pensiero destinati a diventare sempre più spontanei. Il risultato è però che, per non alienarsi dalle strutture di comunicazione esistenti, si viene praticamente obbligati a rimanere estranei e lontani rispetto a quelli che invece potrebbero essere modelli di pensiero semanticamente più ricchi e per questo capaci di avere una migliore presa sulla realtà.

Più che su di un'euristica basata sulla distinzione tra forma e contenuto, o tra gli elementi e le relazioni tra gli elementi, e più che su una delle diverse possibilità teoriche in precedenza considerate attraverso il testo di Heidegger (le tre che lui rifiuta, o la quarta, che è da lui proposta e fatta propria), vorremmo provare a soffermarci su una differente alternativa, che cerchi di riunire in maniera coerente le considerazioni fin qui esposte. Possiamo immaginare – in maniera figurata – il significato come una lista di elementi, ciascuno dotato di un contenuto, che presentandosi insieme producono un effetto di tipo gestaltico che rende in qualche modo gli elementi di quell'insieme sempre – a rigore – non confrontabili con quelli di altri insiemi. Quanto abbiamo detto a proposito della “trazione oggettiva” e della struttura della proposizione, ci sembra che possa indurre a guardare al significato psicologico di un termine come all'unione di due parti: quella condivisa socialmente, che ha superato il *test* dell'accettabilità sociale, e quella idiosincratca, che per i motivi detti, a questo *test* si è di fatto sottratta. Gli elementi della lista che compongono la prima parte, che possono essere visti come l'intersezione tra il significato elaborato dall'individuo e quelli elaborati da ciascuno dei suoi (più o meno potenziali) interlocutori, vengono ad avere psichicamente uno statuto di maggiore “solidità”, mentre gli altri, che non hanno questo privilegio, continuano comunque ad operare sotto forma di impulsi che verranno percepiti a vario titolo come “irrazionali”, in quanto non riconoscibili pubblicamente. Il nostro approccio serve quindi per elaborare una sorta di “topografia” dei contenuti di informazione, che in particolare vengono analizzati secondo un percorso logico il cui risultato appare abbastanza sovrapponibile alla distinzione tradizionale tra proprietà primarie e secondarie.

Si può parlare quindi di una “dimensione” (una “grandezza”) del significato, a seconda di quanto il significato nella sua *interezza* (quello che l'individuo comunque elabora – distribuendolo tra le due zone ora dette) trovi oppure no riconoscimento nella coscienza della persona. Se il condizionamento sociale fa scomparire l'ampia zona di quanto non ha riconoscimento pubblico, si ha per l'individuo una forma di alienazione del senso.

5. Conclusioni. Tolleranza e comunicazione

Parlare di ampiezza e di pienezza del senso, porta a ragionare anche sulla *forza* psichica della personalità: se il senso delle parole che pensa o pronuncia è determinato agli occhi del parlante in maniera inequivoca, la percezione di unità psichica che ne consegue diventa la ragione del suo seguire *davvero* il senso di quelle parole. A fianco alla *forza* del senso, dobbiamo sicuramente tematizzare la capacità di effettiva intelligenza del reale che il senso permette poi di acquisire. Ciò posto, le due esigenze – della forza e della comprensione – vanno temperate. Possiamo a questo punto tentare di trarre alcune conclusioni (naturalmente parziali e provvisorie) dalle nostre riflessioni.

Eco (1980) discute la nozione di struttura nelle sue valenze metodologiche e/o ontologiche. Le “strutture” da noi qui considerate sono due. (1) La prima è il sistema dei rapporti sociali che condiziona la coscienza, modificando la percezione soggettiva della rilevanza dei contenuti. Anche se non vogliamo qui porci entro un paradigma in senso stretto strutturalista, comunque un tale caso di applicazione della nozione di struttura ci sembra essere interessante: ci permette di vedere come dipenda dalla struttura del processo comunicazione l'esistenza di un rischio che Bateson definirebbe “pensiero finalizzato”. Il *volere* attuare un proposito, può diventare per Bateson la ragione del fallimento dell'azione tesa a soddisfarlo. Nel nostro caso, il punto su cui vorremmo insistere è che è proprio il desiderio e il bisogno di comunicare i contenuti propri dell'individualità (e di ottenere che la comunicazione funzioni soddisfacentemente) che può portare il sistema della comunicazione a sbilanciamenti che finiscono per contrastare la possibilità per il linguaggio di svolgere questa funzione. Se *voglio* realizzare la mia libertà, in certe condizioni può accadere che proprio ciò crei le premesse che condurranno alla sua perdita. (2) La seconda è la struttura della proposizione. In questo caso, abbiamo in effetti quella che ontologicamente andrebbe descritta come una “struttura assente”. Non dare alla forma tema-commento un corrispettivo ontologico, come noi proponiamo, significa che le unità del significato *non* modificano l'un l'altra le rispettive fattezze per il fatto di ricorrere insieme in una certa frase. Abbiamo parlato di un effetto gestaltico che rende l'insieme del significato inteso, non comparabile con altri insiemi, pur composti apparentemente da parti che corrisponderebbero alle parti componenti del primo. Ma questo effetto si dà nel singolo momento dell'elaborazione del significato: gli altri insiemi, per definizione, compaiono in altri momenti, quindi un confronto non *può* essere attuato perché una pre-condizione sarebbe che i due insiemi da confrontare coesistessero nello stesso istante per la stessa persona. Per Eco, «[s]e so che la struttura è un modello so anche che, ontologicamente parlando, *essa non esiste*. [...] Non posso che celebrarla come Assenza costitutiva del mio rapporto con l'essere, o come Finzione» (ECO, 1980: 355). Nel nostro caso, l'esito è invece estremamente diverso. Per Eco, «[s]e la Struttura Ultima esiste, non può essere predicata, perché non c'è metalinguaggio che la possa imprigionare [...] se] reintroduco la dialettica dell'interpretazione [...] la fiducia che la struttura individuata sia oggettiva dipende solo da una postulazione di tipo mistico» (ECO, 1980: 355). Secondo il nostro approccio, la struttura della proposizione non può in effetti essere oggetto di predicazione (a rigore è corretto dire che tutto ciò che ontologicamente si dà sono solo le sue parti costitutive in quanto tali, quindi una “struttura” che le contenga in senso proprio non vi è²), ma il senso delle sue parti componenti (con Wittgenstein) “mostra” sé. Sul piano della coscienza (per le riflessioni sopra schematicamente

² «For him [Wittgenstein], propositions are not structured entities» (CANDLISH, DAMNJANOVIC 2012: 68).

riportate) questo però non porta a qualcosa che possa apparire una “celebrazione della Finzione”, ma semmai – all’opposto – al sentimento di una più grande forza del senso. Ci troviamo in realtà, a questo punto, nella condizione di dover sopportare un onere teorico che può apparire forse troppo grande. La nostra idea, che qui ci limitiamo ad accennare, è che il condizionamento della coscienza che sopra abbiamo analizzato non possa essere eluso attraverso un’operazione di sola analisi intellettuale (questo, riteniamo, ha l’effetto di rendere molto meno impegnative e quindi più plausibili le pretese teoriche che il nostro discorso sembra implicare). Le condizioni per una maggiore forza del senso non sono realizzabili per una via che sia solo deduttiva: una letteratura ormai vasta sul carattere “enattivo” dei processi mentali può fare agevolmente da base per questo punto (VARELA, THOMPSON, ROSCH, 1992). Tuttavia, procedendo anche solo sulla scorta delle riflessioni qui accennate, ci sembra di dover sostenere che i valori della tolleranza e della libertà delle persone, che hanno interessato Eco, oltre che nel *Nome della rosa*, anche in moltissime altre occasioni, possano essere tutelati soltanto tenendo conto di equilibri che risultano essere estremamente delicati. Tolleranza e libertà hanno senso se rivolte alle persone considerate nella loro individualità concreta. La nostra analisi però tende a mostrare che al *fondo* della coscienza che la persona ha di se stessa, agiscono forze che non sono configurate *naturaliter* in modo da trovare la loro espressione corretta nelle strutture della comunicazione così come sono operanti nelle condizioni che conosciamo. Quindi può apparire legittimo proporre lo sforzo di cercare formule teoriche e pratiche (anche nell’agire sociale) capaci di mediare tra istanze ed esigenze diverse, facendosi carico della natura intrinsecamente problematica dei processi di comunicazione.

Bibliografia

- BARTHES, Roland (1981), *Lezione*, tr. it. di R. Guidieri, Torino, Einaudi.
- BAUMAN, Zygmunt (2002), *Modernità liquida*, tr. it. di S. Minucci, Roma-Bari, Laterza.
- BOUVERESSE, Jacques (1982), *Wittgenstein: scienza, etica, estetica*, trad.it. S. Benvenuto, Laterza, Roma-Bari.
- CANDLISH, Stewart, DAMNJANOVIC, Nic (2012), «The *Tractatus* and the Unity of the Proposition», in ZALABARDO, José (2012) [ed], *Wittgenstein's Early Philosophy*, Oxford U. P., Oxford.
- DI PROSPERO, Alfonso (2015), *L'enigma degli oggetti nel Tractatus logico-philosophicus*, “Il Sileno”, 2015, 2-2, pp. 15-24.
- DI PROSPERO, Alfonso (2017), *Struttura della proposizione e ontologia: suggerimenti per possibili ricerche*, “Philosophy Kitchen”, 4, pp. 64-77.
- DUCROT, Oswald (1978), *Enunciazione*, in *Enciclopedia*, vol. V, Torino, Einaudi, pp. 495-522.
- ECO, Umberto (1980), *La struttura assente*, Milano, Bompiani.
- ECO, Umberto (2006), *Il nome della rosa*, Milano, Bompiani.
- ECO, Umberto (1997), *Kant e l'ornitorinco*, Milano, Bompiani.
- GIOVANNOLI, Renato (1985), [a cura di], *Saggi su Il nome della Rosa*, Milano, Bompiani.
- HEIDEGGER, Martin (1968), «La natura dell’opera d’arte», in *Sentieri interrotti*, trad. it. di P. Chiodi, Nuova Italia, Firenze, pp. 3-69.
- LUHMANN, Niklas (1990), *Sistemi sociali*, trad. it. di A. Febbrajo, Bologna, Mulino.
- PIAGET, Jean (1982), *Introduzione all’epistemologia genetica. Il pensiero matematico*, trad. it. di L. Muraro, Milano, Emme Edizioni.
- QUINE, Willard von Orman (1970), *Parola e oggetto*, trad. it. F. Mondadori, Milano, Saggiatore.
- RUBINO, Carl A. (1985), «Il verme invisibile: antichi e moderni nel *Nome della rosa*», in GIOVANNOLI, Renato (1985), [a cura di], *Saggi su Il nome della Rosa*, Milano, Bompiani, pp. 370-382.
- SCHLICK, Moritz (1987), *Forma e contenuto*, trad. it. di P. Parrini e S.C. Parrini, Torino, Boringhieri.

SOMMAVILLA, Guido (1981), «L'allegro nominalismo nichilista di Umberto Eco», in *La Civiltà Cattolica*, 132, III, Quaderno 3150, pp. 502-507.

VARELA, Francisco, THOMPSON, Eleanor, ROSCH, Evan (1992), *La via di mezzo della conoscenza*, trad. it. di I. Blum, Milano, Feltrinelli.

VATTIMO, Gianni, ROVATTI, Pier Aldo (1983), *Il pensiero debole*, Milano, Feltrinelli.

WITTGENSTEIN, Ludwig (1995), *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, trad. it. di A. Conte, Einaudi, Torino.

ZECCHINI, Giuseppe (1985), «Il medioevo di Umberto Eco», in GIOVANNOLI, Renato (1985), [a cura di], *Saggi su Il nome della Rosa*, Milano, Bompiani, pp. 322-369.