

Alfonso Di Prospero

# LINGUAGGIO E ORDINE DEL MONDO

RICERCHE SUL SIGNIFICATO  
DELL'INDUZIONE



IL Sileno  
Edizioni

# **LINGUAGGIO E ORDINE DEL MONDO**

## **Ricerche sul significato dell'induzione**

Alfonso Di Prospero

IL Sileno  
Edizioni

“Linguaggio e ordine del mondo. Ricerche sul significato dell’induzione”,  
di Alfonso di Prospero  
è un e-book pubblicato dalla casa editrice “Il Sileno Edizioni”

<http://www.ilsileno.it>



Copyright © 2020 by Il Sileno Edizioni  
Scientific and Cultural Association “Il Sileno”,  
Via Pietro Bucci, Università della Calabria, 87036 - Rende (CS), Italy.

L’opera, comprese tutte le sue parti, è tutelata dalla legge sul diritto d’autore. L’Utente nel momento in cui effettua il download dell’opera accetta tutte le condizioni della licenza d’uso dell’opera previste e comunicate sul sito web:  
<https://www.ilsileno.it/edizioni/licenzaduso/>

- l’Utente è autorizzato a memorizzare l’opera sul proprio pc o altro supporto sempre di propria pertinenza attraverso l’operazione di download. Non è consentito conservare alcuna copia dell’opera (o parti di essa) su network dove potrebbe essere utilizzata da più computer contemporaneamente;
- l’Utente è autorizzato a fare uso esclusivamente a scopo personale (di studio e di ricerca) e non commerciale di detta copia digitale dell’opera. Non è autorizzato ad effettuare stampe dell’opera (o di parti di essa). Sono esclusi utilizzi direttamente o indirettamente commerciali dell’opera (o di parti di essa);
- è vietata la modifica, la traduzione, l’adattamento totale o parziale dell’opera e/o il suo utilizzo per l’inclusione in miscelanee, raccolte, o comunque opere derivate.

ISBN 978-88-943275-8-8

# INDICE

|                                                                                    |     |
|------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <i>Premessa</i>                                                                    | 6   |
| 1. Introduzione. Il paradosso della conferma di Carl Gustav Hempel                 | 9   |
| 2. Induzione, società e conoscenza                                                 | 24  |
| 3. Wittgenstein e Bateson: la natura raffigurativa del linguaggio                  | 44  |
| 4. Il <i>Tractatus</i> e la funzione dell'analogia nei processi di raffigurazione. | 62  |
| 5. Logica e psicologia del deuterio-apprendimento                                  | 76  |
| 6. Significato, proposizione e uniformità di natura                                | 93  |
| 7. Di nuovo sui paradossi della conferma: i paradossi di Goodman e di Leibniz      | 107 |
| <i>Bibliografia</i>                                                                | 122 |

## **Abstract**

This work concerns the hypothesis that the functional structure of the process of communication has the effect that the human mind is influenced by it, so to be driven to think that the ontological structure of the world can be depicted in its general form by the structure of language. This thesis will be defended by means of a reasoning that is connected with the debate on induction, (i) because the beginning of our route can be found in some reflections about the paradoxes of confirmation proposed by Carl Gustav Hempel and Nelson Goodman, (ii) because the consequence of the analysis is that in general the problem of induction can be treated in a specific way, that we will show in the text.

**Keywords:** induction, communication, paradoxes, proposition

## **Riassunto**

Questo lavoro è volto ad approfondire l'ipotesi che la struttura funzionale dei processi di comunicazione abbia l'effetto di influenzare il pensiero, portandolo a credere che la struttura ontologica del mondo possa essere raffigurata nella sua forma generale attraverso la struttura del linguaggio. Questa tesi verrà qui difesa per mezzo di un ragionamento che la metterà in relazione con il dibattito sull'induzione, (i) perché inizieremo il nostro percorso soffermandoci su alcune considerazioni relative ai paradossi della conferma proposti da Nelson Goodman e Carl Gustav Hempel, (ii) perché il risultato dell'analisi proposta sarà che in generale il problema dell'induzione può forse essere trattato in uno specifico modo, che verrà illustrato nel testo.

**Parole chiave:** induzione, comunicazione, paradossi, proposizione

## Premessa

Nell'invitare alla lettura di questo lavoro, l'autore ha l'obbligo di riconoscere e segnalare quelli che sono i suoi principali limiti. Nella struttura argomentativa che è alla base del testo, verranno collegati temi molto diversi: i) alcuni passaggi concettuali che svolgono un ruolo importante nell'opera di Francis Herbert Bradley, da molti considerata di interesse solo storico e filologico, anche se questa valutazione in realtà non è affatto ovvia; ii) l'epistemologia genetica di Piaget, che però richiederebbe – per poter essere indagata con la necessaria completezza – un riferimento molto più ampio alle ricerche più recenti in psicologia dello sviluppo; iii) il dibattito sull'induzione e sui paradossi della conferma; iv) il sistema teorico esposto nel *Tractatus logico-philosophicus* di Ludwig Wittgenstein, la cui interpretazione è orientata qui in modo accentuato verso l'ambito della filosofia della mente, anche se non mediante l'utilizzo di termini concettuali che rendano facile o immediato il confronto con le scuole di pensiero che si sono più diffusamente affermate in questo campo; v) il riferimento a problemi molto urgenti del dibattito attuale sul relativismo culturale. Ognuno di questi argomenti richiederebbe uno sviluppo suo proprio, in alcuni casi con la considerazione di metodologie e di questioni specifiche della singola disciplina, le cui implicazioni sono difficili da valutare quando si cerca di operare dei collegamenti (che qui devono avere un ruolo logico centrale, perché da essi dipende la plausibilità del discorso complessivo) con ambiti tematici molto diversi. Il problema è però che gli strumenti concettuali che si propone di adoperare per l'analisi di ciascuno dei punti sopra indicati, sono strettamente connessi proprio alla funzione che essi vengono ad avere all'interno del quadro globale che si cerca di delineare. Ciò che verrà sostenuto su ciascuno dei punti in questione probabilmente apparirebbe molto meno convincente se si rinunciassero ad operare i collegamenti che si proporranno. D'altra parte, se ci si fosse soffermati in modo più analitico su ogni singola questione, il lettore avrebbe potuto facilmente perdere una visione d'insieme che in questa fase della ricerca è ancora essenziale, anche semplicemente per offrire il massimo di chiarezza a chi, leggendo, potrebbe essere portato ad equivocare sulle intenzioni teoriche dell'autore, attribuendogli erroneamente posizioni che solo in apparenza possono sembrare vicine a quelle presenti nel dibattito.

È importante sottolineare, in ogni caso, che questo modo di procedere – metodologicamente – non dovrebbe avere l’effetto – a giudizio di chi scrive – di gettare ipoteche troppo grandi sull’impianto teorico complessivo. Infatti si è seguita in modo sistematico la strategia di *ridurre* ogni volta che fosse possibile il carico teorico da sostenersi. Ad esempio, uno psicologo dello sviluppo potrebbe essere interessato da ipotesi esplicative più specifiche che possano essere utili per il suo campo d’indagine, come potrebbe essere se si fosse in grado di fornire elementi nuovi per il dibattito sull’innatismo o la modularità della mente. Quello che si è fatto qui invece è stato appunto di cercare di ottenere formulazioni delle tesi proposte, che fossero compatibili – per quanto possibile – con alternative e paradigmi tra loro rivali, quindi *senza* esprimere opzioni per l’una o l’altra scuola. Una tesi formulata e congegnata in modo da non prendere partito né a favore né contro l’innatismo, può risultare meno interessante per lo studioso con una formazione e con interessi più specialistici, e alla fine potrebbe anche far apparire troppo elusiva la struttura della ricerca effettuata, ma si deve considerare che il proposito alla base di questo scritto è stato quello di concentrarsi in prima istanza su altri problemi, in particolare quello di un’ontologia adatta per l’analisi del principio d’induzione. Quindi sforzarsi di aprire altri “fronti” sarebbe stato non strettamente necessario, oltre che – rispetto alle forze dell’autore – decisamente troppo impegnativo. Il compito di affrontare in modo un po’ più dettagliato alcuni degli argomenti che si incontreranno lungo il percorso, è stato affidato in ogni caso ad alcune pubblicazioni precedenti (dalle quali una gran parte del materiale qui presentato è stato attinto), alle quali si rimanderà volta per volta, anche per le necessarie indicazioni bibliografiche.

Le idee che si propongono sono il risultato di molti anni di lavoro, ma, per i motivi detti, sicuramente quello che si può presentare è solo lo “schema” essenziale di una teoria, che richiederebbe ancora molti sforzi per potersi considerare più soddisfacente. Chi scrive ritiene comunque legittima la presentazione del testo in questa forma ancora molto incompleta, perché attraverso di essa si spera di poter procedere in un confronto con altri punti di vista e con altre prospettive di ricerca, che possano servire di arricchimento per il cammino che – faticosamente – si cerca di fare.

Nei termini di Frederick Strawson, quella che si propone è una metafisica di tipo “revisionista” o “correttivo”. Molte assunzioni apparentemente ovvie di quello che può chiamarsi “senso comune filosofico” verranno messe in

discussione. Si deve per questo mettere in conto che il lettore potrà reagire con diffidenza e scetticismo. È possibile però indicare un'argomentazione molto pertinente per giustificare questa strategia: l'idea è che la struttura della proposizione – che fa da base per i processi di comunicazione – deve svolgere compiti di tipo funzionale (che verranno illustrati nel testo), che hanno l'effetto di condizionare il pensiero, influenzandolo e convincendo le persone, per quanto indirettamente e implicitamente, che la struttura metafisica della realtà sia organizzata in un modo che ricalca in effetti la struttura del linguaggio. Con questa premessa, dato che la struttura del linguaggio risponde a vincoli di tipo funzionale che bastano da soli a spiegarne le caratteristiche, si può arrivare a considerare che l'immagine che vede la struttura del linguaggio come una sorta di “specchio” della struttura ontologica del mondo, va interpretata essa stessa come il frutto di una confusione, ossia come il risultato di uno slittamento che porta a proiettare sulla realtà caratteristiche che sono proprie solo del processo di comunicazione. La diffidenza che molti lettori possono essere portati a nutrire, può quindi interpretarsi – si può ritenere – come dovuta proprio agli effetti inconsapevoli di questo fondamentale condizionamento.

Si può aggiungere che il rapporto logico tra struttura del processo di comunicazione e problema dell'induzione può essere considerato il perno intorno a cui ruota tutto il presente lavoro. Non possiamo però soffermarci subito sulle ragioni di questa tesi, che sono abbastanza complesse. Il senso di questa associazione tra questioni tra loro apparentemente così distanti verrà reso più chiaro attraverso tutto il discorso che qui sarà presentato. Una sintesi troppo schematica del ragionamento che si proporrà potrebbe avere infatti l'effetto di farne apparire implausibile la base logica.

È richiesta al lettore una certa pazienza per seguire con attenzione la scansione di tutti i passaggi che servono per procedere nel ragionamento che verrà presentato. Da parte sua, però, l'autore ha messo il massimo impegno per rendere chiara e comprensibile l'esposizione.

## 1. Introduzione. Il paradosso della conferma di Carl Gustav Hempel

Su di un piano strettamente logico, le riflessioni che verranno proposte in questo lavoro possono essere introdotte mediante il riferimento ad un problema molto noto tra gli studiosi di filosofia della scienza. Si tratta del “paradosso di Hempel”, proposto dal logico e filosofo tedesco Carl Gustav Hempel nel 1945 (Hempel, 1945a, 1945b)<sup>1</sup>, con l’obiettivo di dimostrare che vi sono delle difficoltà notevoli e a prima vista insospettabili se ci si propone di fornire una formulazione corretta, precisa e intuitiva di una regola (o insieme di regole) da seguirsi per le inferenze induttive, che sia in grado di cogliere l’idea di fondo ad esse soggiacente – apparentemente molto semplice – per cui sembra di potersi dire che “per induzione” l’osservazione di *un* A che è B dà supporto all’ipotesi che *tutti* gli A (o una loro percentuale, o comunque una loro parte significativamente consistente, anche se non esattamente quantificabile) sono B. Il ragionamento di Hempel è che l’osservazione di un corvo che risulta essere nero, conferma per induzione l’ipotesi generale che tutti i corvi sono neri (con alcune semplici e ovvie precisazioni, questo principio è definito da Hempel “criterio di Nicod”, con riferimento a Nicod [1930, p. 219]). Analogamente, l’osservazione di una foglia verde, costituendo un’istanza che esemplifica l’affermazione “*x* è non-nero ed è non-corvo”, dovrebbe confermare l’ipotesi che “tutte le cose non-neri sono non-corvi”. Si dà il caso però che “tutti i corvi sono neri” e “tutte le cose non-neri sono non-corvi” sono proposizioni perfettamente equivalenti (per contrapposizione: se è vero che tutti gli A sono B, segue immediatamente che tutti i non-B sono non-A). Ne segue quindi che l’osservazione di una foglia verde – confermando induttivamente l’ipotesi che “tutte le cose non-neri sono non-corvi”, della quale è in effetti un caso di istanziazione – deve confermare necessariamente anche l’altra ipotesi, logicamente equivalente alla prima, per cui “tutti i corvi sono neri”. L’accettazione di un risultato come questo chiaramente equivarrebbe a rendere assurdo ed inutilizzabile qualsiasi riferimento a delle inferenze di tipo induttivo, dato che permetterebbe di giustificare per induzione praticamente qualsiasi conclusione. Nelson

---

<sup>1</sup> Il lettore che abbia poca familiarità con la logica matematica (che comunque sarà utilizzata qui solo ad un livello molto elementare), può procedere passando direttamente ai capitoli successivi, che possono essere letti (tranne che per solo pochi riferimenti) anche senza essersi soffermati sul primo.

Goodman ha descritto questa situazione parlando della possibilità molto poco plausibile di fare “ornitologia al coperto” (1995, p. 82), volendo cioè scoprire le caratteristiche proprie delle diverse specie di uccelli basandosi sulla sola osservazione di ciò che è contenuto per esempio nella stanza in cui ci si trova.

Filosofi molto famosi si sono dedicati all’esame di questo problema. Per Quine esso rivela che non possono effettuarsi generalizzazioni induttive su istanze “negative” di qualcosa (i “non-....”) perché queste non rispondono a quelle che nel genere umano sarebbero predisposizioni innate a cercare “somiglianze” solo entro certi aspetti della realtà e non altri (Quine, 1986b): entro il quadro della sua “epistemologia naturalizzata” il paradosso di Hempel diventerebbe quindi un’ulteriore ragione per pensare che mentre “[l]a vecchia epistemologia aspirava a contenere, in un certo senso, la scienza naturale; la voleva costruire in qualche modo a partire dai dati sensoriali” (Quine, 1986a, p. 106), l’epistemologia “nel suo nuovo scenario, viceversa, è contenuta nella scienza naturale come un capitolo della psicologia” (*ibidem*). (Si badi però che lo stesso Quine aggiunge delle precisazioni – qui non rilevanti – che hanno l’effetto di attenuare questa posizione).

Paul Feyerabend dedica al paradosso un articolo (1968), che per quanto poco citato in letteratura, riconnette il problema all’intero modello epistemologico proprio dell’autore, sostenendo che la conclusione da accettare è effettivamente che ogni enunciato di attestazione può confermare qualunque ipotesi, tranne il caso in cui la contraddica.

In letteratura una delle chiavi di lettura più frequentemente utilizzata è quella proposta per la prima volta da Janina Hosiasson-Lindenbaum (1940), per la quale la soluzione del paradosso deve avvalersi di un approccio quantitativo e probabilistico alla conferma induttiva (l’autrice si era basata su di un testo precedente [Hempel, 1937], in genere non utilizzato in seguito in letteratura). L’idea è infatti – nella sostanza – che il numero dei corvi nell’universo è globalmente inferiore al numero degli oggetti non-neri, per cui la conferma induttiva dell’ipotesi che tutti i corvi sono neri avviene, per così dire, più rapidamente dell’altra (quella per cui tutti gli oggetti non-neri sono non-corvi), perché un’ipotesi riguardante i corvi fa riferimento a un più piccolo numero di *items* rispetto ad una ipotesi riguardante tutti gli oggetti non-neri. La critica principale a questa tesi è stata avanzata da Hempel (1945a, pp. 21-22n): il paradosso viene risolto solo se si accetta

un'assunzione di tipo empirico, che, per quanto sia ragionevole, è comunque da evitare, se l'obiettivo che ci proponiamo è di elaborare una definizione "puramente sintattica" di conferma. Questo modo di vedere però può essere criticato se si considera l'argomento della Hosiasson-Lindenbaum come teso a mostrare che il senso di paradosso è solo apparente: la deduzione pseudo-paradossale sarebbe in sé logicamente legittima, mentre noi saremmo psicologicamente portati a considerarla problematica perché – per nostra confusione – siamo condizionati dal fatto di muoverci entro un quadro in cui sappiamo che quell'assunzione empirica è in effetti vera. Sapendo – per motivi empirici da cui dovremmo a rigore prescindere – che tale assunzione è vera, sappiamo anche di fatto che oggetti non-neri che sono non-corvi non possono supportare in misura significativa l'ipotesi che tutti i corvi sono neri. Sarebbe quindi solo questo il motivo per cui giudichiamo paradossale (erroneamente) la catena argomentativa di Hempel.

Scheffler (1972, pp. 292 ss.) e Hintikka (1970, p. 26) osservano però che in alcuni casi un'assunzione empirica del genere di cui parliamo risulterebbe falsa: "a generalization like 'no material bodies are infinitely divisible' seems to be completely unaffected by questions concerning immaterial entities, independently of what one thinks of the relative frequencies of material and immaterial entities in one's universe of discourse" (*ibidem*).

Peraltro, il numero degli oggetti non-neri (e non-corvi) è enormemente più grande di quello dei corvi (neri): sommando il peso probatorio di ciascuna di tali istanze dovrebbe quindi essere possibile arrivare ad una misura di sostegno piuttosto rilevante.

Come conseguenza della critica di Hempel, possiamo notare anche che l'assunzione sul numero dei casi dipende in ultima analisi dall'applicazione dello stesso principio d'induzione, quindi potremmo servirci del paradosso per inferire una qualunque previsione sul numero dei corvi: 50 automobili in un parcheggio potrebbero essere portate a conferma dell'ipotesi che una scatola (che non è un parcheggio) contenga 50 corvi (che non sono automobili).

L'analisi che qui si propone del problema – non riconducibile ad alcuna di quelle ora indicate – può essere meglio chiarita leggendo le parole precise utilizzate da Hempel:

if  $a$  is both a raven and black, then  $a$  certainly confirms  $S1$ : ' $(x)$  (Raven  $(x) \rightarrow$  Black  $(x))$ ', and if  $d$  is neither black nor a raven,  $d$  certainly confirms  $S2$ :

“(x) ( $\sim$ Black (x)  $\rightarrow$   $\sim$ Raven (x))”.

[...] Since *S1* and *S2* are equivalent, *d* is confirming also for *S1*; and thus, we have to recognize as confirming for *S1* any object which is neither black nor a raven. Consequently, *any red pencil, any green leaf, and yellow cow*, etc., becomes confirming evidence for the hypothesis that all ravens are black (Hempel, 1945a, p. 14, corsivo mio).

Dato che possono essere una “matita rossa” o una “foglia verde” a fare da supporto per l’ipotesi che “tutte le cose non-neri sono non-corvi”, si può dedurre con chiarezza che l’autore considera legittimo il passaggio da un’informazione definita come (I) “questo oggetto è verde ed è una foglia” all’informazione più ridotta (derivabile in effetti con pieno rigore da (I)) per cui (II) “quest’oggetto è non-nero ed è non-corvo”. In altre parole, chi conosce (I), può procedere in una inferenza induttiva che assume (II) come sola premessa. Apparentemente questa mossa è del tutto innocua. Però, prima di dichiararla legittima, è più prudente riflettere con attenzione sulle proprietà generali del ragionamento induttivo. In genere si ammette che, mentre per esempio la teoria del sillogismo si basa sul presupposto del carattere monotono di questo tipo di inferenza, l’inferenza induttiva invece è di tipo non-monotono<sup>2</sup>. Nel caso del sillogismo, se le premesse permettono di arrivare ad una deduzione, l’aggiunta di nuove premesse (purché ovviamente non in contraddizione logicamente con le prime) non può modificare o contraddire le conclusioni precedentemente ottenute. Nel caso dell’induzione, invece, l’osservazione di un certo numero di corvi neri e di nessun corvo non-nero può portare a pensare che tutti i corvi sono neri (o che la probabilità di questa affermazione sia pari a *p*), ma al tempo stesso, se in seguito osservo dei corvi non-neri (circostanza che logicamente non contraddice affatto le premesse della prima inferenza), ne segue che la prima inferenza, per quanto in precedenza fosse corretta, ora diventa inaccettabile (nel caso di una formulazione dell’induzione basata sulla teoria della probabilità, diventa diverso il valore assegnabile alla probabilità dell’ipotesi). Vale a dire che il ragionamento induttivo non è atemporale

---

<sup>2</sup> Per una riflessione di carattere generale sul ruolo delle forme di ragionamento non-monotono in epistemologia, cfr Cellucci (2005).

come quello del sillogismo: un'inferenza induttiva può risultare essere corretta in un certo momento e scorretta in un momento diverso.

Ora, se il ragionamento induttivo ha in generale queste caratteristiche, non si può accettare di formulare il paradosso facendo valere una definizione di induzione che si basa su intuizioni che vanno in una direzione ben diversa. Nel ragionamento di Hempel, nel momento in cui si procede dall'evidenza espressa in (I) a quella sua particolare – e più *ridotta* – sezione, che è espressa in (II), di fatto si sta ammettendo implicitamente che la condizione in cui si esegue un'inferenza induttiva partendo da un insieme di informazioni *e*, può sostituirsi a quella in cui si parte da un insieme *e* + *e'*, che contiene *e* ma in addizione contiene anche diverse altre informazioni, violando inequivocabilmente i requisiti di plausibilità che nascono se si riconosce il carattere non-monotono dell'inferenza induttiva. Un'inferenza induttiva che parta dalla premessa espressa in (II) è però in realtà *un'altra* inferenza rispetto a quella che parta da (I), perché il carattere non-monotono dell'induzione costringe di fatto a mettere in conto tra le premesse sempre *tutte e soltanto* quelle che vengono individuate formalmente come le premesse del ragionamento, senza consentire di eliminare a proprio piacimento dall'insieme delle informazioni di partenza una parte di esse.

Se ci si attiene a questo criterio, la premessa (I), impiegata all'interno di un'inferenza induttiva, come vedremo meglio in seguito, *non* produce alcuna conseguenza paradossale.

Hempel stesso accetta la validità di quello che chiama “principio dell'evidenza totale”: per ottenere generalizzazioni induttive che siano non solo corrette sotto il profilo formale, ma anche plausibili, è necessario utilizzare tutta l'informazione (che può apparire rilevante) che ci è possibile. Nella terminologia di Hempel, un principio del genere non è una “regola di inferenza induttiva valida” – è piuttosto una “regola di applicazione” razionale dell'induzione (Hempel, 1989, pp. 53 ss.; Carnap, 1947). In altre parole, questo principio non è parte di una definizione formale dell'inferenza induttiva, ma piuttosto una “prescrizione” di tipo euristico per il suo corretto utilizzo nelle situazioni concrete.

Già Hempel (1945a, pp. 18 ss.) aveva fatto ricorso al concetto di “finzione metodologica” (che in realtà deve la sua plausibilità allo stesso tipo di intuizioni su cui si basa il principio dell'evidenza totale): per compiere correttamente un'inferenza induttiva, è necessario immaginare che gli unici dati a nostra disposizione siano quelli indicati esplicitamente come

evidenza iniziale. Se accade che nella realtà *conosciamo* altre notizie sul fenomeno oggetto di studio, la coerenza metodologica impone comunque di “fingere” di non possederle. Il compito che si dà Hempel è infatti quello di costruire una “definizione puramente sintattica di conferma” (Hempel, 1943). In che modo, a dire di Hempel, questo principio incide sulla comprensione del paradosso? Hempel porta il seguente esempio: la proposizione “il sale di sodio brucia sempre dando una fiamma gialla” viene corroborata non solo riscontrando che un campione che contiene sali di sodio brucia effettivamente dando una fiamma gialla, ma anche nel caso in cui l’osservazione mostri una sostanza che brucia senza dare una fiamma gialla, e analisi successive rivelino che quella sostanza non conteneva sali di sodio: qui non sembra esserci alcun paradosso (per quanto formalmente la situazione sia uguale a quella dei non-corvi non-neri), perché il fatto di *non* sapere in partenza quale fosse la sostanza in esame, ci “aiutava” a rispettare la finzione metodologica. L’ignoranza *reale*, e non simulata, per così dire, ci agevolava nel compito di adoperare correttamente il criterio di Nicod. Invece, se *sappiamo* che la sostanza su cui lavoriamo è (per esempio) ghiaccio puro, e che il ghiaccio puro non contiene sali di sodio, è (psicologicamente) più facile che commettiamo un errore: se il risultato dell’esperimento è una fiamma non-gialla, non lo consideriamo una conferma dell’ipotesi perché questa richiede che in tal caso “the substance contain no sodium salt – and we know beforehand that ice does not”, mentre se il risultato è che abbiamo una fiamma gialla, “the hypothesis would impose no further restrictions on the substance” (Hempel, 1945a, p. 19).

Il nostro errore sarebbe di introdurre tacitamente “the knowledge (1) that the substance used in experiment is ice, and (2) that ice contains no sodium salt” (Hempel, 1945a, p. 20), ma così l’esperimento finisce per non dare alcuna *nuova* conferma dell’ipotesi: semplicemente perché l’informazione che ricaviamo era già a nostra disposizione.

È da sottolineare che, per Hempel, noi comunque *raccogliamo* un’informazione che altrimenti sarebbe *rilevante* per valutare l’ipotesi: il problema è solo che nel nostro caso era un’informazione già disponibile. L’impressione che ci sia un paradosso sarebbe quindi illusoria: l’evidenza che abbiamo logicamente conferma in effetti l’ipotesi sul sale di sodio in entrambe le sue formulazioni, e questo avviene *sia se rispettiamo sia se non rispettiamo la finzione metodologica*. La differenza tra i due casi è che, solo nel secondo, siamo portati (psicologicamente) a non dare importanza alla

conferma ottenuta (in quanto non nuova), e a pensare quindi (erroneamente) che l'evidenza non dovesse essere considerata rilevante. Anche se il dato non offre una "nuova" conferma, però ugualmente il nesso logico che corre tra dato e ipotesi è ammesso come di *conferma*. Se la tesi che proporrò è corretta, si dovrà concludere invece che, se utilizziamo le informazioni interdette dalla finzione metodologica, la deduzione paradossale non è più possibile (cioè l'esistenza di un nesso logico di conferma non è più ammissibile): non perché l'equivalenza logica tra le due formulazioni non tenga (naturalmente tiene), ma perché siamo obbligati (in base alle caratteristiche del ragionamento non monotono) a considerare confermata *non* l'ipotesi (meno informativa): "una sostanza che non è sale di sodio, non brucia con fiamma gialla", ma l'altra (più informativa) che specifica 1) quale sostanza adoperiamo, 2) il risultato effettivo della prova, *e. g.*, se il campione è costituito da sali di potassio, "i sali di potassio bruciano sempre con fiamma violetta" (e anche, per essere più precisi, la proposizione inversa: "ciò che brucia con una fiamma violetta deve essere sale di potassio") – che non implica, evidentemente, che il sale di sodio debba bruciare dando una fiamma gialla. (Si noti anche che l'argomento escogitato da Hosiasson-Lindembaum semplicemente *non* trova lo spazio necessario per potersi applicare, perché la deduzione paradossale *non* è corretta, come invece la logica polacca mostrava di ritenere.)

Il dibattito che è seguito sulla nozione di "finzione metodologica" è stato assai vivace: uno scienziato nella pratica effettiva della ricerca fa largo uso delle sue "conoscenze di sfondo". Se quella che vogliamo ottenere è "a 'rational reconstruction' of the concept of confirmation as it is used in the methodology of empirical science" (Hempel, 1943, p. 122), come possiamo permetterci di ignorare un fatto così importante?

La questione che io vorrei porre però è differente, ed è: secondo quanto scrive Hempel, quale è esattamente l'informazione che dovrebbe rimanere per principio inutilizzabile per rispettare la finzione metodologica? La risposta di Hempel si ottiene con chiarezza dal seguente passaggio:

we have to ask: Given some object *a* (it happens to be a piece of ice, but this fact is not included in the evidence), and given the fact that *a* does not turn the flame yellow and is no sodium salt – does *a* then constitute confirming evidence for the hypothesis? (Hempel, 1945a, p. 20).

Sembra quindi che, nel caso dei corvi, dovremmo comportarci come se non sapessimo che *a* è una foglia verde, basandoci cioè sulla sola informazione che *a* è un non-corvo non-nero.

Ma nella formulazione sopra riportata del paradosso si fa riferimento al fatto che “any red pencil, any green leaf, and yellow cow, etc., becomes confirming evidence for the hypothesis that all ravens are black”. La formulazione letterale del paradosso implica quindi che noi *sappiamo* che *a* è, ad esempio, una matita rossa. In linea di principio si può pensare ad un semplice equivoco tra uso attributivo ed uso referenziale: Hempel scrive “red pencil”, suggerendo implicitamente di avere in mente il significato attributivo (che obbligherebbe a tener conto *anche* dell’informazione che *a* è una matita rossa), ma intenderebbe l’espressione, in realtà, in senso referenziale. Se si accetta questa analisi, ne segue comunque che l’interpretazione giusta, a rigore, è quella referenziale: in questo caso non siamo più portati a pensare che l’indicazione di Hempel sia che l’evidenza iniziale non deve includere l’informazione che *a* è una matita rossa, e possiamo tornare alla lettura precedente (basata su Hempel, 1945a, p. 20), per la quale l’informazione da utilizzare è tutta e soltanto quella espressa da “*a* non è nero e *a* non è un corvo”.

Quello che cercherò di mostrare è che, con questa limitazione, viene a mancare un’importante premessa, necessaria per far sorgere il paradosso. Tornando però all’analisi del testo di Hempel, è verosimile che la distinzione tra uso attributivo e uso referenziale sia considerata qui non rilevante, semplicemente perché, posto che sappiamo che *a* è una matita rossa, possiamo sempre *dedurre* che allora *a* non è nero e non è un corvo. Secondo questo modo di vedere, l’informazione di partenza è sì più ampia (sappiamo che l’oggetto è una matita rossa o una foglia verde), ma poi è del tutto corretto circoscriverla e selezionarla, limitandoci a considerare “*a* non è un corvo e *a* non è nero”, dato che questa proposizione è perfettamente deducibile da “*a* è una matita rossa”. È opportuno ricordare che Hempel ha difeso un “modello nomologico-deduttivo” della spiegazione scientifica, che fa leva appunto sul momento “deduttivo” di essa: si può pensare quindi che abbia agito una tendenza di fondo a voler far prevalere le caratteristiche proprie del ragionamento deduttivo su quelle del ragionamento induttivo, rivelando però così un limite generale dell’impostazione dell’autore.

Come si è detto, da parte dello stesso Hempel si è proceduto ad una formulazione del paradosso dalla quale implicitamente si evinceva che il

passaggio dall'utilizzo come premessa dell'inferenza da una proposizione quale (I) ad una quale (II) era visto come innocuo. Se utilizziamo i termini di Hempel o di Carnap, questo passaggio viola il principio dell'evidenza totale, perché (II) contiene meno informazione che (I), quindi se davvero siamo al corrente della verità di (I), non dovremmo ripiegare su di un'inferenza che abbia come propria premessa soltanto (II). In maniera un po' macchinosa, Hempel sfrutta questa circostanza nel ragionamento fatto a proposito della "finzione metodologica". All'interno di questa sua proposta, però, come si è visto, si assume che nella realtà, se rispettiamo la finzione metodologica, la deduzione paradossale avviene ugualmente, anche se grazie ad una più precisa analisi di tutta la situazione dovremmo comprendere – a suo avviso – che questo non è affatto paradossale.

Vorrei mostrare che in realtà, se si considera il carattere non-monotono dell'induzione, la deduzione paradossale non può avvenire. Il punto è il seguente.

La premessa del ragionamento fatto da Hempel è che osserviamo una foglia verde, deduciamo che è un oggetto non-nero ed è un non-corvo, potendo considerare poi questa (l'osservazione di una foglia verde) un'istanza di conferma dell'ipotesi che tutti i corvi sono neri. Se però il ragionamento induttivo è non-monotono, ne segue che non può assumersi che passando dall'informazione espressa in (I) a quella espressa in (II), i risultati dell'inferenza debbano rimanere tra loro coerenti, semplicemente perché formalmente si tratta di due inferenze diverse. È importante osservare che qualunque definizione plausibile dell'inferenza induttiva deve riconoscerla come caratterizzata dalla non-monotonia, quindi non si sta parlando di un requisito di tipo meta-induttivo, quale è quello espresso dal principio di evidenza totale nella concezione di Hempel, quando si indica la ragione che vieta il passaggio da (I) a (II). Per quanto non sia a disposizione una definizione formalmente completa e soddisfacente di inferenza induttiva (sia in termini di ragionamento non-monotono, sia a maggior ragione all'interno di una descrizione che accetti il requisito di monotonia), e per questo anche l'approccio che viene qui adottato debba considerarsi a rigore incompleto, non sembra comunque corretto pensare che le nostre intuizioni sull'induzione diano luogo al paradosso descritto da Hempel.

Nel caso in cui rispettassimo i vincoli al ragionamento imposti dal carattere non-monotono dell'induzione, ne seguirebbe che dovremmo continuare ad utilizzare come premessa dell'inferenza non (II), ma (I).

Nella scansione dei vari passaggi che darebbero luogo al paradosso, così come fatta da Hempel, avevamo che una foglia verde, essendo non-nera ed essendo un non-corvo, conferma per induzione l'ipotesi che tutti gli oggetti non-neri sono non-corvi, da cui, per contrapposizione, si può supportare l'ipotesi logicamente equivalente che tutti i corvi sono neri.

Nella scansione che invece qui ci accorgiamo di dover adottare, si ha il seguente risultato. L'osservazione di un oggetto che sia una foglia verde, ci permette di inferire che esso non è nero e non è un corvo, ma possiamo dedurre su di esso in realtà anche un gran numero di altre proprietà: da una parte che non è rosso, né giallo, né bianco... dall'altra che non è un tavolo, né un bicchiere, né un foglio di carta... Se autorizziamo, con Hempel, il riferimento alla prima parte di questa informazione (“*a* non è nero e non è un corvo”), non abbiamo ragioni per non richiamare anche tutta la parte restante. Vediamo così che in realtà l'osservazione ad esempio di una foglia verde conferma:

$$\begin{aligned} & (x) (\text{Verde}(x) \wedge \sim \text{Nero}(x) \wedge \sim \text{Rosso}(x) \wedge \sim \text{Giallo}(x) \wedge \dots \\ \rightarrow & \text{Foglia}(x) \wedge \sim \text{Corvo}(x) \wedge \sim \text{Tavolo}(x) \wedge \sim \text{Bicchiere}(x) \wedge \\ & \dots)^3 \end{aligned}$$

Per contrapposizione otteniamo:

$$(x) (\sim (\text{Foglia}(x) \wedge \sim \text{Corvo}(x) \wedge \dots) \rightarrow \sim (\text{Verde}(x) \wedge \sim \text{Nero}(x) \wedge \dots))$$

Quindi, per una semplice legge di De Morgan,

$$(x) (\sim \text{Foglia}(x) \vee \text{Corvo}(x) \vee \dots) \rightarrow \sim \text{Verde}(x) \vee \text{Nero}(x) \vee \dots)$$

Questa proposizione si limita a dire: “posto che *x* sia un corvo oppure un tavolo o un bicchiere o qualunque altra cosa, tranne che una foglia, allora *x* potrà essere nero o rosso o giallo o di qualunque altro colore tranne che verde”.

---

<sup>3</sup> Naturalmente ad essere confermata qui è l'equivalenza, non la semplice implicazione, ma questo non è rilevante ai fini dell'argomentazione.

Più sinteticamente, si può dire: un'evidenza iniziale che ci informasse soltanto del fatto che un oggetto è non-nero e che è un non-corvo (posto che sul suo conto sapessimo appunto soltanto questo) confermerebbe l'ipotesi che tutti gli oggetti che sono non-neri sono non-corvi. Ma una tale condizione è chiaramente estremamente difficile da verificarsi (e se si dessero davvero dei casi del genere, sarebbe preferibile verosimilmente accettare che in quei casi – di numero presumibilmente molto ristretto – la deduzione paradossale sia da ammettersi). Invece un'evidenza iniziale costituita dall'informazione che *a* è un oggetto che è verde e che è una foglia, supporterebbe per induzione l'ipotesi che tutti gli oggetti verdi sono foglie, che sarebbe equivalente per contrapposizione all'ipotesi che tutto ciò che è una non-foglia è un oggetto non-verde. Quest'ultima conclusione – evidentemente – non implica affatto che proprio i corvi (tra tutti gli oggetti che sono non-foglie) debbano essere proprio neri (tra tutti i colori che sono diversi dal verde), quindi non si dà di fatto alcun paradosso.

Nella letteratura sul paradosso cui abbiamo potuto avere accesso, un tipo di analisi che va in questa direzione si trova solo in Fitelson e Hawthorne (2010a, 2010b) e Fitelson (2005, 2008). Questi autori osservano che, partendo dalle premesse del ragionamento di Hempel, la conclusione cui si può arrivare è solo che (se *B* = *nero* e *R* = *corvo*, mentre *W* = *bianco* e *S* = *cigno*) “‘ $\sim Ba \wedge \sim Ra$ ' confirms that all ravens are black. It does *not* follow [...] that (e.g.) ' $Wa \wedge Sa$ ' confirms that all ravens are black [...], even if we stipulate that *Wa* entails  $\sim Ba$  and *Sa* entails  $\sim Ra$ . Interestingly, Hempel's *full* theory *does* have this [...] consequence” (Fitelson, Hawthorne, 2010b, p. 208) perché al suo interno vale “a kind of *evidential monotonicity property*”, per la quale “if some statement about an object confirms some hypothesis, then any logically stronger statement about said object must also confirm said hypothesis” (ivi, p. 209), dove però “[m]onotonicity is a surprising property for an *inductive*-logical relation to have” (*ibidem*). Come anche qui si è notato, per Fitelson e Hawthorne questo approccio “conflicts with *Hempel's own intuitions* about inductive logic!” (*ibidem*).

Alla lettera, in questo passaggio, è contenuta *in nuce* la riflessione che qui viene proposta per affrontare il paradosso<sup>4</sup>. È interessante osservare però

---

<sup>4</sup> Che io sappia, la prima formulazione di questa strategia teorica è contenuta in Di Prospero (2003). Tra i testi che ho potuto consultare (un centinaio) a quella data non era mai stata proposta una tale analisi del paradosso. In ogni caso, come si vedrà tra breve, ciò che qui più interessa sono le implicazioni teoriche di carattere più generale che da queste premesse

che per ragioni che non sono rese esplicite, Fitelson e Hawthorne non considerano questo un passaggio del ragionamento che rende di fatto un *non sequitur* l'argomentazione di Hempel che è alla base del paradosso, e in molti articoli si impegnano (soprattutto Fitelson) a sviluppare una proposta di soluzione, ricorrendo in particolare ad una strumentazione concettuale di tipo bayesiano, sostanzialmente con l'obiettivo di fornire dei chiarimenti su come intendere *in generale* il funzionamento logico dell'induzione, posto che la concezione di induzione che si trova in Hempel è criticata perché portata a descrivere l'induzione come forma di inferenza monotona, e quindi *non* in grado di risolvere il paradosso. Un'obiezione che si può formulare è se abbia senso voler costruire un impianto teorico capace di fornire la soluzione del paradosso, quando di fatto non vi è più una formulazione del paradosso che possa farlo apparire come tale. Nello svolgimento delle ricerche di Fitelson e Hawthorne, di fatto, *quale* è, a questo punto, il paradosso che si sta cercando di risolvere? Il desiderio di collocare l'intuizione di fondo all'interno di un paradigma di tipo bayesiano – secondo un orientamento molto diffuso ed apprezzato in filosofia della scienza – può essere visto come un pregio dei lavori di Fitelson e Hawthorne (perlomeno se si esprime l'opinione che l'approccio quantitativo alla conferma induttiva debba essere visto come quello più prossimo alla prassi scientifica o alle intuizioni correnti sull'induzione – nonostante i molti limiti e le molte idealizzazioni che questo orientamento comporta). In ogni caso, però, non pare che una condizione indispensabile per venire a capo del paradosso debba essere quella di ricorrere necessariamente ad un'analisi di tipo quantitativo (nel qual caso soltanto, si potrebbe essere portati a ritenere che il successo nella soluzione del paradosso possa essere ascrivito a merito specificatamente di una definizione di tipo quantitativo della conferma induttiva), dato che la stessa sequenza di passaggi che è alla base della formulazione del paradosso fatta da Hempel (formulazione data dall'autore in termini qualitativi) sembra che debba venir meno nella sua coerenza argomentativa. In questo senso, la critica che può muoversi a Fitelson e Hawthorne è di indirizzare la propria attenzione unilateralmente verso una soluzione di tipo “quantitativo” (probabilistico) del paradosso, mentre, con maggiore economia di mezzi (e quindi indirettamente anche con maggiore apertura verso opzioni teoriche di fondo tra loro alternative) è

---

possono derivarsi (anche per questo non si renderà qui necessario un esame specifico di questa vasta letteratura).

possibile forse venirne a capo senza sottoporsi alla necessità di accettare un certo paradigma piuttosto che un altro. La conseguenza implicita del modo in cui essi impostano il proprio ragionamento è di far apparire – soprattutto al lettore meno attento – che la loro indagine dimostri che, se si vuole risolvere il paradosso, è *necessario* accettare l'opzione bayesiana, mentre, se le riflessioni qui esposte sono corrette, una tale scelta non è in genere obbligatoria.

In ogni caso, il tipo di strategia teorica che abbiamo proposto per l'analisi del paradosso di Hempel, può essere estesa in modo da poter essere applicata anche ad alcune varianti del paradosso formulate dallo stesso Hempel.

La prima variante del paradosso è esposta da Hempel così:

The following sentence can readily be shown to be equivalent to *S1* [ $(x) (\text{Raven } (x) \rightarrow \text{Black } (x))$ ]: *S3*: " $(x) [(\text{Raven } (x) \vee \sim \text{Raven } (x)) \rightarrow (\sim \text{Raven } (x) \vee \text{Black } (x))]$ ", *i. e.* "Anything which is or is not a raven is either no raven or black". Accordingly to [Nicod's criterion], *S3* is confirmed by any object, say *e*, such that (1) *e* is or is not a raven and, in addition, (2) *e* is not a raven or also black. Since (1) is analytic, these conditions reduce to (2). By virtue of the equivalence condition, we have therefore to consider as confirming for *S1* any object which is either no raven or also black (Hempel, 1945a, p. 14).

Se *a* non è un corvo oppure se è un oggetto nero, viene confermato che "ogni cosa che è o non è un corvo, o non è un corvo oppure è un oggetto nero". La conclusione per le teorie dell'induzione sarebbe chiaramente disastrosa: qualunque osservazione che non contraddicesse logicamente *S1*, la confermerebbe – anche in tutti quei casi che il criterio di Nicod giudicherebbe irrilevanti. Naturalmente però l'osservazione in quanto tale non ci dice (*solo*) che *a* è un non-corvo-oppure-un-oggetto-nero: possiamo osservare che *a* è nero, e *dedurre* che la proposizione "*a* non è un corvo oppure è nero" è vera. In questo modo però è stata ignorata una parte dell'informazione indicata come evidenza iniziale. Nel caso poi in cui si riescano a immaginare complesse situazioni sperimentali in cui l'evidenza è effettivamente del tipo richiesto da Hempel, dovremmo 1) controllare che il nostro principio non sia stato violato mentre si procedeva a descrivere formalmente la situazione sperimentale, e 2) nel caso che il controllo

venisse superato, semplicemente ammettere che *lì* il ragionamento di Hempel è giusto e non costituisce un paradosso.

Hempel considera la possibilità che il criterio di Nicod venga esteso “so as to be applicable also to universal conditionals containing more than one quantifier” (Hempel, 1945a, p.10), ma si può mostrare allora che sorge un nuovo problema. Possiamo infatti considerare (Hempel, 1989, pp. 125-126) l’ipotesi: “se due persone qualsiasi  $x, y$  non si amano l’un l’altra, allora la prima ama la seconda, ma non viceversa”. In notazione simbolica:

$$(h) (x)(y) (\sim(Axy \wedge Ayx) \rightarrow (Axy \wedge \sim Ayx))$$

dove  $A$  indica la relazione a due posti non simmetrica “Amare”.

Sia ora  $(E)$  l’informazione che  $a$  e  $b$  sono due persone tali che  $a$  ama  $b$  ma non viceversa:

$$(E) Aab \wedge \sim Aba.$$

In base ad  $(E)$  dobbiamo ammettere

$$(E') \sim(Aab \wedge Aba) \text{ e } Aab \wedge \sim Aba$$

dato che la prima proposizione in  $(E')$  è una conseguenza di  $(E)$  e la seconda è  $(E)$  stessa.

Così  $(E')$  conferma  $(h)$  per il criterio di Nicod. Ma  $(E')$  è equivalente a

$$(E'') \sim(Aba \wedge Aab) \text{ e } \sim Aba \wedge Aab$$

e per il criterio di Nicod  $(E'')$  invalida  $(h)$ .

In termini intuitivi il significato dell’argomentazione che è alla base di questa seconda variante del paradosso, è che, se consideriamo  $a$  la prima persona e  $b$  la seconda (come in  $(E')$ ),  $(E)$  conferma  $(h)$ ; se invece consideriamo  $b$  la prima persona e  $a$  la seconda (come in  $(E'')$ ),  $(E)$  invalida  $(h)$ .

La mia obiezione è che:

1) L’antecedente di  $(h)$  che è soddisfatto sia da  $(E')$  sia da  $(E'')$  è la negazione di una congiunzione. La negazione di una congiunzione è vera quando o il primo o il secondo o entrambi i congiunti sono falsi, ma non

viene specificato quale sia vero dei tre casi, quindi l'informazione così espressa è minore di quella contenuta in  $(E)$ , che dice invece in maniera più specifica che  $Aba$  è falso e  $Aab$  è vero.

2) Noi accettiamo in  $(E')$  la prima proposizione solo perché è una conseguenza logica di  $(E)$ , ma  $(E)$  è molto più informativa: per attenerci al criterio di dover far uso di tutta e soltanto l'informazione indicata come evidenza iniziale, dovremmo quindi sostituire, in  $(E')$ ,  $(E)$  alla prima proposizione di  $(E')$ , dato che  $(E)$  è molto più informativa di quest'ultima. Seguire un altro criterio sarebbe come dire: (I) "Questo liquido è acqua ed è dissetante" implica (II) "Questo liquido è acqua ed è dissetante *oppure* velenoso", quindi (I) conferma "L'acqua è dissetante *oppure* velenosa", da cui seguirebbe che, in base ad (I), è imprudente bere acqua. Per la stessa ragione dobbiamo sostituire in  $(E')$ , " $\sim Aba \wedge Aab$ " a " $\sim (Aba \wedge Aab)$ ".

3) In base all'approccio qui fatto valere, ciò che si può ottenere è soltanto:

$$(h') (x) (y) (Axy \wedge \sim Ayx \rightarrow Axy \wedge \sim Ayx)$$

che naturalmente è una tautologia.

In realtà, come abbiamo già accennato, tutto questo discorso sembra più utile e interessante in vista di un obiettivo teorico più generale. Se infatti si accetta di riconoscere il carattere non-monotono dell'induzione, o ne derivano delle ipoteche sullo statuto epistemologico di questo tipo di inferenza, dato che la non-monotonia comporta la rivedibilità e quindi, in un certo senso, la non attendibilità, o meglio la non piena attendibilità, del ragionamento induttivo (ma questo particolare percorso logico ci sembra qui facilmente criticabile, dato che fa appello ad un concetto di certezza nella conoscenza che difficilmente può essere accettato), oppure si può intraprendere la strada – per quanto senz'altro più impegnativa – di provare a vedere le conseguenze teoriche che una riflessione che parta da queste premesse può implicare. Tali conseguenze potenzialmente possono coinvolgere ontologia, gnoseologia e psicologia, oltre che etica e filosofia sociale – per menzionare solo gli ambiti su cui qui ci soffermeremo maggiormente. Il tentativo che si cercherà di attuare nel seguito sarà appunto di fornire degli elementi che potrebbero essere utili per sviluppare un percorso teorico che si muova in questa direzione (cfr. anche Di Prospero, 2019, 2012, 2017b).

## **2. Induzione, società e conoscenza.**

Il tipo di discorso che abbiamo fatto in relazione ai paradossi dell'induzione ci ha spinto a riconoscere che probabilmente, nell'indagine sul significato e la natura dell'induzione, è necessario dare più risalto di quanto spesso non avvenga ad una proprietà fondamentale del ragionamento induttivo, per cui esso deve essere verosimilmente riconosciuto come di tipo non-monotono. Si aprono però, per questa via, questioni che riguardano moltissimi ambiti diversi. Vorremmo qui provare a considerare quella riguardante il possibile rapporto tra induzione e relativismo – da approfondirsi soprattutto e prioritariamente dandoci fini descrittivi ed esplicativi, e non invece direttamente ed apoditticamente normativi o assiologici. Infatti, se il pensiero umano fa ricorso sistematicamente all'induzione, e se l'induzione è una forma di ragionamento da relativizzarsi nel suo valore al campo delle informazioni disponibili ad uno specifico soggetto cognitivo, ne segue che sembra opportuno rivolgersi al compito di ri-definire globalmente il senso e le implicazioni delle opzioni teoriche che sembrano contendersi il campo nelle discussioni sul relativismo. Le considerazioni che seguono vorrebbero avere in se stesse il proprio motivo d'interesse. Il paradosso di Hempel (con quello di Goodman, che vedremo in seguito), per quanto interessante e importante negli studi di filosofia della scienza, non può infatti essere una base sufficiente per giustificare – da solo – la serie di scelte teoriche che in seguito difenderemo, per cui le nostre considerazioni non potranno in genere essere legittimate sulla base di un progetto teorico proposto per realizzare il solo obiettivo di una soluzione soddisfacente dei paradossi. Possiamo però osservare che la critica che è stata mossa in precedenza a Fitelson e Hawthorne trova il suo completamento nel fatto che le riflessioni proposte prendendo l'avvio dalla considerazione del carattere non-monotono dell'induzione, richiedono più urgentemente – a nostro avviso – di essere sviluppate in direzione di questi diversi ambiti tematici, che in seguito man mano approfondiremo, e non verso una formalizzazione che da un lato rischia di far perdere di vista la natura del problema nella sua generalità e nelle sue molteplici implicazioni interdisciplinari, e dall'altro fa valere sì, l'esigenza legittima di procurare un'analisi del paradosso che possa essere inserita in un contesto teorico più completo e sistematicamente articolato, ma al tempo stesso si vincola ad un modello di analisi dell'induzione che rimane di fatto impigliato in tutte le

difficoltà tradizionalmente associate al problema, e che tratta l'orientamento bayesiano come il presupposto da adottarsi in filosofia della scienza, senza approfondire adeguatamente le possibilità alternative<sup>5</sup>. (È interessante comunque che in questo ambito di studi si parli di una concezione "soggettivista", anche se una certa distanza del contesto teorico renderebbe troppo complesso un tentativo di confronto con il nostro approccio.) Il nostro tentativo sarà invece di sfruttare l'occasione offerta dall'indagine sui paradossi per provare ad indicare delle idee-guida che potrebbero forse aiutare a chiarire – in prospettiva – in modo meno frammentario e più unitario il significato del ragionamento induttivo.

Il confronto tra culture costituisce uno dei campi in cui la riflessione filosofica è chiamata oggi a pronunciarsi con maggiore urgenza. Le difficoltà che esso pone – in maniera evidente – tendono a rimandare a questioni che attraversano ambiti teorici che – anche sul piano metodologico – tradizionalmente risultano essere assai distanti e spesso poco comunicanti tra loro: il concetto stesso di "relativismo" (in qualunque declinazione lo si voglia assumere) implica riferimenti (almeno) alla logica, all'ontologia, all'epistemologia e al significato della ricerca tecnologica, alla sociologia, alla morale, alla psicologia, all'estetica, alle scienze politiche. Il fatto di voler cercare di tener conto di queste varie dimensioni del problema può portare facilmente a sollevare questioni che – sorgendo da considerazioni interne ad un ambito tematico – finiscono per entrare in un contrasto più o meno forte con i punti di vista che invece sono più tipici o comunque più diffusi entro campi disciplinari differenti. Il consiglio di sforzarsi di orientarsi con estrema prudenza è quindi da formularsi con la massima attenzione, ma pure per questo non si può compiere l'errore di trascurare possibili strategie teoriche che – facendo il tentativo di collegare tra loro argomenti che più spesso sono stati trattati in maniera indipendente – possono arrivare a proporre analisi che almeno parzialmente si discostano da assunzioni che nel singolo ambito di studio vengono invece considerate del tutto difficilmente sindacabili.

Nella nostra indagine, si inizierà con il proporre un modo di intendere il ragionamento induttivo che può mettere agevolmente in connessione questa tematica con il dibattito sul relativismo. L'inferenza induttiva – in sede di analisi logica – può essere descritta come di tipo non-monotono, cioè

---

<sup>5</sup> Parte di quanto scrivo in questa sezione è da me discusso anche in Di Prospero (sotto referaggio).

aggiungendo nuove premesse alle vecchie che – venendo utilizzate da sole, portavano ad una conclusione C – si può ottenere una nuova conclusione, C', che *contraddice* quella precedente, C, stabilendo così la *relatività* delle conclusioni rispetto alle premesse, in un senso molto più forte di quanto non accada con le inferenze di carattere monotono (per esempio il sillogismo aristotelico), per le quali vale invece il principio che, se nuove premesse vengono aggiunte a quelle iniziali (senza creare contraddizioni tra le vecchie e le nuove premesse), comunque tutte le conclusioni precedentemente ottenute devono essere ancora conservate.

Questo modo di intendere l'induzione, se da un lato crea la possibilità di riferirsi alle questioni poste dal relativismo secondo un'angolazione particolare, dall'altro porta a riconsiderare anche la nozione di intersoggettività del sapere secondo una specifica prospettiva teorica, per la quale essa può essere analizzata come il risultato di un apprendimento empirico – esso stesso induttivo – che *non* richiede quindi di essere contestualizzato entro una cornice in cui il requisito dell'intersoggettività venga già fatto valere. L'idea è che – rifacendocisi all'epistemologia genetica di Piaget (Piaget, 1973a) – si possa vedere l'evoluzione mentale del bambino come un percorso da una condizione di “solipsismo senza soggetto” tipica del neonato, in cui non si dà la possibilità di un confronto con punti di vista diversi dal proprio, verso un progressivo sviluppo della capacità di porsi di fronte agli altri secondo una forma di “reciprocità razionale”<sup>6</sup>. Se questo processo viene descritto esso stesso come basato su generalizzazioni di matrice induttiva, ne segue che la richiesta avanzata in epistemologia di definire il sapere scientifico come per principio condivisibile (dalla “comunità degli scienziati”), può essere sì accettata, ma con lo *status* di una tesi da accogliere formalmente *a posteriori*, quindi secondo tutti i margini di variabilità che la diversità delle esperienze individuali può autorizzare. Non si vuole qui affermare che il requisito di intersoggettività del sapere sia falso, ma solo che deve essere considerato come una verità dotata di contenuto empirico, coincidente con il risultato di generalizzazioni fatte sulla base dei molti successi che nella vita di ogni persona – concretamente – ha ottenuto l'aspettativa che il giudizio di altre persone (sotto certe condizioni da specificare) sia un utile indizio di

---

<sup>6</sup> Questo paradigma, come è noto, è stato ampiamente messo in discussione. Il nostro punto di vista su questo dibattito può meglio essere inteso però attraverso tutta l'articolazione del discorso che segue.

verosimiglianza delle credenze che ci si trova di volta in volta a dover valutare. La nostra tesi non esclude affatto che si diano componenti innate che orientano per esempio le direzioni in cui si applica l'attenzione selettiva del soggetto, in modo da rendere possibili reazioni di tipo "sociale" sin dalla nascita. Si vogliono però sottoporre ad esame le implicazioni che può avere una formulazione dell'induttivismo per la quale tutti i contenuti di sapere (quindi anche le "conoscenze" implicate da questi schemi di comportamento – indipendentemente dal fatto che la loro comparsa sia favorita o determinata a causa di fattori innati) siano sottoposti a vincoli espressi da una struttura di pensiero associativo-induttiva (anche prima che compaiano forme di pensiero cosciente – anche quindi per esempio sotto forma di riflessi pavloviani). Questa versione meno impegnativa è sufficiente per i nostri obiettivi, dato che nel corso di questo lavoro verrà proposta una definizione di induzione che in effetti è per sua logica interna compatibile con questo approccio (il motivo per cui possiamo affermare ciò si renderà chiaro nel seguito).

A partire da questo modo di intendere il requisito di intersoggettività del sapere, si vorrebbe infine procedere a sostenere che il rapporto tra individuo e collettività – venendo declinato, in sede di analisi gnoseologica, secondo questa prospettiva – può richiedere di essere rivisto – sul piano dell'analisi politica e sociologica – secondo un'angolazione corrispondente. Con questo, anche il problema apparentemente più specifico e più "tecnico" dei paradossi della conferma induttiva, verrà in effetti ad essere associato ad una rete molto più vasta di questioni (come d'altra parte lo stesso Goodman ha ampiamente sottolineato).

Può fare da avvio alle nostre riflessioni una pagina di Italo Calvino, che ha vissuto alcuni anni della propria infanzia in Liguria, e descrive in questo modo il sentimento psicologico che ha sviluppato verso i paesaggi tipici della costa ligure:

Se allora mi avessero chiesto che forma ha il mondo avrei detto che è in pendenza, con dislivelli irregolari, con sporgenze e rientranze, per cui mi trovo sempre in qualche modo come su un balcone [...] e così anche adesso se mi chiedono che forma ha il mondo, se chiedono al me stesso che abita all'interno di me e conserva la prima impronta delle cose, devo rispondere che il mondo è disposto su tanti balconi che irregolarmente s'affacciano su un unico grande balcone che s'apre

nel vuoto dell'aria, sul davanzale che è la breve striscia di mare contro il grandissimo cielo (Calvino, 1994, p. 89)<sup>7</sup>.

L'idea espressa da Calvino è molto intuitiva: un essere umano ha un percorso biografico che lo porta a fare certe esperienze. Queste esperienze possono in seguito diventare una sorta di modello che verrà utilizzato per rapportarsi a tutte le nuove esperienze che la persona farà, creando degli *scripts* che la persona utilizzerà per tutta la sua vita.

Non è difficile trovare conferme a questa idea nella letteratura sociologica. Basti pensare ai classici studi in cui Durkheim ha descritto la cosmologia delle tribù che, in Australia, attribuiscono al mondo una struttura che è modellata in realtà secondo la forma del loro accampamento (Durkheim, 2005, pp. 61-62).

In filosofia della scienza, in maniera abbastanza sorprendente, possiamo trovare negli autori già in precedenza discussi una definizione di conferma induttiva che – elaborata con finalità teoriche del tutto indipendenti – spinge in effetti con forza verso l'accostamento tra questo tema e quello dell'induzione.

Hempel, nel corso delle sue indagini sull'induzione, cerca di sviluppare una definizione di conferma (Hempel, 1943; 1945a; 1945b), che Goodman presenta in questi termini:

un'ipotesi è autenticamente confermata solo da un enunciato che ne sia un'istanza, nel senso particolare che esso comporta non l'ipotesi stessa ma una sua relativizzazione o restrizione a quella classe di entità cui l'enunciato si riferisce. La relativizzazione di un'ipotesi generale a una classe si ottiene restringendo il dominio dei suoi quantificatori, universali ed esistenziali, ai membri della data classe. In termini meno tecnici, ciò che l'ipotesi dice di tutte le cose l'enunciato di attestazione lo afferma di una cosa (o di una coppia o di una *n*-pla di cose). Questo consente [...] di confermare che tutto il rame è un conduttore, in base al fatto che lo è un dato pezzo di rame (Goodman, 1985, pp. 80-81).

Questo modo di definire la conferma è interessante non tanto in se stesso: i due autori prendono in considerazione questa definizione sostanzialmente solo per mostrarne i limiti. La loro riflessione conduce verso i “paradossi

---

<sup>7</sup> L'utilizzo di questa pagina nel dibattito sul relativismo è stato suggerito da Aime (2006).

della conferma” di cui abbiamo parlato nella prima sezione di questo lavoro e su cui torneremo nelle conclusioni. È ora utile però soffermarsi su questa idea per dare espressione più precisa proprio all’ intuizione che qui abbiamo esposto con le parole di Calvino. L’ essere umano (senza considerare le altre specie viventi) è portato a “scambiare” il campo più o meno ristretto dell’ esperienza che ha effettuato, per “il” confine del mondo *nella sua globalità*. È difficile poi stabilire se e in che modo questo meccanismo – oltre che essere semplicemente psicologico – possa rientrare anche tra le procedure di “legittimazione” del sapere. Nonostante le critiche di Popper, sembra innegabile che la scienza moderna faccia comunque un utilizzo ampio e sistematico dell’ induzione e del principio di uniformità della natura (cfr. per esempio Hesse, 1974). Ne seguirebbe che il meccanismo che stiamo descrivendo potrebbe aspirare a rivendicare dei titoli di credibilità nei processi di acquisizione di nuove conoscenze. Al tempo stesso, è proprio il modo in cui lo stiamo analizzando, che ci porta a doverci soffermare anche su quelli che sono i suoi innegabili limiti: un soggetto S, partendo da un’ evidenza iniziale E, conclude (per induzione) con C; un secondo soggetto S’, partendo da una diversa evidenza iniziale E’, conclude con C’. C e C’ possono essere in contraddizione – pur venendo derivate da E ed E’, che sono invece coerenti tra loro ed entrambe vere – ma, per induzione, dovrebbero essere considerate legittime (possiamo chiederci, comunque, se solo in senso procedurale – ma questa domanda rimanda in ogni caso alla questione di come poter intendere il corrispondente ontologico di un tale tipo di rivendicazioni di verità e/o correttezza).

Rimanendo entro un ordine di considerazioni di tipo politico e sociologico, dobbiamo considerare tutti i casi in cui un soggetto S applica queste procedure di inferenza e generalizzazione senza la consapevolezza della loro radicale relatività epistemologica, venendo portato quindi a considerare assolute le proprie conclusioni. In base al ragionamento che stiamo sviluppando, dovremmo concludere che – in base all’ evidenza iniziale disponibile *ad S* – proprio queste sarebbero le conclusioni più legittime (per S). Paradossalmente, ci troveremmo a dover accettare come “legittime” le conclusioni che S trae, proprio nel momento in cui S le utilizzasse in particolare con la convinzione che bastino a confutare la *nostra* posizione: dovremmo considerare “vera” la posizione di chi ci contraddice, pur continuando a prendere per vera la nostra posizione iniziale. Può essere utile osservare e chiarire la relazione tra questo

“paradosso” e la nozione – in generale – di intersoggettività. Se si accetta la plausibilità della situazione descritta ora come “paradosso” (rifiutandone cioè la qualifica di paradossale) possiamo spingerci a pensare che una definizione *empirica* e *a posteriori* di intersoggettività possa in effetti essere portata ad abbracciare anche situazioni apparentemente così contraddittorie. Se si intende infatti che sono portato a confrontarmi con il punto di vista altrui per *darmi conto* (anche se in genere più o meno implicitamente) di come l’osservazione che faccio dei comportamenti degli altri (e la ricostruzione che faccio delle loro intenzioni e dei loro pensieri) possa essere messa in accordo con il contenuto d’informazione posseduto dalle *mie* esperienze, anche la situazione (apparentemente contraddittoria) di un altro soggetto che parla *negando* la verità delle mie pretese di conoscenza, può essere da me considerata sostanzialmente coerente con la descrizione che mi trovo a fare dei contenuti di verità che designo come da accettare – *senza* che ciò implichi giudizi che vanno a detrimento della legittimità (*anche dal mio* personale punto di vista, e anche da una prospettiva che riguardi unicamente la dimensione logico-razionale del giudizio in quanto tale) della scelta di S di contraddirmi.

Con questo, non si intende confondere il punto che stiamo trattando con altri due che solo apparentemente possono venirvi assimilati: 1) l’interesse che posso eventualmente avere (per ragioni di carattere psicologico o di tipo strategico e materiale) a condividere il mio punto di vista con un numero sufficiente di altri soggetti, eventualmente cercando di limitare le capacità di diffusione delle altre proposte identitarie. Su questo piano, è vero che nella storia della civiltà questo tipo di interesse deve essere stato in genere prevalente su una buona parte degli altri, ma non può essere dato per scontato che la situazione attuale riproduca le stesse condizioni che in passato in genere rendevano in effetti il conformismo, il desiderio di omologazione e la stessa repressione della diversità strategie sostanzialmente adattive. 2) La maggiore finezza espressiva che – sul piano comunicativo – la condivisione di credenze e di una storia in comune rende in realtà possibile: un fattore questo che certamente contribuisce a fare della conformità al gruppo una componente importante nelle strategie adottabili per perseguire il proprio benessere. Su questo piano, ci si limita ad osservare che il modello che qui si delinea – che mira a rendere consapevoli del condizionamento che l’esperienza, attraverso l’induzione, produce sulle convinzioni – presuppone esso stesso certamente il controllo di una finezza

espressiva e comunicativa (e di pensiero) che richiede appartenenze culturali consolidate e presumibilmente connotate nel senso di un utilizzo molto marcato delle risorse della riflessione razionale. Il vantaggio però del punto di vista che qui si propone è che il concetto di verità che – schematicamente – si sta abbozzando, in quanto ancorato all’esperienza del soggetto, da un lato evita il rischio di derive fondamentaliste (parlare di ancoraggio al soggetto significa che – logicamente e quindi, entro una certa misura, psicologicamente – non è richiesto di ritrovare *negli altri* la fiducia che noi stessi abbiamo nelle nostre proprie convinzioni, quindi, a monte, perde di senso – sul piano psicologico – la volontà di *imporre* le proprie convinzioni), dall’altro evita – al tempo stesso – il rischio di una deriva verso l’indifferentismo temuto dai comunitaristi, dato che l’esperienza propria dell’individuo, in quanto tale, può essere considerata sufficiente (purché ovviamente siano soddisfatte una serie di condizioni) a procurare – soggettivamente – la motivazione all’azione. Inoltre (e anche questo è un punto essenziale), la logica del nostro ragionamento non esclude affatto che possano darsi nell’individuo motivazioni *etiche* a cercare la condivisione con altri, ma chiede solo che queste vengano considerate come contenuti che da un punto di vista epistemologico sono formalmente e logicamente contingenti (il che non significa, naturalmente, che possano essere considerati come meno rilevanti, e neppure comporta che il soggetto debba ritenerle meno certe: se vedo che il cielo è azzurro, ne sono certo, anche se il giudizio che esprime questo sapere è logicamente contingente).

Uno dei fattori che certamente può favorire o meno il maturarsi della motivazione individuale, è dato dall’autocomprensione che l’individuo in questione avrà del fatto di basare i propri piani di azione su di una conoscenza che deve considerare sua propria o comunque relativa ad un numero limitato di attori sociali che con lui la condividono. La teoria che qui si presenta vorrebbe contribuire a chiarire – sul piano logico – la struttura di fondo che un tale modello di autocomprensione dovrebbe auspicabilmente arrivare ad avere, ma, indipendentemente dal ruolo che possono avere i vari sforzi di elaborazione teorica, la possibilità che un tale tipo di percezione di se stessi arrivi a diffondersi dipende verosimilmente dall’avanzamento di processi che in sociologia sono stati descritti come di “individualizzazione”, nel senso dei teorici della “modernizzazione riflessiva” (Giddens, Lash, Beck).

L'approccio che stiamo delineando ha implicazioni importanti per la stessa definizione del concetto di verità, che viene interpretato su di una base che può essere vista come essenzialmente *sociologica* (in quanto contrapposta alla possibilità di una definizione corrispondentista, che assume come proprio terreno di riferimento quello dell'ontologia), secondo un percorso che nella storia della filosofia inizia (o comunque giunge a maturazione) perlomeno con Nietzsche. Il punto essenziale – secondo l'impostazione qui difesa, che chiaramente condivide solo molto limitatamente alcuni degli aspetti del prospettivismo di Nietzsche – è che l'individuo – di fronte al compito di conoscere il mondo – vede gli stessi altri soggetti epistemici come un oggetto (in senso ovvio) della *sua* propria conoscenza, le cui credenze – per motivi strettamente logici – non possono essere messe sullo stesso piano delle *proprie*. Per il resto, il “prospettivismo” di Nietzsche (al di là dell'aiuto che può darci sul piano delle euristiche) viene qui di fatto radicalmente rigettato: la “verità” è concetto sociologico, ma avvertiamo da subito che, come si vedrà meglio in seguito, la “realtà”, in quanto contenuto di un'esperienza fatta da uno specifico soggetto epistemico, non lo è affatto, anche se (appunto in quanto essa è qualificata come oggetto di un'esperienza individuale) da ciò *non* segue che l'individuo possa perciò rivendicare un diritto – in nome della difesa del valore della “conoscenza” – alla sua *imposizione* ad altri. La *realtà* con cui l'individuo – attraverso la *conoscenza* – sente di essere in contatto, può ben essere comunque motore di una volontà e capacità di azione che sono legittimabili razionalmente tanto quanto potrebbero esserlo attraverso un concetto di “verità” declinato in modo più tradizionale. (Anche se è diffusa una ricezione di Nietzsche che va in direzione diversa, e che insiste sul significato di immagini celebri come quella del “mobile esercito di metafore”, è da notare che ci sono passaggi dello *Zarathustra* che possono far pensare che lo stesso Nietzsche – al fondo – arrivasse – per altre vie – ad esiti vicini al nostro più di quanto non appaia a prima vista – e forse più di quanto lui stesso sarebbe stato disponibile a riconoscere.)

Si può ricordare la celebre antinomia del mentitore: non ha *senso* che il soggetto pretenda di poter immaginare come false le sue proprie credenze (nel momento in cui le esprime come proprie), altrimenti, per definizione, non sarebbero più *sue* credenze (per questo sussiste un'asimmetria tra “verità”, definita come convergenza tra i punti di vista di molteplici soggetti, e perciò nozione intrinsecamente di tipo sociologico, che dal punto

di vista dell'individuo può trasformarsi in “una specie di errore”, e “realtà”, che l'individuo *vede* e per ciò stesso non *può* mettere in dubbio) mentre può certamente concepire la falsità delle credenze altrui (e delle proprie, in momenti diversi da quelli in cui formula il giudizio di negazione). Il soggetto che osserva gli altri, è quindi legittimato razionalmente a descrivere le applicazioni del concetto di verità secondo presupposti di tipo semplicemente empirico, ricavando in questo modo lo spazio per collocare coerentemente anche le enunciazioni (fatte da soggetti diversi e tra loro contraddittorie), che – secondo un paradigma intersoggettivista – sarebbero invece inderogabilmente inconciliabili. Il piano su cui si rende possibile la conciliazione tra le enunciazioni, è prima di tutto quello della loro oggettualità e fisicità, ma – secondo una prospettiva costruttivista – a partire anche solo da questo dato (logicamente) iniziale è effettivamente possibile procedere nella costituzione di una immagine del mondo del tutto intuitiva e plausibile (anche nel suo senso intersoggettivo, oltre che specificamente *politico*).

Da un punto di vista più strettamente epistemologico, può essere utile osservare come gli esempi di inferenze induttive fallite portati da Popper (1972) siano, in senso ovvio, appunto “esempi”: il ragionamento per cui, in base ad essi, dovremmo convincerci che l'induzione è fallace, è in realtà esso stesso di tipo induttivo. Se invece si intende che il criterio da usarsi per legittimare le varie argomentazioni sia costituito da una metodologia basata sulle “congetture e confutazioni”, avremmo che il problema del carattere epistemicamente ampliativo del procedimento utilizzato si riproporrebbe anche per i ragionamenti dello stesso Popper, rendendo nullo il vantaggio epistemologico che si cercava di ottenere. La stessa pretesa di aderire ad un fallibilismo che rinuncia ad affermare la conoscibilità effettiva del mondo, rischia di sfumare in forme di scetticismo che non riescono a dar conto del fatto che – nell'azione – le persone fanno comunque conto su di una quantità di conoscenze (descrivibili molto facilmente in termini di uniformità della natura) che difficilmente si possono con serietà mettere in discussione.

Piaget descrive l'evoluzione cognitiva del bambino come il passaggio dall'egocentrismo iniziale alla reciprocità razionale che l'adulto è in grado di raggiungere. Questo processo non viene però analizzato in termini di generalizzazioni induttive. Quando Piaget parla di induzione, lo fa secondo un'accezione molto complessa (per esempio, Piaget 1997). Ciò che qui

intendiamo è invece che il bambino, servendosi ricorsivamente di forme molto più elementari e primitive di induzione, all'inizio riconducibili essenzialmente a riflessi pavloviani, attraverso la loro ripetizione, arriva a costituire una immagine del mondo man mano più articolata e raffinata, sempre più in grado di tener conto – grazie alle esperienze fatte – della diversità dei punti di vista e dell'oggettività del reale. Grazie all'induzione, si arriverebbe progressivamente a comprendere la relatività dei risultati ottenibili mediante l'inferenza induttiva stessa. L'oggettività e univocità del giudizio continuerebbe ad essere richiesta (su questo ci distanziamo con molta nettezza da Nietzsche e dalle filosofie del post-moderno), ma relativizzandola ad un determinato campo di esperienze e conoscenze che fanno da base per l'elaborazione e definizione di una corrispondente immagine del mondo. La non-contraddizione sarebbe legittimamente esigibile solo *all'interno* di un tale specifico campo epistemico. L'intersoggettività del sapere non potrebbe di fatto più essere richiesta come un *presupposto* formalmente vincolante per considerare accettabile un giudizio (così come, al limite psicologicamente o implicitamente, nella pratica filosofica o nella vita ordinaria, di fatto avviene) sostanzialmente perché sarebbe essa stessa un contenuto di sapere, che il soggetto deve ricostruire mediante operazioni fondamentalmente analoghe a quelle utilizzate per valutare ogni altro contenuto di sapere. Dall'interno del proprio campo epistemico vengono ricostruiti i contenuti di altri campi epistemici – che proprio per questo però sono solo *oggetto* della conoscenza dell'osservatore.

Piaget non si impegna a difendere un orientamento associazionista (e tanto meno comportamentista): la sua adesione al paradigma dello strutturalismo (con una definizione della nozione di struttura data in termini di *Gestalt*) indicherebbe piuttosto una fondamentale diffidenza verso quella impostazione. Il comportamentismo però, se da un lato ammette il ruolo delle associazioni (convergenndo in questo con il nostro approccio induttivista), dall'altro intende queste secondo una prospettiva che le identifica secondo un criterio radicalmente intersoggettivista, muovendosi in una direzione del tutto diversa da quella qui proposta: se le associazioni definibili come tali devono essere riconoscibili in base ad uno *standard* metodologico del tipo di quello affermato dal comportamentismo – che nelle versioni più radicali arriva a negare l'ammissibilità di "stati interni", in quanto non identificabili sperimentalmente e intersoggettivamente – ne

segue che indirettamente viene negata una concezione dell'induzione basata sul principio di non-monotonia. Uno stato interno accessibile all'ispezione del solo soggetto che lo possiede, sarebbe – accogliendo il principio di non-monotonia – una evidenza che conta come tale agli occhi del solo soggetto di riferimento, senza che questa particolare circostanza possa pregiudicare in alcun modo il valore della conoscenza che il soggetto in questione può avere di essa. Il tipo di induttivismo che qui si difende, può essere in effetti accostato forse più agevolmente proprio al concetto di *Gestalt* (perlomeno parzialmente): nel momento in cui certi contenuti si offrono (simultaneamente) all'ispezione del soggetto, il legame che tra essi – proprio per questo – si crea (sotto forma di generalizzabilità dell'associazione così riscontrata) ne fa un “tutto” che ha caratteristiche del tutto irriducibili ad una semplice somma delle proprietà delle singole parti componenti. In effetti Piaget studia i fenomeni delle *Gestalten*, osservando come questi si trasformino in funzione anche dell'esperienza (Piaget, 1973b, p. 129 ss.; si vedano anche Piaget, 1963, 1975a, 1975b, pp. 191 ss.).

Un tipo di obiezione di cui si deve tener conto, è rappresentata dal fatto che il pensiero di Piaget è stato contestato su vari fronti. Quelli che qui più in particolare ci interessano sono almeno due: 1) l'epistemologia genetica non terrebbe conto delle diversità culturali; 2) l'egocentrismo del bambino affermato da Piaget sarebbe da negarsi, sulla base di concezioni come quelle di Andrew Meltzoff (per esempio, Meltzoff, Moore, 1977, 1997), che attribuiscono al bambino una capacità estremamente precoce di rapportarsi secondo modalità specifiche nei confronti degli altri esseri umani. Sul primo punto, possiamo osservare che la nostra proposta teorica non ci vincola in alcun modo a forme di etnocentrismo: ciò che ci interessa nella visione offerta dall'epistemologia genetica, è l'idea di una sequenza di passaggi in un processo di costruzione della conoscenza che va dall'egocentrismo alla condivisione. Che in altri contesti culturali questa sequenza possa presentarsi in forme diverse, è un risultato del tutto compatibile con la nostra prospettiva.

Riguardo al secondo punto, diviene essenziale distinguere tra due diversi modi possibili di concepire la “intersoggettività”. Che il bambino sorrida abbastanza presto agli altri esseri umani, o tenda ad imitarli, o che sia soggetto a quello che è stato definito “contagio emotivo”, non implica che comprenda in un senso adeguatamente articolato e strutturato il significato dell'essere essi *altri* esseri umani, portatori di un punto di vista *diverso*

riguardo alle stesse cose che il bambino osserva (secondo quanto mostrato per esempio dai celebri studi di Hoffman sull'empatia [Hoffman, 2008]). Il nostro approccio è del tutto compatibile con l'idea che (per esempio) il bambino abbia una predisposizione innata e geneticamente determinata a provare un interesse più immediato ed intenso per le attività degli altri esseri umani (così come, per ragioni simili, ci sono margini sufficienti per dar conto di posizioni come quelle di Renée Baillargeon o Elisabeth Spelke [per es. Baillargeon, Spelke, Wasserman, 1985; Baillargeon, 2002; Spelke, 1994; Kinzler, Spelke, 2007; per una critica, Schner, H, Thelen, E., 2006]), ma l'idea di una "reciprocità razionale" presuppone strumenti cognitivi di gran lunga più complessi di quelli rintracciabili in un bambino. Se uno studioso è in cerca di una risposta a domande che riguardano la "socialità" o meno del bambino, è legittimo soffermarsi su indicatori come per esempio l'età in cui compaiono i primi sorrisi rivolti agli adulti. Se invece ci si riferisce a costruzioni mentali logicamente molto più complesse, come quelle implicate dalla capacità di comprendere il punto di vista altrui (sottostando al minor numero possibile di distorsioni), è chiaro che si dovrà conservare una immagine di ciò che può essere inteso come intersoggettività molto più simile a quella fatta propria dallo stesso Piaget.

I problemi filosofici impliciti in un utilizzo in senso induttivista dell'epistemologia genetica vanno molto oltre quelli cui qui si è potuto far cenno. Si vorrebbe però portare l'attenzione su altri aspetti della questione, interessanti per le implicazioni che possono ricavarne sul piano politico e sociale. Un primo punto che possiamo richiamare riguarda il rapporto che si dà in filosofia sociale tra indirizzo universalista e indirizzo comunitarista. Appare abbastanza chiaro, dalle idee sin qui esposte, che gli strumenti concettuali che stiamo provando a predisporre consentono di cogliere sia alcune intuizioni fondamentali dell'universalismo (che qui assumiamo nella versione di Habermas [1986], anche se sarebbe utile tener conto anche almeno di Habermas [2001]) sia alcuni principi difesi dal comunitarismo (Sandel, MacIntyre, Taylor).

Un'epistemologia induttivista permette in effetti di indicare procedure di pensiero in grado di fare da cornice e quadro globale di riferimento – che può supporre universalmente operante – per collocare le singole scelte di pensiero situate localmente. (La supposizione che porta a vederla come applicabile universalmente, oltre che essere già di per sé empiricamente plausibile, verrà argomentata nelle sezioni successive sulla base di un

differenti ordini di ragioni.) Per poter giudicare dell'opportunità o meno di accettare la rivendicazione di una continuità con il proprio passato culturale, è verosimilmente pertinente lo sforzo da fare per cercare di munirsi di una teoria che, descrivendo in generale il funzionamento dell'attività cognitiva umana (anche se solo ad un livello molto elevato di generalità ed astrazione), lasci intendere che cosa ci si deve attendere nell'analisi del comportamento epistemico concreto delle persone. È proprio in questo modo infatti che può contribuirsi a determinare fino a che punto una serie di principi e di descrizioni possano considerarsi effettivamente condivise (eventualmente in maniera implicita), così che la loro esplicitazione e specificazione possa apparire una scelta teorica il più possibile *neutrale* rispetto alle parti in causa. Il modo in cui qui viene descritta l'induzione, che dovrebbe servire appunto a fornire elementi per un'indagine di questo genere, ha in particolare il vantaggio di non avere pericolose rigidità nel raffigurare il tipo di rapporto che lega un individuo al suo passato – mentre anche le appartenenze culturali e sociali entro cui esso si muove e da cui è condizionato possono essere descritte e discusse con la giusta misura di flessibilità.

Il fatto di rendere *esplicito* il ruolo e il significato dell'induzione (e il suo potere condizionante e deformante rispetto ai contenuti di un sapere che possa rivendicare una posizione di accettabilità socialmente e intersoggettivamente condivisa – per quanto qui si parli di una condivisione da ricercarsi per ragioni legate all'esperienza di vita della persona, e quindi formalmente contingenti e di misura molto variabile) è una condizione per dare forma ad un universalismo (su basi di tipo empirista, costruttivista e gradualista – e non fondato trascendentalmente come in Habermas) dotato di un contenuto che guidi consapevolmente le intuizioni delle persone (mostrando al tempo stesso una delle principali *radici* delle loro possibilità di errore, che è proprio l'induzione, nella misura in cui non siano compresi – meta-induttivamente – la complessità e i limiti del suo modo di operare). Se il modo in cui qui ci stiamo esprimendo può dare l'impressione che si cada in una forma di intellettualismo eccessivamente ottimista, è bene precisare che si intende ovviamente che è prima di tutto l'esperienza in senso lato "storica" che una comunità possiede, il fattore che può indirizzarla verso certi tipi di autocomprensione piuttosto che altri – indipendentemente dagli strumenti in senso stretto analitico-teorici che chi vive in quella comunità utilizza per descriversi. (Questo tipo di posizione, oltre che costituire una

nuova occasione per rivendicare il valore dell'esperienza, si offre anche come base per proporre un rimando alla filosofia di Hegel, secondo una prospettiva discussa in Di Prospero, 2017c.)

Il fatto che il valore dell'intersoggettività sia stabilito non *a priori*, ma comunque sia fatto valere sulla base della presunzione (in concreto difficilmente opinabile) che l'esperienza di vita degli esseri umani sia in genere sufficiente (*a posteriori*) a convincerli della sua importanza, permette di spiegare il passaggio per cui – procedendo da un sapere formalmente individuale – si possa essere del tutto adeguatamente motivati a *respingere* una propria passata convinzione (che si era formata induttivamente, ma era comunque destinata ad essere sostituita, con il sopraggiungere di nuove informazioni) per accettarne una nuova, sulla base dell'informazione che la nuova credenza è socialmente consolidata – e quindi tale da essere raccomandabile anche come conoscenza da assumersi da parte dell'individuo, per ragioni che sono esse stesse derivate induttivamente. È importante osservare però che questo modo di descrivere il requisito (e il bisogno psicologico) del consenso, impone di guardare con attenzione ai casi in cui l'individuo possa ritenere di avere fondati motivi per *non* dare la sua fiducia ai canali della comunicazione lungo cui viaggia l'informazione che deve valutare.

Le differenze principali rispetto all'impostazione di Habermas sono: 1) il ruolo del tutto maggiore dei contenuti di esperienza all'interno delle procedure di "argomentazione", 2) il fatto che la partecipazione alla sfera del *Diskurs* non può essere fatta dipendere da una dimostrazione "trascendentale", del tipo: "per negare il valore della sfera del *Diskurs*, devo comunque parteciparvi, anche se solo per dichiarare il mio dissenso". Se l'esperienza individuale dice al singolo soggetto di doversi rapportare ai contenuti del discorso socialmente condiviso con una diversa misura di fiducia, secondo il nostro approccio l'individuo *può* considerare la propria posizione come più o meno relativamente autonoma rispetto alla dimensione del *Diskurs*. In parole molto povere, non è neppure tenuto a formulare il proprio rifiuto di parteciparvi, ed è concepibile che un numero molto grande di persone compia solo le azioni necessarie a *simulare* la volontà di parteciparvi. 3) Il fatto che – se l'esperienza concreta gioca un ruolo così rilevante – dovrà considerarsi verosimilmente più cospicuo anche il peso sia degli interessi materiali che muovono le persone, sia quindi delle difficoltà che da ciò seguono riguardo alla speranza nella possibilità di composizione

delle controversie secondo un modello di effettiva giustizia. Sono però presenti anche aspetti in comune: i) il ruolo dell'argomentazione – come *medium* intrinseco e universale della relazione sociale, anche se manifestantesi in forme *implicite* nella maggior parte delle situazioni storicamente e socialmente attestate: per “argomentazione”, si intende qui una procedura di pensiero basata sull'esperienza e sull'induzione. Anche se una tale struttura di ragionamento è molto diversa da quella difesa da Habermas, comunque si può accennare all'importanza che può avere – anche in prospettiva di ulteriori approfondimenti teorici – il riconoscimento di una tale base di assunzioni in comune. ii) Il fatto che questa caratteristica dell'agire umano sia vista come un *universale*. Anche se in linea di principio non si possono offrire ragioni per garantire l'effettivo realizzarsi di una forma di consenso o di accordo, *quando* l'accordo arriva a costituirsi, esso è costruito sulla base di ragioni (che ciascun individuo deve valutare secondo i propri parametri): senza poter nutrire la speranza in una realizzazione della giustizia che rischia di apparire troppo idealizzata, comunque il fatto di far luce sui meccanismi reali che guidano le argomentazioni e il ragionare delle persone può consentire di porre su una base più chiara e concettualmente (per quanto possibile) trasparente il dibattito su quelle che devono essere le linee generali da dare alle discussioni sui temi (per esempio quelli in vario modo legati alla problematica del relativismo) in cui le nostre intuizioni su ciò che è giusto sono ad oggi ancora molto confuse.

Con questo, arriviamo all'importante contributo che può dare alla nostra riflessione il pensiero di un altro autore di fondamentale interesse, Niklas Luhmann (1990). La nostra teoria offre un ampio margine per esprimere alcune idee tipiche del comunitarismo, ma è più urgente qui soffermarci su alcune nozioni che sono centrali nel pensiero di Luhmann e sono necessarie per poter presentare in maniera teoreticamente più convincente il nostro punto di vista. L'idea di fondo è che il carattere *autoreferenziale* dei sistemi, cui Luhmann attribuisce la massima importanza nello sviluppo di tutta la sua elaborazione teorica, possa essere utilizzato per chiarire euristicamente il senso di una epistemologia induttivista che faccia valere il carattere non-monotono dell'induzione. Il soggetto che effettua le proprie generalizzazioni induttive in un contesto – anche in senso ontologico – in cui una semplice definizione di verità come corrispondenza non può più essere mantenuta, elaborerà le proprie credenze secondo una modalità che possiamo definire appunto come autoreferenziale. Per Luhmann:

Un sistema può essere definito come autoreferenziale se costituisce in proprio, quali unità funzionali, gli elementi di cui è composto, e se attiva in tutte le relazioni fra questi elementi un rinvio a tale autocostruzione, che viene quindi in questo modo continuamente riprodotta. In questo senso, i sistemi autoreferenziali operano necessariamente a contatto con se stessi e non conoscono alcuna altra forma di contatto con l'ambiente che non sia questo autocontatto (Luhmann, 1990, p. 105).

L'intuizione teorica che qui vorremmo cercare di cogliere è che il rapporto tra l'individuo e la sua propria esperienza (e il carico teorico che l'individuo ad essa impone, nella forma delle generalizzazioni induttive) è l'espressione – sul piano fenomenologico – del carattere “autoreferenziale” della conoscenza.

L'identità individuale si configura secondo certi assetti (inclusi gli stati di credenza etc.) in modo da mantenere in essere la propria organizzazione sistemica. Su di un piano gnoseologico, il carattere ricorsivo e ciclico delle operazioni che il sistema effettua per tenere in vita se stesso è ciò che si avvicina in senso più immediato alla dinamica dell'induzione. Anche in questo caso però, ci sono – oltre a degli elementi in comune – anche differenze sostanziali tra il paradigma luhmanniano e l'approccio qui proposto. Luhmann parte da una ontologia delle *relazioni* che nega – facendo leva sul concetto di autopoiesi – un ruolo agli elementi, in quanto tali, che sono coinvolti nella relazione. A questa scelta è collegata una definizione di “senso” inteso come “selezione”. Su entrambi i punti, la nostra teoria è portata a presentarsi in una forma differente: la valenza ontologica delle unità coinvolte nelle relazioni che definiscono il sistema *non* viene negata né minimizzata, manifestandosi proprio attraverso meccanismi che – visti “dall'interno” del vissuto – possono essere descritti – fenomenologicamente – secondo la visione intuitiva dell'induzione che abbiamo trovato in Goodman e Hempel. Il sistema si rapporta a se stesso in quanto governato da leggi che stabiliscono la regolarità (almeno relativa) del suo funzionamento, realizzando quella che localmente è una forma di uniformità del suo comportamento (dando attuazione concreta – nella prospettiva di quel punto di osservazione – ad una legge di “uniformità della natura”). L'osservatore esterno, costituendo esso stesso un sistema – governato però da *differenti* regolarità – non può per principio avere la

stessa percezione degli elementi che compongono il sistema osservato. Se si vuole evitare la contraddizione tra i due punti di vista “costruiti” dal sistema osservatore e dal sistema osservato, si può scegliere – come fa Luhmann – di ridurre l’esistente alle relazioni che compongono i sistemi: venendo meno il riferimento alle unità componenti, e manifestandosi le relazioni attraverso processi che comunque producono conseguenze all’interno anche degli altri sistemi, il contenuto ontologico delle unità in quanto tali finisce per essere in effetti irrilevante – o più esattamente in assoluto non rilevabile. Questa scelta non è però necessaria (e ci sembra in realtà in generale poco plausibile), dato che il sistema osservante è comunque vincolato inderogabilmente al *proprio* punto di osservazione, potendosi così stabilire un’asimmetria rispetto a tutti gli altri sistemi, che ha l’effetto di *salvare* la portata fenomenologica dei contenuti propri del suo proprio campo epistemico – in quanto relativizzato al solo sistema osservante – e così restituire alle unità costitutive del sistema un contenuto ontologico del tutto pieno.

Quali conseguenze sono comportate da questo insieme di riflessioni per il dibattito in filosofia sociale? Molti studiosi sono intervenuti per criticare quello che sarebbe il peso eccessivo che Luhmann darebbe all’autoreferenzialità dei sistemi (come si manifesterebbe per esempio nella burocrazia). L’uomo luhmanniano è stato descritto come “senza qualità” (Belardinelli, Luhmann, 1993). La rinuncia di Luhmann all’apprezzamento del contenuto fenomenologico dell’esperienza in parte autorizza questa critica. L’aspetto che qui si vorrebbe sostenere essere più interessante nel suo pensiero è però un altro – teoreticamente in realtà estremamente collegato. Dice Luhmann:

fino a che punto si può prescindere dall’isolamento empirico dell’individualità, dalla chiusura, dall’oscurità, dall’intrasparenza tipiche della coscienza? Fino a che punto si può sostenere che determinate norme, determinate regole, massime o imperativi di tipo etico possono essere riscontrati in ogni coscienza? [...] Per me l’uomo è sempre il singolo individuo, materializzato nel suo organismo, individualizzato attraverso la sua propria coscienza, la sua specifica memoria, la sua esperienza, la sua autoconsapevolezza, ecc. È questo radicale individualismo in riferimento ai sistemi psichici, che mi induce a tener fuori dalla teoria sociale le questioni che riguardano il significato della morale per il singolo individuo (Belardinelli, Luhmann, 1993, p. 124).

In questo spirito, osserviamo che una delle conseguenze della nostra argomentazione è proprio che la condivisibilità intersoggettiva della conoscenza non può essere fatta valere come un requisito da imporre *a priori* prima di entrare nel merito della questione se considerare un certo contenuto di sapere accettabile razionalmente da parte dell'individuo. È corretto invece richiedere che il *sistema sociale*, in quanto tale, operi in maniera diversa e selettiva sui risultati di operazioni compiute dagli individui, in base al loro corrispondere o meno ad un requisito di "intersoggettività", cioè (possiamo dire) di "leggibilità" da parte del sistema sociale medesimo: se ciò che un individuo fa o dice è "leggibile" socialmente, il sistema sociale reagirà in un modo, altrimenti prevarranno inevitabilmente le necessità imposte dal suo procedere autoreferenzialmente. (Ma, si noti, anche il sistema sociale può scegliere di operare secondo una "semantica" – nel senso specifico di Luhmann – che *decida* di riconoscere un ruolo anche alle iniziative che si autodescrivono come *non* rivolte a soddisfare il requisito dell'intersoggettività.)

In generale, la condivisione (e anche la richiesta di condivisibilità) del sapere (e dello stesso significato) è il frutto di una *costruzione* che è graduale, faticosa e dagli esiti incerti e sempre modificabili. I caratteri di questo processo di costruzione in base alle nostre considerazioni possono essere visti come la premessa per affermare che l'individuo ha diritto – nel senso che a questa parola si deve dare nel corso di una rivendicazione della propria *razionalità* nel giudizio – ad assegnare la propria fiducia a sistemi sociali il cui funzionamento porta a dei *feedback* in grado di confermare empiricamente questa fiducia (il contrasto rispetto alla corrente dominante nella tradizione filosofica può essere evidenziato attraverso il confronto per esempio con il carattere "universale" della ragione illuminista).

Un secondo importante contributo che l'opera di Luhmann può fornirci riguarda il concetto di "illuminismo sociologico" (Luhmann, 1983). Mediante questa formula teorica, Luhmann intende un processo che porta a "slatentizzare" le funzioni latenti: richiamando il famoso esempio proposto da Robert Merton, si tratterebbe di rendere esplicito che il rituale della danza della pioggia tra gli Hopi risponde ad una funzione di integrazione sociale (funzione latente) e non – ovviamente – allo scopo di far piovere (secondo quanto asserito nella dimensione manifesta) – e che però anche quella *latente* è una funzione (che a questo punto – quando viene slatentizzata – può essere soddisfatta potendo accettare un certo numero di

modifiche nello schema di comportamento che veniva impiegato tradizionalmente attuando pratiche che solo *inavvertitamente* portavano infine alla sua soddisfazione). La corrispondenza con la nostra situazione può essere trovata in questo: l'induttivismo implicito e inconsapevole di chi semplicemente scambia il campo della propria esperienza per "il" mondo può essere sostituito da un induttivismo cosciente – che grazie a questa raggiunta consapevolezza può tematizzare espressamente anche i limiti conoscitivi delle strategie induttive (che comunque non possono non continuare ad essere applicate, così come il Sole continua ad essere percepito in movimento intorno alla Terra, anche da parte di chi accetta la teoria astronomica di Copernico). In questo modo si può ottenere in effetti una maggiore misura di razionalità dei comportamenti (nel senso di un maggiore adattamento al nuovo contesto), resa presumibilmente più vantaggiosa e funzionale a causa della maggiore complessità delle situazioni entro cui si inserisce l'azione delle persone nel momento storico attuale. Il processo di "slatentizzazione" – si noti – non può essere concepito però come incremento globale della consapevolezza, dato che mentre *alcune* regioni del senso vengono rese esplicite, *altre* vengono *automaticamente* immerse nella dimensione della latenza. In questo senso, verrebbe da dire, il concetto di "illuminismo" sarebbe da utilizzarsi perlomeno con cautela: zone del significato che non *possono* essere oggetto di rischiaramento, continuano comunque a sussistere. Ne deriverebbe, ci sembra, la necessità di un'autocomprensione della cultura e del mondo attuale *meno* propensa a porsi in contrapposizione ad un passato pre-illuminista.

In generale, le riflessioni esposte in questa sezione mostrano come la scelta di esplorare i rapporti logici tra il problema dell'induzione e il problema del relativismo possa promettere sviluppi forse interessanti. È necessario però considerare anche i risvolti ontologici della nostra posizione, oltre che la necessità di approfondire il significato antropologico delle assunzioni e delle implicazioni che ad essa si può dover stabilire che siano da associarsi.

### 3. Wittgenstein e Bateson: la natura raffigurativa del linguaggio.

Compito di questa sezione è quello di provare a dare degli elementi per rispondere ad alcune delle esigenze espresse in conclusione dell'ultima parte. Per farlo, ci serviremo del confronto tra Gregory Bateson (1976, 1984) e il "primo" Wittgenstein (1995a): per quanto ciò possa essere inaspettato, si vedrà al termine di questa sezione come proprio dall'esame di questi due autori possono ricavarsi elementi utili per una teoria dell'induzione che sviluppa le intuizioni esposte nelle sezioni precedenti. Il pensiero di Wittgenstein e Bateson presenta indubbiamente delle diversità di impostazione evidenti e irriducibili. L'approccio "fondazionale" e anti-psicologista del *Tractatus* è completamente opposto a quello di Bateson, che nei termini di Quine possiamo definire senza timore di cadere in schematismi eccessivi come radicalmente "naturalizzato" (Quine, 1986a). Per Wittgenstein il rapporto tra linguaggio, pensiero e mondo deve essere definito in termini puramente logici (proposizioni 3, 4.1121, 4.1122 del *Tractatus*). Tutta la riflessione di Bateson viceversa si svolge entro il quadro di una biologia ed etologia della comunicazione e della conoscenza. È definita come "mente" sostanzialmente ciò che è "sistema" e "organizzazione" (Bateson, 1984, pp. 125 ss.), e "sistemi" e "organizzazioni" sono essenzialmente oggetto di un'osservazione di tipo empirico – per quanto supportata da un'indagine analitica e deduttiva spesso di estrema acutezza. Partendo da presupposti così differenti, i due autori arrivano – come è prevedibile – a conclusioni molto diverse anche su una serie di questioni più specifiche. Qui possiamo ricordare:

1) La diversa concezione dell'autoriferimento. Per Wittgenstein:

[3.332] Nessuna proposizione può enunciare qualcosa sopra sé stessa, poiché il segno proposizionale non può esser contenuto in sé stesso (ecco tutta la "theory of types").

Per Bateson invece le proposizioni che fanno autoriferimento sono pienamente ammissibili (cfr. Bateson, 1976, p. 235) e sono descritte come caratterizzate da un movimento "oscillatorio" (Zoletto, 2001) che porta il soggetto che le giudica da una posizione in cui ne afferma la verità ad una in cui ne afferma la falsità, per tornare poi subito ad affermarne la verità, e così via (nel caso si tratti di una proposizione del tipo "questa proposizione è falsa"). Una scelta di questo tipo rivela chiaramente come per Bateson la

prospettiva da adottare fosse quella di un'osservazione dei processi di pensiero e di significazione condotta su di un piano essenzialmente empirico.

2) Un secondo aspetto su cui qui possiamo soffermarci è il diverso valore attribuito all'induzione, che viene considerata una "superstizione" da Wittgenstein (proposizioni 5.1361, 6.363, 6.3631, 6.36311), mentre da parte sua Bateson adotta una teoria del significato che poggia interamente sulla possibilità – data per scontata – di compiere associazioni e generalizzazioni induttive. È da osservarsi inoltre che Bateson utilizza un concetto psicologico di induzione: se avesse posto anche il problema di una legittimazione logica e concettuale dell'inferenza induttiva, gli sarebbe stato molto più difficile in realtà far coesistere nella sua analisi dei processi di significazione, da un lato una concezione inferenziale (e quindi induttivista) del significato, e dall'altro un orientamento di pensiero che va in una direzione marcatamente contestualista: se le inferenze induttive devono essere anche logicamente valide (e non solo accettate psicologicamente), come spiegare la pluralità di codici comunicativi che valgono ciascuno solo in quanto dipendente da un suo proprio contesto limitato? Se l'inferenza (psicologica) che porta un parlante a considerare un certo atto come un'espressione che comunica disprezzo, può essere contraddetta dall'intenzione comunicativa reale dell'interlocutore che con quell'atto intendeva invece avviare per esempio una situazione di gioco, una logica induttiva (nel momento in cui si cercasse di formularla senza rilevarne il carattere non-monotono) potrebbe avere dei seri problemi nello stabilire chi (e in che senso) tra i due parlanti debba essere considerato dalla parte della ragione e chi dalla parte del torto.

Un confronto tra Bateson e Wittgenstein è stato proposto per esempio da Worthington, che riconosce che entrambi, dedicandosi così diffusamente al problema del meta-linguaggio e della meta-comunicazione (per quanto da prospettive diametralmente opposte) rivelano "a deeper implicit agreement concerning the relationship between metacommunication and the self" (Worthington, 1984, p. 303), in particolare Wittgenstein guardando a "the problem of life" (*ibidem*) mentre Bateson in relazione alla sua teoria della schizofrenia.

Quello che vorrei osservare qui è un elemento comune alle teorie dei due autori che in genere non è stato sottolineato, e che consiste nell'importanza accordata da entrambi alla possibilità e al significato di una comunicazione

“iconica”. La *picture-theory* di Wittgenstein si basa sull’idea espressa dalle proposizioni:

[4.016] Per comprendere l’essenza della proposizione si pensi alla grafia geroglifica, la quale raffigura i fatti che descrive.

E da essa è nata, senza perdere l’essenziale della raffigurazione, la grafia alfabetica.

[4.021] La proposizione è un’immagine della realtà: Infatti, io conosco la situazione da essa rappresentata se comprendo la proposizione. E la proposizione io la comprendo senza che mi si sia spiegato il senso di essa.

[4.022] La proposizione mostra il suo senso.

La proposizione mostra come le cose stanno, se essa è vera. E dice che le cose stanno così.

Un tema centrale di tutta la riflessione di Bateson è costituito invece da quella che lui chiama “comunicazione analogica”:

Il nocciolo della questione è che nella comunicazione discreta [digitale, numerica] un certo numero di segni puramente convenzionali – 1, 2, 3, X, Y, ecc. – sono manovrati secondo certe regole dette algoritmi. I segni stessi non hanno alcun legame semplice (per esempio corrispondenza di grandezza) con ciò che rappresentano: la cifra “5” non è più grande della cifra “3”. È vero che togliendo il trattino al “7” si ottiene la cifra “1”, ma il trattino non rappresenta in alcun senso il “6”. Di solito un nome ha solo un legame puramente convenzionale o arbitrario con la classe che designa. Il numerale “5” è solo il nome di una grandezza [...] Nella comunicazione analogica, invece, si usano grandezze vere e proprie, ed esse corrispondono a grandezze reali nell’oggetto del discorso. Il telemetro di una macchina fotografica è un esempio familiare di calcolatore analogico [...] Il linguaggio verbale è quasi (ma non proprio) del tutto discreto. La parola “grande” non è più grande della parola “piccolo”, e in generale nella struttura (cioè nel sistema delle grandezze interrelate) della parola “tavola” non c’è nulla che corrisponda al sistema delle grandezze interrelate nell’oggetto denotato. Viceversa, nella comunicazione cinetica e paralinguistica, l’ampiezza del gesto, la forza della voce, la lunghezza della pausa, la tensione del muscolo e così via, tutte queste grandezze corrispondono di solito (in modo

diretto o inverso) a grandezze nella relazione che è l'oggetto del discorso (Bateson, 1976, p. 411-412).

A questo punto l'autore riprende le considerazioni che aveva fatto poche pagine prima sul comportamento osservato tra i lupi di uno zoo di Chicago, dove il capo-branco aveva attaccato un secondo maschio (in competizione per una femmina) ma senza azzannarlo: si era limitato a schiacciarlo in corrispondenza della nuca con i denti, come fanno tra i lupi gli individui adulti con i cuccioli che devono essere svezzati: "La struttura d'azione nella comunicazione del lupo capo-branco è immediatamente intelligibile quando si posseggano dati relativi alle pratiche di svezzamento di quegli animali, poiché le pratiche di svezzamento sono a loro volta segnali cinetici analogici" (Bateson, 1976, p. 412). È da aggiungere inoltre che il piano della comunicazione analogica è particolarmente rilevante per definire il significato della "relazione" tra gli individui, mentre il piano digitale è più adatto a veicolare "contenuti" concettualmente più complessi e più astratti (Bateson, 1976, p. 423; Watzlawick, Helmick Beavin, Jackson, 1971, pp. 52 ss.).

La suggestione che si può raccogliere confrontando questi passi con la *picture-theory* è immediata, anche se è necessaria una particolare prudenza al fine di evitare di scambiare una coincidenza e una somiglianza superficiale per un motivo di riflessione più profonda. È possibile inoltre provare ad andare in una certa misura oltre la sola assonanza con l'idea di Wittgenstein per cui:

[3.1431] Chiarissima diviene l'essenza del segno proposizionale se lo concepiamo composto, invece che di grafemi, d'oggetti spaziali (come tavoli, sedie, libri).

La posizione spaziale reciproca di queste cose esprime allora il senso della proposizione.

In particolare si può suggerire un ulteriore e più preciso paragone tra le due posizioni teoriche: se guardiamo agli esempi fatti da Bateson, possiamo immaginare il caso ad esempio di una persona che parli in modo molto ansioso. Questa modalità di espressione permette all'interlocutore di escludere *a priori* che delle affermazioni fatte in quel modo da quella persona, ad esempio per descrivere il proprio coraggio, possano essere prese come attendibili. La dimensione non-verbale o para-verbale della

comunicazione contribuisce a stabilire una “sintassi” (volta per volta e in funzione dei diversi contesti e delle conoscenze possedute su ciascuno di essi), e questa sintassi serve a pre-determinare le possibilità di interpretazione del senso: se una persona, tremando, dice di essere molto coraggiosa, chi la ascolta sarà portata a interpretare le sue parole come se il significato reale fosse una cosa del tipo: “Cerco di nascondere le mie paure”. Se si dice in tono non effettivamente minaccioso che si vuole “combattere”, il contenuto della comunicazione può essere preso semplicemente per uno scherzo. Segue in realtà logicamente dall’affermazione di Wittgenstein che la proposizione (in quanto segno proposizionale) “mostra il suo senso”, che anche gli elementi non-verbali o para-verbali della comunicazione (che sono parte materialmente del segno proposizionale, o comunque di quella parte della situazione e del contesto che è utilizzata dai parlanti a fini comunicativi – secondo l’idea wittgensteiniana del “plastico” [Wittgenstein, 1995b, appunti del 29.9.14]) devono concorrere a costituire quella che Wittgenstein chiama la “sintassi logica”. Per Wittgenstein “l’essenziale nel simbolo è ciò che hanno in comune tutti i simboli che possono servire allo stesso fine” (3.341) e “[c]iò che nel simbolo designa è ciò che è comune a tutti quei simboli dai quali esso può essere sostituito secondo le regole della sintassi logica” (3.344): posto allora che riscontriamo in effetti *a posteriori* che quelle che letteralmente sarebbero le stesse parole, significano in realtà cose diverse a seconda della meta-comunicazione che si dà caso per caso, sembrerebbe in effetti che la (meta-)comunicazione di tipo analogico sia in grado di imporre di volta in volta una “sintassi logica” particolare, specifica del contesto in cui la comunicazione viene effettuata, utilizzando in ogni nuova situazione e di momento in momento tutte le varie caratteristiche materiali del contesto stesso, come ulteriori risorse utili per la comunicazione. Il “simbolo” vero e proprio cioè non sarebbero le parole nel loro contenuto letterale, ma le parole in quanto caricate di tutte le loro varie valenze analogiche.

Si può stabilire un collegamento tra le tesi dei due autori? E in caso di risposta affermativa, quali conseguenze se ne possono trarre? L’ipotesi che qui proveremo a sviluppare è che proprio in forza della diversità dell’approccio di fondo da essi seguito, la circostanza che arrivino poi entrambi a porre in risalto questa questione in termini tutto sommato abbastanza simili, possa rivelare: 1) dei punti di forza di un modo di concepire il linguaggio che potrebbe apparire arcaico e implausibile (specie

se si pensa alla *picture-theory*). Una tale concezione del linguaggio troverebbe in realtà la sua base logica in un'argomentazione molto antica, che è presente già nel *Cratilo* di Platone, per cui il linguaggio per essere fedele alla realtà che descrive, deve avere dei tratti in comune con essa.

2) In prospettiva, viene evidenziata la possibilità di non considerare totalmente divergenti gli approcci naturalizzato e fondazionale alla teoria della conoscenza e del linguaggio (lo stesso Quine d'altra parte parlava di un "contenimento reciproco" [Quine, 1986a, p. 107] tra di essi). Nel caso più specifico che qui ci interessa, possiamo suggerire che le funzioni attinenti alla dimensione materiale ed empirica del rapporto sociale, che devono essere svolte dalla "pragmatica della comunicazione" (oggetto di un approccio naturalizzato) – per quanto importanti per giungere ad una comprensione delle dinamiche alla base della comunicazione e del pensiero – possono essere comunque analizzate solo all'interno di un quadro oggettivo, logicamente e ontologicamente ben definito, che deve soddisfare dei requisiti di tipo epistemologico e fondazionale. I due approcci non sono necessariamente in contrasto, purché si possa mostrare che seguendo l'uno si arriva a risultati sostanzialmente simili, o comunque compatibili con quelli conseguibili seguendo l'altro.

In particolare, è interessante proprio il caso in cui si sostenga che il linguaggio – per trasmettere un'informazione da chi la detiene a chi ancora non la conosce – debba essere ogni volta uno "specchio" della realtà descritta (come nel *Cratilo*). In questo caso, l'argomentazione va considerata come di tipo logico-semantico (secondo una prospettiva che qui attribuiamo a Wittgenstein) oppure di tipo psicologico-naturalizzato (propria di Bateson)? In realtà, nella forma in cui verrà sviluppata qui, appartiene ad entrambe le tipologie. Il fatto è che si propone una descrizione psicologica (e naturalizzata) di un processo logico sostanzialmente razionale che l'essere umano esegue spontaneamente. Con ciò si può suggerire che, in prospettiva, se si riesce a smorzare l'opposizione tra approccio naturalizzato e fondazionale, si può considerare questa una ragione per difendere un'antropologia sostanzialmente monista, per la quale le scelte psicologiche delle persone sono dettate in realtà da esigenze che sono essenzialmente "razionali" ed "emotivo-affettive" ("logico-deduttive" da un lato ed "empiriche" e "naturalizzate" dall'altro) insieme, oltre che da doversi prendere in solido – per esempio – con tutta la dimensione pulsionale-

istintiva, come è probabile che possa dimostrarsi seguendo anche altri e diversi percorsi teorici (Di Prospero, 2017c).

Il problema che, in questo quadro, deve essere per primo affrontato, è rappresentato dalle ben note difficoltà di interpretazione che si incontrano nella lettura del *Tractatus*. In particolare in relazione alla *picture-theory* una scelta ampiamente diffusa è quella che tende a *minimizzare* il grado di iconicità che il segno proposizionale dovrebbe avere rispetto alla situazione che esso raffigura. Il punto di partenza di questo ragionamento è l'evidente implausibilità di una teoria che affermasse alla lettera che:

[4.011] A prima vista, la proposizione – quale, ad esempio, è stampata sulla carta – non sembra essere un'immagine della realtà della quale essa tratta [...] Eppure questi linguaggi segnici si dimostrano immagini, anche nel senso consueto di questo termine, di ciò che rappresentano.

Si preferisce allora supporre (nonostante che il testo di Wittgenstein sembri andare proprio in direzione opposta) che venga affermata solo un'omologia puramente astratta e formale, di cui però, a questo punto, non è più possibile neppure spiegare la *ratio* in base alla quale viene introdotta. Una tale strategia teorica è obbligata ad attribuire a Wittgenstein un'argomentazione con una struttura concettuale abbastanza forzata e dogmatica. Perché Wittgenstein sosterebbe in maniera così perentoria il requisito di "raffiguratività" del segno linguistico, se poi questo è destinato a essere diluito fino a diventare un semplice residuo all'interno di un modello più generale che descrive il funzionamento del linguaggio in termini ben più convenzionali? Così per esempio Merrill e Jaakko Hintikka, che adottano un approccio di questo genere, arrivano alla conclusione che "le 'immagini' di cui parla Wittgenstein nel *Tractatus* non sono in realtà molto raffigurative" (M. Hintikka, J. Hintikka, 1990, p. 142), lasciando però irrisolto il nodo interpretativo che ruota intorno ai passi che stiamo considerando.

Wittgenstein, secondo questa linea interpretativa, partirebbe intuitivamente da un caso specifico, quello in cui la descrizione di un fatto viene ottenuta riproducendo fisicamente (come in un plastico o in un ritratto) l'immagine del fatto stesso, generalizzerebbe questo tipo di comunicazione affermando che ogni forma di linguaggio (anche per esempio i segni di inchiostro riportati a stampa sulle pagine di un libro) funzionerebbe in realtà in questa maniera, ma per rendere accettabile una

tale idea ridurrebbe poi il requisito di somiglianza iconica ad una semplice omologia formale (ad esempio riducibile al fatto di contenere uno stesso numero di elementi costituenti), rendendo così però la propria costruzione teorica in parte ovvia, in parte arbitraria e implausibile (perché infatti supporre che possa esserci “significato” solo se e nella misura in cui c’è isomorfismo tra segni linguistici e mondo, come è affermato esplicitamente nella proposizione 4.032 e come deriva dalle proposizioni 2.14 e 2.15?).

Una proposta sviluppata dagli Hintikka (1990) può essere particolarmente utile per affrontare questa questione. Gli autori la propongono come strumento per ricostruire le intenzioni argomentative di Wittgenstein, ma senza accettarne come valide fino in fondo le conclusioni. Dal nostro punto di vista, è interessante inoltre che venga proposta dagli Hintikka anche nella lettura delle *Ricerche Filosofiche*, che ben più facilmente del *Tractatus* si prestano a essere collegate con il pensiero di Bateson, dato il comune interesse per il linguaggio inteso come una “forma di vita”.

L’idea di base è che la semantica del linguaggio naturale, in quanto tale, debba essere a tutti gli effetti “ineffabile”, dato che se ne potrebbe parlare e la si potrebbe descrivere solo spostandosi di fatto in un meta-linguaggio, che però a quel punto dovrebbe essere a sua volta descritto da una meta-semantica, e così via. Se poniamo la questione in termini logico-semantici (o se si vuole fondazionali) possiamo arrivare a dire che la semantica impiegata potrà solo “mostrarsi”:

[4.022] La proposizione mostra il suo senso.

La proposizione mostra come stanno le cose, se essa è vera. E dice che le cose stanno così.

[2.16] Il fatto, per essere immagine, deve avere qualcosa in comune con il raffigurato.

[2.161] Nell’immagine e nel raffigurato qualcosa dev’essere identico, affinché quella possa essere un’immagine di questo.

Se si pone il problema invece in termini psicologici, si può arrivare facilmente alla conclusione che quando due individui capaci di comunicare si incontrano, la comprensione delle intenzioni comunicative che l’uno può avere dell’altro, è legata alla possibilità di “spiegare” – in una meta-comunicazione – il riferimento reale che ogni espressione dovrebbe avere. Dato però che una meta-comunicazione dovrebbe servirsi a sua volta di un

meta-codice, che in realtà non può essere dato per presupposto, è necessario che sia disponibile un modo per capirsi senza che siano state ancora stabilite convenzioni semantiche e linguistiche (il confronto con l'analisi della "doppia contingenza" condotta da Luhmann [1990] può essere utilmente effettuato in questo contesto). Da qui la necessità di presupporre una forma di comunicazione analogica come precedente a quella digitale: nella comunicazione analogica infatti il "senso" di ciò che si dice è "mostrato" da un'azione concreta, in effetti come se si stesse allestendo un plastico che raffigura il senso di ciò che si intende comunicare (o almeno di una sua sezione, da cui si possa risalire – per sineddoche – al senso complessivo).

Un tale ragionamento può essere applicato alla semantica in senso più lato, come anche a quella che in genere è considerata la "pragmatica" della comunicazione: se dico a qualcuno che "può fidarsi di me", l'effetto che posso ottenere è ovviamente variabile. Se volessi mentire al mio interlocutore, certamente non gli presenterei in maniera esplicita il mio intento: il mio interlocutore quindi non può scegliere quale interpretazione dare delle mie parole basandosi solo sul loro contenuto esplicito (digitale). Dato che una dinamica come questa in genere è nota ai parlanti, ne seguirà probabilmente che sarà il "contesto" (in senso batesoniano, quindi compresa la comunicazione non-verbale di cui faccio uso) a decidere quale interpretazione sarà adottata. Si deve osservare che, se si adotta una teoria inferenzialista – e induttivista – del significato, la stessa distinzione tra "semantica" e "pragmatica" della comunicazione viene resa perlomeno molto difficile, dato che il "significato" in senso stretto, oggetto di interesse della semantica, viene identificato appunto con l'insieme degli "effetti" prevedibili, studiati dalla pragmatica. Senza potere approfondire qui però questo tipo di difficoltà, ciò che qui va sottolineato è che è sulla base del contesto che si seleziona il quadro meta-comunicativo pertinente, da cui ricavare le istruzioni adatte all'interpretazione corretta dei messaggi emessi nel corso dell'interazione. Il riferimento al contesto è reso necessario perché in ogni episodio di comunicazione c'è il problema fondamentale di comprendere qualcosa di nuovo e a me sconosciuto, cioè ciò che l'altra persona ha da dirmi, però senza poter conoscere in anticipo il riferimento esatto delle frasi che pronuncia, perché per definizione non conosco già per mio conto ciò che l'altra persona ha da dirmi – altrimenti la comunicazione sarebbe per definizione del tutto inutile. Sul piano della semantica e dell'ontologia, l'argomentazione assume il seguente aspetto: si potrebbe

pensare – seguendo Locke – che abbiamo comunque già in partenza la comprensione delle “unità” semantiche, che poi vengono tra loro connesse a formare nuove frasi e nuovi significati, ma in realtà è proprio il fatto che l’inserimento delle unità semplici in proposizioni ogni volta nuove deve modificarne il valore semantico, che ci lascia con il problema di sapere quale nuova fisionomia il valore semantico in questione assumerà ogni volta. Per quanto riguarda la pragmatica, il problema è invece da porsi piuttosto nei termini di una richiesta della possibilità di verifica – da parte dell’interlocutore – delle intenzioni comunicative del parlante: le pretese fatte valere da un parlante all’interno della comunicazione, non possono venire verificate attraverso la sola comunicazione stessa.

Riflettendo proprio sulle formulazioni più consuete dell’antinomia del mentitore, possiamo dire che se una persona rivendica la sua “sincerità” (e lo stesso discorso può farsi per altri valori come l’onestà etc.), posso rispondergli che – finché lo fa solo attraverso il linguaggio (la comunicazione digitale) – è proprio quello che sta sostenendo che è in questione: non si può stabilire se una persona ha intenzione di ingannarti semplicemente chiedendoglielo. È necessario (anche se *non* sufficiente) effettuare la propria valutazione al riguardo muovendosi su di un piano meta-comunicativo, quindi rivolgendo la propria attenzione ai vari dati offerti dal contesto in cui avviene la comunicazione, e comunque guardando alle frasi pronunciate considerandole solo in quanto fatti fisici (caratterizzati per esempio da una certa velocità di emissione, o da un respiro affannoso etc.). Se quella persona a sua volta vuole convincerti della sua sincerità, dovrà fare qualcosa, piuttosto che dirlo – in un senso in cui in realtà non si può affatto escludere che il “dire” possa essere a volte una parte importante di questo “fare”: ma anche il “dire” la propria sincerità conterebbe comunque solo in quanto “fare”, cioè in quanto azione, o fatto, in mezzo ad altri fatti e azioni, e non in quanto veicolo di un significato linguistico di tipo digitale.

Il quadro teorico più ampio in cui possono essere collocate queste considerazioni, è quello dell’analisi dei processi di modernizzazione della società. La comunicazione analogica si appoggia sistematicamente al contesto specifico in cui avviene, contesto che però in una società differenziata diventa sempre più variabile. Si basa su di una conoscenza delle regolarità ambientali (ad esempio i tempi prevedibili di risposta delle persone, che però sono variabili a seconda delle abitudini e delle “forme di

vita” entro cui i parlanti agiscono, la disponibilità di attenzione o di fiducia che in genere sono portate a dare, etc.), che i parlanti condividono già prima che il processo di comunicazione abbia luogo: se però l’ambiente in cui si sono formati i vari interlocutori è diverso, la condivisione del significato così come esso si costituisce sul piano analogico non è più garantita, né si può sapere con sufficiente chiarezza quali modalità di relazione e di comunicazione avranno più probabilmente successo. Utilizzando alcuni strumenti teorici elaborati da Habermas (che però qui devono essere criticati e problematizzati), possiamo sostenere che una società moderna debba reggersi necessariamente su forme di comunicazione più “razionali” (meno “analogiche”), che (almeno tendenzialmente) “universalizzano” il significato, liberando dall’“incantesimo del mero particolare” (Habermas, 1986, p. 201), e costituendo un criterio di “oggettività” del sapere (e quindi di inter-soggettività, ma anche più in generale di “socialità”) strutturalmente più avanzato rispetto a quelli precedenti alla modernità, anche se comunque di tipo unitario. Ad un sentimento di appartenenza sociale più universalista e cosmopolita, corrisponderebbe una percezione del proprio sé più astratta e “libera”, per la quale non ci si sente interiormente legati ad agire secondo modelli rigidi impartiti dalla tradizione. È chiaro però che in questo modo le regolarità fisiche ambientali su cui la comunicazione analogica fa affidamento, diventano sistematicamente inattendibili. Accade quindi che da un lato l’ampliarsi della sfera di pertinenza della comunicazione digitale diventa un presupposto necessario per consentire il funzionamento di una società che abbia raggiunto più alti livelli di complessità strutturale, ma dall’altro non si può non riconoscere che l’essere umano rimarrà comunque radicato entro presupposti dell’agire cognitivo e psichico che hanno natura intrinsecamente analogica. La critica che qui si può muovere a Habermas è di aver sostanzialmente taciuto la rilevanza di tutto il piano analogico della comunicazione e dei processi di significazione. In questo senso, il tipo di universalismo da lui proposto appare – come spesso è stato rilevato – eccessivamente astratto e miope verso quelli che sono aspetti fondamentali della condizione umana. A titolo di rapido cenno, volto a mostrare la possibilità di conciliare questi due aspetti della posizione qui difesa (valore della modernità ma anche valore delle forme di pensiero considerate “pre-moderne”), possiamo osservare che i valori della modernità che qui abbiamo rapidamente richiamato possono essere visti in realtà come di natura *funzionale*: l’idea di fondo è che il tipo di libertà ed autonomia che l’uomo

moderno rivendica sia uno *strumento* per operare in quelle che sono le condizioni di complessità sociale oramai dominanti, e non un valore intrinsecamente “naturale”. Ma le considerazioni che possono farsi in merito a questo punto, per quanto interessanti, non potranno essere sviluppate in questo contesto.

La priorità del modulo analogico rispetto a quello digitale può essere considerata di ordine logico, seguendo Wittgenstein: la *picture-theory* sarebbe appunto uno strumento teorico elaborato per dar conto dei problemi che così si sollevano. Ma una tale priorità va riconosciuta anche in un senso temporale (Bateson): in senso filogenetico, cioè con riferimento al momento storico in cui in una popolazione di individui iniziano a comparire dei processi di “comunicazione”, e sul piano delle biografie individuali, con riferimento a tutte le situazioni in cui un parlante che dispone già di un linguaggio accettato e compreso dalla popolazione di cui fa parte, si serve comunque della comprensione dei segnali non-verbali e contestuali (analogici) che il suo interlocutore manda nel corso dell’interazione.

Nella terminologia di Bateson, il contesto della comunicazione (di aggressione, corteggiamento, gioco e simulazione, etc.) è riconosciuto in base ad una meta-comunicazione che è di tipo analogico (in cui cioè l’“uso” dei segni e delle espressioni impiegate “mostra” da sé il suo senso), risolvendo così nella pratica l’aporia (indicata dagli Hintikka) per cui impieghiamo di fatto un linguaggio dotato di una semantica che per definizione non sarebbe possibile esplicitare.

L’opposizione tra Wittgenstein e Bateson sta nel fatto che mentre per il primo non è possibile compiere autoriferimento e meta-comunicare, per Bateson in realtà questa possibilità è sistematicamente sfruttata nelle più diverse situazioni comunicative. Il modo però in cui si arriva a conclusioni così diverse può essere rivelatore di un problema filosofico più profondo, che sarebbe lo stesso per entrambi gli autori. Si può cominciare con il dire che la differenza fra le due impostazioni può essere abbastanza intuitivamente smorzata, se si considera come per Bateson la dimensione del tempo sia essenziale per la comprensione di questi fenomeni (Bateson, 1984, pp. 158-9; 1976, p. 305). L’“oscillazione” da uno stato di credenza all’altro nell’analisi delle proposizioni antinomiche avviene nel tempo, e questo significa che si immagina una sequenza di stati, ognuno diverso e successivo ad uno precedente. Wittgenstein viceversa ricostruisce analiticamente il punto di vista del “soggetto metafisico” (5.641), che si

colloca in una posizione per definizione intemporale, e rifiuta di fare affermazioni che abbiano un contenuto empirico e contingente – che non siano cioè di natura strettamente logica. Ma questa è una scelta che può essere considerata solo di natura metodologica: si sceglie di fare a meno delle conoscenze di tipo empirico che abbiamo sui processi di significazione perché si fa valere un requisito di più pieno rigore logico e argomentativo. Con questo naturalmente non si può voler intendere di negare l'esistenza di quei processi concreti legati alla conoscenza e alla comunicazione (è di grande importanza in realtà il riferimento che Wittgenstein fa – nella proposizione 4.04 – alla teoria dei modelli dinamici di H. Hertz). L'io metafisico – nei fatti – annovera tra i propri dati (contingenti ma pur sempre presenti) quelli che si riferiscono ai fenomeni fisici ed empirici del conoscere, e l'intera *picture-theory* – per poter essere plausibile anche in termini intuitivi – deve essere congegnata in modo da rendere logicamente possibile la costituzione di questo insieme di conoscenze e rappresentazioni riguardo al mondo in cui effettivamente e concretamente viviamo. Fenomeni di tipo psicologico ed empirico come le forme di comunicazione contraddittoria o l'autoriferimento descritti da Bateson, in quanto fenomeni psicologici, possono essere agevolmente inseriti all'interno di una semantica come quella di Wittgenstein – anche se il soggetto epistemico che adotta la *picture-theory* come strumento per articolare le proprie intuizioni semantiche, non può rappresentarsi la situazione in cui sia lui stesso a cadere in autoriferimenti e contraddizioni logiche autentiche. Una tale possibilità è da escludersi nello stesso senso in cui non si può pensare che un oggetto può essere bianco e non-bianco esattamente nello stesso tempo e per lo stesso aspetto, mentre ovviamente si possono pensare le due cose, senza contraddizione, ciascuna in uno di due istanti tra loro immediatamente successivi – ma, proprio per questo, si potrà far ricadere solo uno dei due corni del giudizio tra le credenze che vengono accolte come vere attualmente, mentre il secondo potrà essere un giudizio di cui si può prevedere che farà la sua comparsa in seguito, secondo lo schema: ora credo che quell'oggetto sia bianco, ma mi rappresento anche che tra un istante, ad esempio a causa di una droga, lo vedrò come non-bianco – rimanendo quindi le due parti del giudizio, la prima come formulata in un linguaggio che esprime direttamente le credenze del soggetto, la seconda invece come semplice “fenomeno” descritto, collocandosi cioè al livello di linguaggio-oggetto. Si può ricordare inoltre come per Bateson l'informazione sia

sempre conoscenza solo di “relazioni” (di una “differenza che fa una differenza”) e mai delle “cose in sé”, e di come torni nei suoi scritti l’idea di Korzybski che “la mappa non è il territorio”, secondo una prospettiva affine alla *picture-theory*, per cui il segno proposizionale (in effetti come una carta geografica) riproduce in sé le relazioni e le “differenze” che ineriscono il fatto descritto: “Ciò che si trasferisce sulla mappa, di fatto, è la differenza, si tratti di differenza di quota, o di vegetazione, o di struttura demografica, o di superficie, o insomma di qualunque tipo. Le differenze sono le cose che vengono riportate sulla mappa” (Bateson, 1976, p. 468).

Gli Hintikka parlano di “semantici senza semantica” per riferirsi a quegli autori che, come Wittgenstein, sostengono l’“ineffabilità” della semantica (M. Hintikka, J. Hintikka, 1990, pp. 18 ss.). Possiamo provare a proporre qui una versione abbastanza particolare di questa idea. La tesi del *Tractatus* che probabilmente più di ogni altra si presta a fare da supporto a questa interpretazione è quella contenuta nell’introduzione, per cui non è possibile pensare il limite del nostro pensiero, perché potremmo riconoscerlo come un “limite” solo se conoscessimo anche qualcosa che stia “al di là” di esso, quindi solo nel caso in cui esso non fosse più realmente il limite del nostro pensiero. È lungo queste linee che in generale può forse essere interpretata tutta la *picture-theory*: ad un termine semplice (un “nome”) corrisponde un contenuto semantico (un “oggetto”) determinato e noto al soggetto epistemico. Per il fatto di poter comparire in contesti proposizionali differenti, però, il nome deve poter designare situazioni oggettive tra loro diverse: “rosa” deve ad esempio poter designare sia una rosa-fiorita, sia una rosa-in-bocciolo, a seconda che il termine compaia in una o in un’altra proposizione, per quanto i due referenti morfologicamente siano di fatto diversi. È la “proposizione”, per il principio di contestualità (prop. 3.3), a consentire l’individuazione del giusto riferimento. Ma se il significato (*Bedeutung*) di un nome è stato appreso originariamente in un certo contesto, tutte le nuove designazioni, specifiche delle proposizioni che di volta in volta sono prodotte, devono rimanere in qualche modo sconosciute e indeterminate nella loro propria ed esatta fisionomia. Il nome “trascinerebbe” ogni volta con sé la fisionomia e l’immagine che l’oggetto possedeva al momento dell’apprendimento del significato, per cui il soggetto, ogni volta che colloca quel nome in una nuova proposizione, deve affidare il riferimento non al nome in quanto tale, ma all’isomorfismo tra l’intera proposizione da un lato e il fatto dall’altro. La semantica sarebbe

quindi “ineffabile” in un duplice senso: 1) perché il riferimento dei “nomi” non può essere “detto” ma solo “mostrato”, 2) perché (anche dopo che si è mostrato il riferimento ostensivo dei nomi) le situazioni raffigurate dalle proposizioni rimangono – nel loro aspetto proprio ed oggettivo – *non* “presenti” alla mente del soggetto. È “presente” in realtà solo 1) il valore semantico che ciascun nome ha assunto in precedenza, nel momento in cui se ne è fissato il significato, quindi in un contesto diverso da quello attuale, per cui si tratterà sempre di un “significato” del nome che rende solo in maniera più o meno approssimativa l’aspetto del designato oggettivo che si dà nella nuova situazione, 2) la struttura del fatto, che è resa visibile a chiunque riconosca la struttura del segno proposizionale – dal momento che per Wittgenstein proposizione e fatto devono essere isomorfi, di modo che la proposizione, mostrando la propria struttura, mostra per questo anche quella del fatto raffigurato. Dato poi che il significato del nome, in quanto noto (cioè ciò che si associa già ora al nome), verrà di fatto *scambiato* per il significato che dovrebbe essere fatto valere nella nuova situazione, si intuisce che l’isomorfismo del segno proposizionale rispetto al fatto rappresentato consente in effetti di avere quella che può essere considerata la vera e propria *immagine* del fatto (la quale, per quanto per noi sia ciò che “è” il fatto, è comunque – innegabilmente – un *sostituto* del fatto, dato che per Wittgenstein il nome denota ciò che è già noto, mentre la proposizione rappresenta il “nuovo” [prop. 4.027]).

Possiamo provare a definire le linee generali di questo problema ricorrendo ad una formulazione di esso indipendente sia da Wittgenstein sia da Bateson, ma che può fare da base per analizzare il pensiero di entrambi e per valutarne le rispettive posizioni.

Due soggetti che comunicano sono mossi in un senso ovvio dall’interesse a conoscere un contenuto nuovo che l’altro può trasmettere. Anche senza voler ridurre al modo dell’asserzione gli altri modi (del comando, della preghiera, etc), sembra chiaro che può parlarsi di “comunicazione” per definizione solo se si suppone che (almeno) due interlocutori abbiano da trasmettere un’informazione che la loro rispettiva controparte ancora non possiede (anche una preghiera, per esempio, in quanto rivolta da una persona A ad una persona B, informa di uno stato di cose – riguardante la condizione interna di A – che altrimenti rimarrebbe ignoto a B). Le convenzioni linguistiche (che danno luogo alla comunicazione di tipo digitale) vengono costituite però prima del momento in cui avviene

l'episodio di comunicazione in cui vengono poi impiegate, e hanno inoltre la forma di generalizzazioni (induttive) ricalcate sul caso iniziale in cui è avvenuto l'apprendimento del significato che devono veicolare (o su un certo numero di casi iniziali, che insieme formano il nucleo, più o meno vago e flessibile, del significato). Si noti che la stessa ambiguità e polisemia delle parole nel linguaggio naturale possono essere plausibilmente analizzate in termini di una maggiore ricchezza e variabilità delle circostanze empiriche che – induttivamente – devono essere considerate rilevanti per stabilire ogni volta il significato più opportuno, secondo l'idea che solo se empiricamente si dà una certa circostanza, allora si dovrà avere il tale significato, per cui è consentita di fatto una notevole flessibilità del significato. Inoltre si può certamente ammettere che in tutta la storia degli impieghi di una parola, possano esserci situazioni che portano a modificarne il senso rispetto a quello precedentemente inteso, ma ulteriori precisazioni – ancora interne al modello che stiamo seguendo – possono essere sufficienti a dar conto anche di casi di questo genere: se ad esempio da un certo momento in poi a causa dell'inquinamento il colore prevalente delle ali di un insetto come la *Biston betularia* inizia a essere più scuro, anche il significato del nome dell'insetto finirà per essere diverso (venendo ad indicare appunto un insetto dal colore più scuro), ma senza che per fenomeni semantici come questo si debba modificare l'impianto generale della teoria qui proposta.

Il problema è che la comunicazione deve consentire la trasmissione di informazioni che sono nuove per il ricevente – perché è questo che interessa ai parlanti: un linguaggio che non fosse in grado di assolvere questa elementare funzione non sarebbe più concepibile come “linguaggio” in senso proprio: si tratterebbe piuttosto di un linguaggio essenzialmente “privato”. Ma al tempo stesso essa è resa possibile solo in forza di “generalizzazioni”, che fanno la loro comparsa nel momento stesso in cui si fa uso di termini “universali”, di cui cioè si intende che siano per principio applicabili a più di un individuo. È però nella logica di utilizzo di tali generalizzazioni che esse finiscano per trattare come uguale ciò che nei fatti è (almeno sotto un certo numero di aspetti) diverso, e in particolare che venga definito il significato con la corrispondente raffigurazione che il soggetto si fa riguardo alle situazioni nuove (quelle cioè di cui non è stato spettatore diretto) in termini di quella che è la rappresentazione attualmente disponibile di situazioni già note (a rigore, si badi, deve farsi riferimento

non a ciò che è stato in precedenza il contenuto passato dell'ostensione, ma al contenuto presente, in particolare, del *ricordo* di essa). Se ciò che è nuovo e diverso viene ridotto a ciò che è già noto – se cioè la definizione dei significati si basa su di un processo di generalizzazione che estende l'immagine che abbiamo dei casi noti, applicandola anche a tutti quelli che non sono stati ancora osservati –, dobbiamo considerare il problema 1) di come ciò non falsifichi l'utilizzo che facciamo del linguaggio, portandoci ad impiegare immagini delle cose che ce le fanno apparire diversamente da come esse sono in realtà, e in maniera fortemente collegata 2) di come i parlanti procedano (anche sul piano strettamente psicologico) per controllare che i margini di equivocità del significato che così sistematicamente si aprono, non diventino tanto ampi da compromettere di fatto l'attendibilità della comunicazione: la problematica di ordine logico-semantico che interessa Wittgenstein, sembra essere strettamente connessa con una tematica corrispondente di ordine psicologico (sviluppata da Bateson) perché se esiste un vincolo di tipo rigorosamente logico che condiziona i processi di comunicazione, sembra opportuno in effetti provare a controllare se esso abbia dei riflessi che in qualche modo riguardano la psicologia delle persone. Quello che si cercherà di mostrare è appunto che mentre Wittgenstein affronta sostanzialmente il primo aspetto del problema, Bateson viceversa sviluppa un'analisi della comunicazione non verbale che è collegata da vicino al secondo aspetto dello stesso problema.

È interessante però osservare che la posizione di Wittgenstein può apparire forse più facilmente comprensibile (sia sul piano intuitivo sia nello svolgimento logico dell'argomentazione) se collegata a quella espressa da Russell in *The Philosophy of Logical Atomism*: in un esempio di Russell stesso (Russell, 1986, p. 174)<sup>8</sup>, se visito e osservo Piccadilly Circus, in seguito posso parlarne dando un certo significato all'espressione "Piccadilly Circus", ma se venisse rispettato un requisito di piena coerenza e completa determinazione del significato, questa espressione rimarrebbe per forza di cose incomprensibile (perlomeno nell'ampiezza del suo contenuto semantico) a chi non abbia visitato a sua volta Piccadilly Circus (e potremmo aggiungere: a chi non l'abbia visitata osservandola da angolature

---

<sup>8</sup> Della filosofia di Russell di questo periodo rifiutiamo però con decisione tutti gli aspetti che sono in effetti quelli criticati dallo stesso Wittgenstein, in particolare quelli relativi alla nozione di "forma logica" e alla critica sistematica di Russell a Francis Herbert Bradley riguardo al concetto di "relazione" (cfr. Di Prospero, 2019).

uguali alle mie). In realtà però è implicita in questo esempio di Russell: 1) una forte misura di induttivismo, 2) una definizione (implicita) di induzione di tipo soggettivista, abbastanza diversa da quelle più diffuse (anche se nello stesso dibattito sull'induzione, le posizioni del soggettivismo sono comunque ben rappresentate – per quanto all'interno di cornici teoriche differenti da quella qui proposta). La domanda sostanzialmente è: se il significato di un'espressione (e di un pensiero), nella misura in cui rimanga completamente e sempre "intatto", per definizione non può allora modificarsi, non si può pensare che da questo derivi che ogni volta che quella espressione viene impiegata, l'immagine del referente debba essere riprodotta sempre in una forma simile (salvo perdite di dettagli dovute per esempio ai limiti della memoria della persona)? Non potrebbe essere questo almeno un punto di avvio per formulare in una nuova maniera il problema dell'induzione? Proverò a verificare in seguito se questa idea può avere ripercussioni sull'interpretazione dello stesso *Tractatus*, tentando al tempo stesso di collegarla al discorso che è stato esposto in precedenza partendo dai paradossi di Goodman e Hempel.

#### **4. Il *Tractatus* e la funzione dell'analogia nei processi di raffigurazione.**

In questa sezione, lo sforzo principale sarà quello di discutere una possibile interpretazione del *Tractatus*.

Per Wittgenstein

[4.03] Una proposizione deve comunicare con espressioni vecchie un senso nuovo.

La proposizione ci comunica una situazione; dunque, essa deve esserle *essenzialmente* connessa.

[4.027] È nell'essenza della proposizione la possibilità di comunicarci un senso nuovo.

Una proposizione è compresa se si comprendono i suoi costituenti:

[4.024] Una proposizione la si comprende se si comprendono le sue parti costitutive.

[4.026] I significati dei segni semplici (delle parole) devono esserci spiegati affinché noi li comprendiamo.

Il problema è come certi dati che abbiamo raccolto di fatto in un contesto, possano essere applicati e riferiti ad un contesto diverso, senza falsificare sistematicamente il contenuto e l'immagine fornita dalla descrizione.

La risposta di Wittgenstein è sostanzialmente che:

[4.03] La proposizione ci comunica una situazione; dunque, essa deve esserle essenzialmente connessa.

E la connessione consiste appunto nell'esserne l'immagine logica.

La proposizione enuncia qualcosa solo nella misura in cui è un'immagine.

[4.031] Nella proposizione una situazione è, per così dire, composta sperimentalmente.

[4.0311] Un nome sta per una cosa, un altro nome sta per un'altra cosa ed essi sono connessi tra loro: Così il tutto presenta – come un quadro plastico – lo stato di cose.

Per Wittgenstein l'“essenza della proposizione” può essere paragonata alla “grafia geroglifica” che “raffigura i fatti che descrive” (4.016): “Lo vediamo dal fatto che comprendiamo il senso del segno proposizionale senza che quel senso ci sia stato spiegato” (4.02).

[4.021] La proposizione è un'immagine della realtà: Infatti, io conosco la situazione da essa rappresentata se comprendo la proposizione. E la proposizione io la comprendo senza che mi sia spiegato il senso di essa.

Il carattere iconico del segno proposizionale, nella *picture-theory*, permette di risolvere il problema che stiamo considerando, facendo leva su una comunicazione chiaramente di tipo analogico. Il ricevente, osservando il segno proposizionale in quanto tale, “vede” il fatto raffigurato, come se osservasse un plastico al posto dell'incidente che attraverso il plastico viene raffigurato, o più esattamente, ciò che vede sono 1) la stessa struttura del fatto, dato che la struttura è in effetti condivisa anche dal segno proposizionale, 2) elementi singoli – i “nomi” – che non sono raffigurativi del rispettivo designato, ma che, una volta dotati di un proprio significato – in genere ostensivo – abbastanza adeguato, offrono almeno delle approssimazioni dell'immagine reale del designato, o perlomeno di ciò che per l'osservatore – “al di qua” del “limite” delle sue proprie capacità di rappresentazione – è il designato. Il segno proposizionale che viene scritto su una pagina di libro, considerato in quanto “immagine”, si dovrà intendere poi presumibilmente che abbia un livello di iconicità molto circoscritta, che si limita al possesso di una stessa molteplicità matematica (4.04), cioè di uno stesso numero di elementi – tra loro combinabili in uno stesso numero di potenziali connessioni – rispetto al fatto rappresentato. Dal momento in cui sono state fornite delle definizioni (sostanzialmente di tipo ostensivo) delle espressioni usate in un tale tipo di comunicazione, è l'immagine mentale che così viene a corrispondere ai segni scritti (conosciuta per ostensione) che consente di dare al segno proposizionale iniziale (molto poco iconico) una immagine molto più fedele e raffigurativa del fatto descritto: l'espressione cioè non è più costituita dal segno grafico (o acustico) ma dal segno + l'immagine dell'oggetto reale associata ad esso. L'effetto delle definizioni ostensive sarebbe cioè per così dire di sostituire un segno proposizionale meno raffigurativo (le parole scritte a penna o pronunciate a voce) con qualcosa che possiamo ancora continuare a

considerare un “segno proposizionale”, anche se non è più costituito esclusivamente di segni linguistici – posto anche che la proposizione 2.171 implica che possa essere un segno proposizionale qualunque cosa che abbia la stessa “forma” del fatto raffigurato: collocato nello spazio, colorato etc. Questa posizione può essere resa intuitivamente più comprensibile se si ammette (come è nella logica dell’argomentazione) che il segno proposizionale possa essere costituito anche dalle immagini mentali che nel nostro pensiero corrispondono a ciascun termine, secondo quanto sembra comportare implicitamente la proposizione:

[4.014] Il disco fonografico, il pensiero musicale, la notazione musicale, le onde sonore, stanno tutti l’uno con l’altro in quell’interna relazione di raffigurazione che sussiste tra linguaggio e mondo.

Ad essi tutti è comune la struttura logica.

(Come, nella fiaba, i due adolescenti, i loro due cavalli e i loro gigli. In un certo senso, essi sono tutt’uno.)

Dato che la proposizione è vista come un “plastico”, e dato che un “plastico” può essere costituito da una ben ampia varietà di generi di oggetti, non si vedrebbe per quale motivo proprio i contenuti psichici del pensiero *non* debbano poter essere a loro volta i costituenti di un tale tipo di “plastico”.

Ad ogni espressione corrisponde un’immagine mentale, ma questa immagine non è iconica e raffigurativa del suo referente (Wittgenstein, 1995b, appunti del 3.10.14): per definizione, non potremmo mai avanzare una tale pretesa, dato che, nel momento in cui un nome compare in una proposizione (posto che una “proposizione” debba sempre fare riferimento a situazioni nuove), esso si trova a designare un oggetto che (nel contesto descritto dalla nuova proposizione) si presenta con un aspetto che è diverso da quello che aveva nelle situazioni in cui è avvenuto l’apprendimento del significato (la stessa espressione “fiore” designa realtà oggettive diverse – anche se molte volte abbastanza simili – a seconda che compaia in una proposizione in cui si parla ad esempio di un fiore che è stato appena reciso, invece che di un fiore che cresce in un prato). Potremmo giudicare che l’immagine fornita da un’espressione sia iconica solo avendo la possibilità di confrontarla con il rispettivo referente, ma questa possibilità è esclusa, dato che richiederebbe di varcare il “limite” del nostro pensiero, verificando cioè che la nostra attuale immagine di un oggetto o di una situazione è

effettivamente simile al suo referente, per quanto quest'ultimo non ci sia dato attualmente: dovremmo vedere al tempo stesso la cosa nel modo in cui ora la vediamo, ma anche nel modo in cui essa oggettivamente è, e vedere se le due immagini corrispondono – ma ovviamente a quel punto la “nostra” immagine della cosa sarebbe quella che ci è servita da termine di confronto, e di *questa* immagine non avremmo ancora stabilito se è corrispondente al vero: per farlo, dovremmo ripetere il processo, innescando un regresso infinito.

La tesi che i “*limiti del mio linguaggio* significano i limiti del mio mondo” (5.6), se da un lato ricorda assai da vicino l’opinione espressa da Russell attraverso l’esempio del significato dell’espressione “Piccadilly Circus”, dall’altro sarebbe legata al fatto che l’immagine mentale che ho di un oggetto è ricalcata sulle circostanze in cui è avvenuto il mio apprendimento del significato dell’espressione che lo designa. In maniera plausibile possiamo suggerire che gli “oggetti” sono definiti come “immutabili” perché non sarebbero in realtà nient’altro che il “significato” di un nome<sup>9</sup>, che in generale non può essere impiegato come se fosse destinato in seguito a divenire diverso, 1) perché ciò vorrebbe dire che *ab initio*, al momento stesso del suo primo impiego, la “previsione” di questo cambiamento era già presente, e quindi di fatto faceva parte già del significato stesso (“Se conosco l’oggetto, io conosco anche tutte le possibilità della sua ricorrenza in stati di cose [...] Non può trovarsi successivamente una nuova possibilità” [2.0123]); 2) perché sarebbe contraddittorio in ogni caso supporre che la stessa espressione possa essere usata intendendo che abbia in occasioni diverse un significato diverso, pur rimanendo la stessa espressione: dal punto di vista della morfologia della lingua, è chiaro che una stessa espressione può avere significati diversi in contesti diversi, ma se consideriamo invece il significato mentale di un’espressione – che in un senso ovvio viene prima della semantica dei segni linguistici – sembra chiaro in realtà che un significato non possa sia essere sia non essere, allo stesso tempo e sotto lo stesso aspetto, quello che è.

L’interpretazione che qui si dà della tesi dell’immutabilità degli oggetti, dipende dalle seguenti considerazioni. Per Wittgenstein:

---

<sup>9</sup> Una indagine più approfondita è in Di Prospero (2015).

[2.021] Gli oggetti formano la sostanza del mondo. Perciò non possono essere composti.

[2.0211] Se il mondo non avesse una sostanza, l'avere una proposizione senso dipenderebbe allora dall'essere un'altra proposizione vera.

[2.0212] Sarebbe allora impossibile progettare un'immagine del mondo (vera o falsa).

[3.23] Il requisito della possibilità dei segni semplici è il requisito della determinatezza del senso.

Inoltre:

[4.22] La proposizione elementare consta di nomi. Essa è una connessione, una concatenazione, di nomi.

[3.318] La proposizione la concepisco – come Frege e Russell – quale funzione delle espressioni in essa contenute.

[4.026] I significati dei segni semplici (delle parole) devono esserci spiegati affinché li comprendiamo.

Ai nomi corrispondono gli oggetti. Alle proposizioni gli stati di cose. I nomi devono essere già noti da parte di chi comprende (per la prima volta) la proposizione. La proposizione invece rende possibile la comprensione di informazioni che per il parlante sono *nuove*. Ciò che Wittgenstein nota è che, per poter essere il significato *determinato* (in altre parole, per poter vedere rispettato semplicemente il principio d'identità), al nome deve corrispondere una significazione fissa: se il nome mutasse significato (se gli oggetti cambiassero) il significato sarebbe contraddittorio. Una ontologia del significato così drastica può spiegarsi forse con il nesso logico che si può rintracciare andando a rilevare il legame (anche storico-genetico) con il tipo di problemi posti da Francis Herbert Bradley, per il quale in generale il concetto di relazione è contraddittorio. Secondo Bradley:

Noi vediamo che i contenuti del nostro mondo si possono raggruppare nelle cose e nelle loro qualità: quella di sostanza e accidente è un'antica e veneranda distinzione, uno schema logico che dovrebbe servire a comprendere i fatti e a raggiungere la realtà. Ma io debbo mostrare in breve l'insufficienza di questo metodo [...] Possiamo considerare l'esempio familiare di una zolletta di zucchero [...] Lo zucchero, ovviamente, non è semplice bianchezza, semplice durezza e semplice dolcezza poiché la sua realtà consiste in qualche

modo nella sua unità. Ma se, d'altra parte, ci domandano che cosa vi possa essere nella cosa oltre le sue molteplici qualità rimaniamo una volta di più delusi. Non possiamo scoprire nessuna reale unità al di fuori di queste qualità, così come nessuna reale unità esistente in esse (Bradley, 1984, p. 157).

Si considera allora quello che è identificato esplicitamente come l'“antico dilemma secondo il quale se si predica ciò che è differente si attribuisce al soggetto ciò che esso *non* è e se si predica ciò che *non* è differente non si esprime assolutamente nulla [...] se il predicato non reca alcuna differenza è vano ma, se rende il soggetto diverso da quello che è, è falso” (Bradley, 1984, pp. 158-159). La proposta è quindi:

Asteniamoci dal fare della relazione un attributo del riferito e consideriamola come se fosse più o meno indipendente. “Vi è una relazione *C* nella quale si trovano *A* e *B* ed essa appare unita ad entrambi” [...] Sembrerebbe esserci, allora, un'altra relazione *D* nella quale stanno *C* da una parte e *A* e *B* dall'altra. Ma un tale espediente dà subito luogo ad un processo all'infinito (Bradley, 1984, p. 159).

Ne segue che “o le qualità rimangono del tutto separate dalle loro relazioni, e allora non avremmo detto nulla, o altrimenti dobbiamo istituire una nuova relazione” che innesca però un regresso infinito (*ibidem*).

La riflessione sull'argomentazione di Bradley fu al centro dell'interesse di Bertrand Russell, attraverso il quale giunse a Wittgenstein (anche per le indicazioni bibliografiche, rimando a Di Prospero, 2019) Nel *Tractatus* il significato è costituito da unità tra loro essenzialmente *non* in relazione – cioè tali da non poter modificare il contenuto ontologico l'una delle altre –, anche se la proposizione è comunque una “catena” di nomi. Wittgenstein guarda ai problemi che derivano per la semantica da queste considerazioni, rivolgendosi alla *picture-theory* come strumento cardine della sua strategia di soluzione. I nomi – rimanendo, con la loro propria *Bedeutung*, sempre uguali a se stessi – vengono accostati nella proposizione (il meccanismo psicologico alla base di questo fenomeno è dichiarato da Wittgenstein come sostanzialmente estraneo al suo interesse<sup>10</sup>). La proposizione, come un

---

<sup>10</sup> Che Wittgenstein abbia seguito uno schema *euristico* di derivazione psicologica, è documentato in effetti da una celebre lettera a Russell: un *Gedanke* “consiste di costituenti psichici che hanno il medesimo tipo di relazione alla realtà che hanno le parole. Quali siano tali costituenti, non lo so” (lettera del 19.8.1919, in Wittgenstein, 2012, § 63). Nella stessa

plastico, riproduce le fattezze dello stato di cose perché è ad esso isomorfo. Nella versione che qui possiamo assumere di questo insieme di intuizioni, la proposizione può essere identificata ontologicamente come l'intero campo attentivo – contenente a rigore non solo gli elementi che risaltano esplicitamente nel giudizio, ma anche un vasto insieme di altre parti che ad un dato momento formano tutto il rumore psicologico di fondo che continuamente attraversa la nostra mente. La presenza simultanea nel campo dell'attenzione forma – per ciò stesso – una *Gestalt* tra le parti in questione, che crea il senso di una modificazione ontologica che ciascuna parte subirebbe per l'esser stata ammessa in questo dato campo attentivo. Il contrasto che viene sentito rispetto alle altre formazioni gestaltiche, è riducibile al fatto che si ha memoria del fatto che gli elementi attualmente al centro del proprio giudizio, dovranno poi figurare anche in altri giudizi, formulati da altri soggetti, all'interno dei quali le *Gestalten* prenderanno per definizione un'altra forma (pur rimanendo i singoli *items*, nella nostra ipotesi, uguali – o comunque dovendo essere raffigurati dal soggetto, in quanto singoli *items*, come sempre uguali a se stessi, e solo sottoposti a diverse riconfigurazioni gestaltiche a seconda del diverso contesto proposizionale in cui possono ricorrere). La “relazione” esiste solo nella misura e nel senso per cui tutte le parti coesistono simultaneamente nello stesso campo attentivo, mentre ogni altro elemento, al momento, *non* si dà: ontologicamente *non* vi è relazione, se non quella che consiste nel coesistere entro lo stesso campo attentivo, ma non è essa stessa *una* tra le parti che compongono quest'ultimo. Ciò che caratterizza il darsi di una relazione, è una condizione del tutto negativa: che altro *non* si dia nel campo attentivo. Anche per questo il concetto di relazione *non* ha un corrispondente ontologico che non sia riducibile al solo darsi delle unità elementari in quanto tali. Il rumore psicologico di fondo viene ovviamente ignorato nelle trattazioni di logica, ma la sua esistenza è sicuramente innegabile (qualora non si desse, vorrebbe dire peraltro solo che il campo attentivo è siffatto da non contenere altro che gli elementi costituenti il giudizio). Il rapporto tra tutto questo ragionamento e il problema dell'induzione verrà reso più esplicito in seguito.

---

lettera, prima nel testo: “il tipo di relazione dei costituenti del pensiero e del fatto in immagine è irrilevante. È un problema che toccherebbe alla psicologia indagare” (*ibidem*). (Qui è da intendersi certamente la relazione di tipo empirico, non logico: il processo con cui ad esempio vediamo un colore).

L'idea che la proposizione “mostra” il suo senso (4.022) e il concetto di comunicazione “analogica” vengono ad avere una sovrapposibilità su cui può essere interessante riflettere, specie se si pensa all'interesse di Bateson per la comunicazione non-verbale, che fa da “contesto” che definisce meta-comunicativamente i modi in cui intendere volta per volta i contenuti della comunicazione digitale (che occupa invece il livello di linguaggio-oggetto). Per Wittgenstein la “sintassi logica” stabilisce le possibilità di combinazione tra i “nomi”.

[2.171] L'immagine può raffigurare ogni realtà della quale ha la forma.

L'immagine spaziale tutto la spaziale; la cromatica, tutto il cromatico; etc.

[2.181] Se la forma di raffigurazione è la forma logica, l'immagine si chiama l'immagine logica.

[2.182] Ogni immagine è anche un'immagine logica.

[3.327] Il segno determina soltanto insieme con il suo impiego logico-sintattico una forma logica.

La sintassi logica però si “mostra” senza poter essere “detta” (2.172, 3.334, 3.33). Wittgenstein suppone in effetti che, dati gli elementi che (nell'immagine della proposizione 4.0311) compongono un “quadro plastico”, noi in realtà sappiamo in qualche modo secondo quali regole essi possono combinarsi tra loro, e che il segno proposizionale sia possibile quando il sistema delle combinazioni possibili tra gli oggetti è isomorfo a quello relativo agli oggetti che costituiscono il fatto rappresentato: è da questa condizione che dipende la possibilità per il soggetto di intendere che la scelta di una certa combinazione (cioè di una certa specifica proposizione – all'interno della sintassi logica data) sia “raffigurativa” di un fatto corrispondente. Ma da questa premessa del ragionamento di Wittgenstein, segue in realtà che è presupposta di fatto una “conoscenza” (di qualche tipo) delle caratteristiche proprie degli elementi che compongono il plastico e delle “regolarità” che li riguardano. Nel caso in cui si supponesse che il paraurti della prima automobile potesse fisicamente far parte (in una qualche posizione nella carrozzeria) della seconda automobile (possiamo immaginare ad esempio che manchino completamente ganci o altri mezzi fisici adatti a realizzare questo tipo di connessione) il sistema delle combinazioni accettabili e concepibili sarebbe diverso che nel caso in cui

questa possibilità fosse esclusa. Può sembrare, a prima vista, che in questo ragionamento siano presenti delle forzature evidenti: Wittgenstein non parla mai di “regolarità empiriche” che riguardano gli elementi che compongono il plastico. In realtà però, in linea di principio, la nozione di “sintassi logica” può essere spiegata sostanzialmente in due soli modi: 1) come l’insieme complessivo delle combinazioni logicamente possibili tra i singoli elementi semplici dati: in questo caso, dati ad esempio tre “nomi”, le combinazioni considerate accettabili sarebbero tutte quelle che si possono ottenere mettendo in un ordine qualsiasi uno, due o tutti e tre i nomi messi a disposizione. Questa possibilità mi sembra che sia chiaro che deve essere scartata: di fatto ogni possibile combinazione di nomi diverrebbe legittima. La nozione stessa di “sintassi logica” verrebbe totalmente svuotata, e diverrebbe incomprensibile l’indicazione per cui “[l’]immagine può raffigurare [solo] ogni realtà della quale ha la forma. L’immagine spaziale, tutto lo spaziale; la cromatica, tutto il cromatico; etc.” (2.171).

2) Diversamente, se pensiamo che le combinazioni legittimate dalla sintassi logica siano solo una parte di quelle che verrebbero accettate in base all’interpretazione precedente, ne segue che è necessario indicare un criterio per specificare gli elementi che appartengono a questo gruppo. Se il criterio sarà quello dato dall’aver stabilito semplicemente delle convenzioni arbitrarie, rimarrà inspiegata tutta la teoria del carattere “raffigurativo” del segno proposizionale. Se invece il criterio introdotto è quello della possibilità di combinazione “materiale” tra i vari segni elementari (che sono, i realtà, i “nomi”, ma in quanto portatori di una immagine “mentale” – il “significato” – corrispondente), allora le possibilità di combinazione previste dalla sintassi logica vengono a coincidere (lo si vede – io credo – anche intuitivamente) con quelle che il parlante considera “attribuibili” (psicologicamente ed induttivamente – sulla base dell’esperienza) attraverso la combinazione tra i vari segni (che cosa significherebbe altrimenti dire, poniamo, che un tavolo “ha i capelli verdi”, o altri esempi analoghi?). La sintassi logica riproduce e ricalca insomma le regolarità e le associazioni empiriche più ben consolidate, che non siamo disposti a mettere in discussione tendenzialmente in nessun caso, in modo simile a quello in cui Quine (1951) afferma che la distinzione tra analitico e sintetico non può essere intesa in senso rigido, perché è all’interno di un dato sistema che, di volta in volta, si deve decidere che cosa porre come “analitico” e che cosa porre come “sintetico”.

Inoltre la sintassi logica prevede la possibilità che si diano ad esempio “foglie” che possono essere “verdi”, “rosse” o “gialle” (e *non* “coraggiose”, “intelligenti” o simili), senza però implicare quale delle tre possibilità debba darsi in un caso specifico. Questa e altre simili osservazioni, se da un lato chiamano in causa (in un’analisi che riguarda in generale il problema dell’induzione – anche indipendentemente dalle posizioni di Wittgenstein) quella che sostanzialmente è la nozione di “frequenza empirica” di una proprietà (la distribuzione osservata in passato di certe date proprietà, che verrebbe proiettata induttivamente nel futuro), dall’altro mostrano che l’accettazione di una forma solo molto debole di induzione, è una scelta obbligata per Wittgenstein, posto che si accetti (come sembra chiaro) che il suo presupposto sia che per “induzione” si deve intendere in linea di principio un metodo di inferenza che porti attendibilmente a risultati epistemici condivisi e intersoggettivi. In un tale quadro, in cui il criterio dell’intersoggettività prevale su quello della conoscenza individuale, e il soggetto epistemico fa proprie – per ragioni che in realtà (secondo la chiave di lettura che qui si fa valere) sono esse stesse di tipo rigorosamente individuale, empirico e (meta-)induttivo – anche le conclusioni ottenute da altri soggetti epistemici, la scelta teorica più convincente è quella di ritenere in effetti che le associazioni induttive vengano affermate solo in un certo numero ristretto di casi, mentre per tutti gli altri la nostra rappresentazione delle situazioni cui facciamo riferimento rimarrebbe in realtà indeterminata, in un certo senso quindi una *non-rappresentazione* – almeno di alcune di quelle che sarebbero le proprietà attribuibili in senso intuitivo allo stato di cose. È interessante osservare che in linea di principio la sintassi logica potrebbe accettare anche la possibilità per esempio di foglie che siano dette di un colore che mai nessuno ha osservato in realtà essere proprio di qualche esemplare di foglia. Si tratterebbe anche in questo caso di *meta-induzioni*, che prendono l’avvio dal fallimento che si è osservato in molti casi in cui altri soggetti epistemici hanno fatto previsioni induttive che si sono poi rivelate errate: richiederebbero però, sul piano psicologico, il raggiungimento di un certo livello evolutivo abbastanza avanzato, che implica in particolare una capacità di astrazione piuttosto elevata e la familiarità con situazioni di dialogo in cui si dà rilievo alla conoscenza altrui, secondo le idee di Piaget sul “de-centramento” proprio del pensiero maturo. Si noti inoltre che, essendo venuto meno il vincolo ontologico che legherebbe individui e proprietà (in forza dell’argomentazione di Bradley), è

in generale molto più facile focalizzare le nostre intuizioni su di una situazione in cui ontologicamente *si dà* il singolo elemento *foglia* mentre *non* si dà per esempio il particolare elemento che dovrebbe corrispondere all'essere una foglia (per esempio) *verde*: in questo modo, si può pensare che il non-conoscere il colore di una foglia non precluda il darsi della rappresentazione di *foglia* in quanto tale (*senza* il suo colore), e così per il contenuto ontologico corrispondente. In altre parole, nella nostra ontologia, può esistere *foglia* senza che esista la specificazione (in un dato contesto) del suo colore (o della sua forma precisa, etc.), e questo sarebbe da intendersi non come una mancanza di *sapere* da parte nostra, ma come una sorta di vuoto ontologico vero e proprio (anche su questo, alcuni elementi che verranno forniti in seguito potranno servire forse a rendere più chiara la situazione). (Collegando quest'ultimo punto a quello subito precedente, si può intendere come possiamo immaginare, per esempio, una "foglia blu", o una "montagna d'oro", ma con una misura molto forte di *indeterminazione*, quale invece non si dà nei contenuti di immaginazione che psichicamente avvertiamo come veri.) Può essere molto interessante collegare questo punto di vista con le situazioni tipiche del sogno, ovvero con un genere di attività psichica che ha subito il condizionamento del linguaggio e delle abitudini del confronto interpersonale in misura naturalmente molto minore.

In quest'ordine di questioni, possiamo ricordare un passo di estremo interesse. Nelle conversazioni annotate da Waismann (1975), Wittgenstein si interroga più volte su come venga determinata la "sintassi": "A questo punto sorge la questione se non sia necessaria anche l'esperienza per costruire la sintassi. Occorre rispondere che vi sono due concetti differenti di 'esperienza'" (Waismann, 1975, p. 205). Si può pensare che quel tipo di esperienza che si riversa nella sintassi logica (proibendo ad esempio di dire "il verde è pesante"), è quell'insieme di "regolarità" che abbiamo deciso (quineamente) di considerare il cuore non modificabile delle nostre teorie. Espressamente Wittgenstein afferma che "[l]e leggi naturali possono essere giustificate; le regole della grammatica non possono essere giustificate" (Wittgenstein, 1995c, p. 135), ma è possibile sostenere che le leggi naturali più ben sedimentate siano proprio quelle che assumiamo di fatto come costitutive della nostra grammatica, dove rimane vero (formalmente) che "[l]a grammatica non è determinata dai fatti" (ma semmai la scelta – a rigore, arbitraria – di una grammatica è solo guidata implicitamente da fattori inerenti la comodità pratica della scelta fatta), semplicemente perché,

una volta che abbiamo assunto una certa grammatica, potremmo giustificarla in base a fatti empirici solo descrivendoli – attraverso però un'altra grammatica (ivi, p. 119).

Dobbiamo ricordare l'ambiguità della natura della "logica" stessa nel *Tractatus*: "Nel mio trattato ho detto una volta: la logica precede il come ma non il che cosa [...] Se Lei vuole [rivolgendosi a Moritz Schlick], potrei anche dire che la logica è empirica – se Lei chiama questo empiria" (Waismann, 1975, p. 64).

Lo statuto epistemologico della conoscenza espressa nella sintassi logica è posto da Wittgenstein come *a priori*. Ma secondo l'interpretazione che qui si difende, la prospettiva del filosofo è fondazionale, e costruita in modo da presupporre (solo) l'insieme delle conoscenze (attuali) dirette del soggetto epistemico, e protesa ad analizzare il linguaggio e il pensiero in modo da consentire (con questa sola strumentazione di base – oltre che con un elaborato processo di analisi teorica) la rappresentazione di situazioni non direttamente e immediatamente conosciute (secondo un modello affine alla formula del "solipsismo metodologico" di Carnap e ad alcune idee dello stesso Russell). Muovendoci in questo quadro, non è fuori luogo ammettere la possibilità di "tradurre" le asserzioni fatte da Wittgenstein, ricostruendone il filo logico all'interno di un approccio alternativo "naturalizzato" come in Bateson. Il sistema delle possibili combinazioni – la "sintassi logica" – apparirebbe allora come un sapere sviluppato di fatto empiricamente, anche se i vincoli e le possibilità che esso comporta, nel momento in cui viene applicato, hanno il carattere di forme *a priori* che come tali condizionano e pre-constituiscono ogni possibile attività di pensiero del soggetto. In termini wittgensteiniani, potremmo dire che l'io metafisico si rappresenta (come insieme di circostanze empiriche e contingenti, ma comunque presenti) una sequenza di fatti precedenti rispetto al momento in cui viene prodotta la rappresentazione (intesa come prodotto empirico di un soggetto epistemico concreto, che comunque può essere oggetto di rappresentazione da parte dell'io metafisico – secondo quanto implica la proposizione 5.631). Non c'è naturalmente alcuna necessità logica nel postulare che una tale sequenza di fatti debba in concreto rientrare tra le rappresentazioni fatte proprie dall'io metafisico. È quindi comprensibile che Wittgenstein non fosse interessato alle implicazioni che potrebbe portare un tale tipo di riformulazione della questione. Se si considera però il dato di fatto (di carattere empirico e contingente, ma comunque ovvio e innegabile) che ad ogni istante l'"io

psicologico” si trova effettivamente a dover affrontare quel tipo di problemi logici che sembrano in effetti trovare una formulazione ed un’analisi adeguata proprio per mezzo della *picture-theory* e della nozione di “io metafisico”, possiamo sostenere in realtà che la possibilità di un paragone tra i due autori possa rivelarsi di estremo interesse. In prospettiva, il fatto stesso che i comportamenti psicologici degli esseri umani possano essere spiegati in termini di esigenze di carattere strettamente logico – secondo un asse teorico che, in questo lavoro, viene esemplificato con le opere di Bateson, per la dimensione psicologica del problema, e di Wittgenstein, per la sua dimensione logico-semantiche – diventa una ragione di notevole interesse per interpretare l’attività psichica umana mediante una prospettiva antropologica che ne riconosce il carattere fondamentalmente logico-razionale, anche se si tratta – si badi – di un concetto di razionalità che, per l’essere connotato da un radicale induttivismo e quindi da un forte richiamo al valore dell’esperienza, si presenta in una forma molto diversa da quelle più tipiche del razionalismo. Si può ricordare come una delle ipotesi della Scuola di Palo Alto sia che anche disturbi psichici gravi come la schizofrenia nascano come espressione di una necessità di adattamento dell’individuo ad un contesto (in genere familiare) “patogeno”: l’attività mentale del soggetto sarebbe cioè (potremmo dire, “proceduralmente”) corretta, ma obbligata ad applicarsi ad esperienze e situazioni che la indirizzano di fatto verso una sorta di “vicoli ciechi”. Il tipo di antropologia che per questa via può essere proposta, assumerebbe in particolare l’ipotesi di fondo che le stesse emozioni, quali che esse siano, siano portatrici di una forma di intelligenza e di razionalità, che in termini epistemologici può essere descritta come di tipo empirico ed induttivista<sup>11</sup>: il soggetto ad ogni istante della sua vita metterebbe continuamente alla prova schemi di comportamento che sono connotati anche in base a quelle che possiamo definire come l’intensità e la direzione dell’energia applicata, oltre che (per poter cogliere anche sfumature analitiche più precise) la qualità dell’emozione stessa (rabbia, amore etc.). La “saggezza del corpo” (secondo l’espressione di Nietzsche, ma pensando anche ad esempio a Damasio, ed andando verso esiti molto lontani da quelli nietzschiani) deriverebbe (tra l’altro) da un apprendimento di tipo empirico ricevuto nel corso della vita,

---

<sup>11</sup> Un esame più approfondito di questo punto è contenuto in Di Prospero (2014) e Di Prospero (2017c), dove si possono trovare anche i rimandi più essenziali ad una vasta letteratura che affronta il tema.

riguardo a quelle che sarebbero le assegnazioni di valore preferibili, da associare nelle varie situazioni a variabili come “intensità”, “direzione” e “qualità” delle emozioni. Un tale apprendimento sarebbe da interpretarsi in termini però più vicini al comportamentismo e allo schema stimolo-risposta (Pavlov) che non a quelli di un induttivismo inteso come descrizione esclusivamente di processi di pensiero di tipo logico-linguistico e cosciente. È molto interessante osservare, inoltre, che entro questo quadro epistemologico, possono essere la stessa “saggezza del corpo”, e in generale tutta quanta l’esperienza di vita della persona, ad esprimersi in appoggio di configurazioni psichiche – portatrici, si badi, della caratteristica della razionalità – che fanno proprio il vissuto della fede religiosa (in contrasto quindi con le letture più semplici ed ovvie di Nietzsche), che viene ad essere legittimato “razionalmente”, in quanto sostenuto da quella che nell’individuo è la sua *esperienza*: non attraverso procedure “protocolлари” intersoggettivamente condivisibili (come in Carnap), ma mediante il richiamo ad un’esperienza che è specifica della singola persona, anche se certamente non per questo meno importante o meno qualificabile appunto come esperienza.

Ricordando come per Piaget l’evoluzione cognitiva coincide con un processo di sempre maggiore articolazione e differenziazione degli schemi di azione (e ricordando anche il modo in cui Leibniz concepiva le emozioni), possiamo suggerire che il pensiero digitale sia da intendersi come un caso particolare di pensiero analogico, caratterizzato appunto da una maggiore articolazione e complessità delle correlazioni che si intersecano nella mente del soggetto, e dal fatto che in genere un tale processo è possibile di fatto solo passando attraverso un sistema di convenzioni linguistiche, che permettono la trasmissione di un’informazione elaborata socialmente. Le stesse convenzioni però, in un senso ovvio, sono viste esse stesse come correlazioni empiriche da parte del soggetto, e come immerse e facenti parti di un *continuum* di processi fisici del tutto “naturali” e quindi analogici (Wilden, 1972).

## 5. Logica e psicologia del deutero-apprendimento

5.1. Il confronto tra i due autori che stiamo esaminando può in realtà essere interessante proprio per meglio chiarire la logica interna dell'argomentazione di entrambi. Per Bateson con il "deutero-apprendimento" il soggetto può "apprendere ad apprendere". Abbiamo che:

Lo stimolo è un segnale elementare, interno o esterno.

Il contesto dello stimolo è un metamessaggio che classifica il segnale elementare.

Il contesto del contesto dello stimolo è un meta-messaggio, che classifica il metamessaggio.

E così via.

Avremmo potuto costruire la stessa gerarchia a partire dalla nozione di "risposta" o da quella di "rinforzo" (Bateson, 1976, pp. 315-6).

In diversi contesti un organismo risponde allo "stesso" stimolo in modo diverso, occorre quindi chiederci da quale fonte esso tragga questa informazione: in base a quale percezione sa l'organismo che il Contesto A è diverso dal Contesto B? (Bateson, 1976, p. 315).

Esistono "segnali la cui funzione principale è quella di classificare i contesti" (*ibidem*). Per Bateson:

L'Apprendimento zero è caratterizzato dalla specificità della risposta, che – giusta o errata che sia – non è suscettibile di correzione.

L'Apprendimento 1 è un cambiamento nella specificità della risposta, mediante correzione degli errori di scelta in un insieme di alternative.

L'Apprendimento 2 è un cambiamento nel processo dell'Apprendimento 1 (Bateson, 1976, p. 319).

E così via fino al livello 4, che si raggiunge grazie alla combinazione di filogenesi e ontogenesi, e che secondo Bateson è il più alto raggiungibile (*ibidem*).

Un modo formalmente adeguato per analizzare questa idea è fornito in realtà proprio dalla teoria di Wittgenstein: il soggetto epistemico, nell'istante  $t$ , si orienta nel contesto che attualmente gli è dato. Le operazioni psicologiche che conduce possono essere identificate servendosi anche delle implicazioni che possono essere evidenziate attraverso un'analisi di tipo logico del problema, quale quella effettuata da Wittgenstein. In generale uno psicologo deve sempre confrontare il comportamento cognitivo effettivamente osservato con quello che sarebbe logicamente e "razionalmente" corretto: è proprio nel caso in cui il soggetto studiato commette errori logici o concettuali più o meno palesi, che la psicologia è chiamata a dare in maniera più incisiva il suo contributo, mentre se il soggetto si limita ad effettuare ragionamenti la cui conclusione è imposta in realtà dalla logica interna ai problemi che deve risolvere, lo psicologo si vedrà sottratta almeno una parte rilevante del suo lavoro. Nel nostro caso la situazione è più complessa: in genere gli psicologi cognitivi fanno riferimento a un concetto intuitivo di razionalità condiviso a livello di senso comune o comunque da parte di un pubblico di persone colte e scientificamente preparate. Il punto di vista di Wittgenstein invece presenta un livello di elaborazione – oltre che degli elementi di discutibilità – che potrebbe apparire difficile da assimilare all'interno di procedure di ricerca così diverse come quelle della psicologia empirica. C'è però un diverso modo in cui qui logica e psicologia possono contribuire ad affrontare un problema comune: il soggetto epistemico (all'istante  $t$ ) si trova in una situazione che (formalmente) può essere vista come quella dell'io metafisico in Wittgenstein (in questo senso la stessa sequenza di istanti  $t^n, \dots, t^1, t, t^1, \dots, t^n$  – dove  $t$  è l'istante presente – sarà da considerarsi solo in quanto oggetto di rappresentazione da parte del soggetto stesso). Il tipo di problemi (ad esempio riguardo ai processi di comunicazione) in cui il soggetto può trovarsi, andranno descritti allora tenendo conto (anche) dei vincoli logico-semanticamente desumibili dalla teoria di Wittgenstein: il soggetto non può guardare ai contenuti della comunicazione con un'altra persona facendo propri contemporaneamente entrambi i punti di vista: il proprio e quello dell'interlocutore.

Anche nel caso (teorico) in cui comprendesse completamente il punto di vista dell'interlocutore, ciò dovrebbe comportare che i due parlanti hanno uno stesso e unico punto di vista (non si potrebbe quindi parlare di "nuova" informazione trasmessa attraverso il linguaggio). La comunicazione deve

fornire un'informazione nuova, quindi per definizione il contenuto deve configurarsi (nella prospettiva del soggetto) in modo da rispondere a iniziative prese sempre e necessariamente dal soggetto da solo, cioè dal soggetto che non dispone ancora dell'informazione che proprio il linguaggio deve procurargli.

Per Bateson ciò è reso possibile dal fatto che il soggetto dispone di una conoscenza empirica circa le regolarità osservabili 1) nel contesto della comunicazione, 2) nel comportamento osservabile dell'interlocutore, oltre che 3) nelle reazioni prevedibili che seguono quando è il soggetto stesso che adotta certi schemi di comportamento. Wittgenstein (all'interno di uno schema teorico diverso ma per certi aspetti sovrapponibile) "incorpora" tutte queste conoscenze nella "sintassi logica": sceglie coerentemente di considerarle un sapere *a priori*, ma è semplicemente perché rispetto all'io metafisico (ovvero il soggetto epistemico all'istante *t*) esse sono effettivamente degli *a priori*: la conoscenza empirica passata ha contribuito a costituire (secondo una logica di tipo induttivo) il significato dei termini (linguistici e mentali) che esso usa, e attualmente quindi il soggetto epistemico è vincolato ad utilizzarli secondo il significato così costituitosi. In realtà, nella prospettiva di Bateson, il comportamento psichico e cognitivo del soggetto viene spiegato di fatto accettando – implicitamente – che esso volta per volta si trovi sottoposto ai vincoli logici analizzati da Wittgenstein: da qui il comune interesse per la tematica dell'autoriferimento.

In termini umani, potremmo dire: se Adamo, appena dopo essere stato creato (e senza disporre di una "memoria" innata) vedesse uno smeraldo verde, il significato stesso di "smeraldo" e "verde" si costituirebbe per lui in maniera così rigida e vincolante ("sincretica" nel senso di Piaget e di Werner) da rendergli *a priori* impossibile concepire uno smeraldo che non fosse verde.

Nei termini di Bateson, se in passato il soggetto ha osservato che persone che parlavano con un tono di voce flebile e stanco, in seguito si mostravano poco disposte o poco abili a compiere azioni che comportavano impegno e sforzo, il significato delle parole pronunciate in una certa occasione da una persona – con tono basso e dimesso – sarà interpretato direttamente in maniera diversa che se il tono fosse stato energico e assertivo (per quanto il significato digitale di quanto viene detto possa essere esattamente lo stesso). Il contrasto che così può crearsi tra piano non-verbale e significato logico-

razionale delle espressioni linguistiche è alla base di dinamiche ben note come quelle del doppio legame (Bateson, 1976).

Riconsiderando il concetto di deutero-apprendimento, potremmo dire che il soggetto epistemico all'istante  $t^n$  stabilisce il contesto (riconosce cioè il meta-linguaggio adatto) con cui fare le scelte rilevanti per (pre-determinare – in parte e al livello della sua sintassi logica – il contenuto di quello che è) il linguaggio-oggetto, cioè il linguaggio che verrà adoperato all'istante subito successivo  $t^{n+1}$ , mentre le scelte fatte a  $t^{n+1}$  (all'interno di una sintassi logica che è stata il prodotto, tra l'altro, delle scelte fatte all'istante precedente  $t^n$ ) costituiranno a loro volta il meta-linguaggio rispetto al linguaggio-oggetto che verrà prodotto nell'istante  $t^{n+2}$ , e così via. Il punto è che ad ogni istante si può agire solo su elementi che siano presenti – secondo un principio che può essere accettato come necessario: ogni rappresentazione del futuro può contare solo in quanto essa stessa fatto attualmente dato. Ma ciò che accade nel presente incide (empiricamente) su ciò che (anche solo dall'attimo subito successivo) sarà una parte della nuova sintassi logica: la struttura del linguaggio dipende dalla struttura dell'esperienza corrispondente e ogni scelta che può modificare l'esperienza (indirizzando il corso degli eventi in cui il soggetto viene a trovarsi), può modificare di conseguenza anche il sistema dei significati che (anche subito dopo) verranno affermati attraverso il linguaggio. In realtà tutta la *picture-theory* – e insieme le posizioni di Wittgenstein sull'autoriferimento – sono legate alla necessità che lo stesso “corpo materiale” della proposizione, oltre ad essere semplicemente un “corpo” esso stesso, debba assolvere anche alla funzione di rappresentare, in qualche modo, altri corpi, cioè una realtà che è altro da esso stesso. È nella logica di questa teoria che, quando cambi la “materia” della proposizione, debba cambiare anche la struttura del significato. Lo stesso tipo di ambivalenze è inoltre alla base della concezione di Bateson del doppio legame e delle contraddizioni tra comunicazione digitale e analogica. Nella misura in cui un atto modifica un elemento proprio del contesto (all'interno o all'esterno dell'organismo dei parlanti), esso può contribuire ad alterare anche la sintassi logica del sistema di rappresentazione che volta per volta viene adoperato. La teoria di Wittgenstein fa riferimento naturalmente ad un'unica sintassi logica, quella propria dell'io metafisico, ma è possibile accettare una descrizione “psicologica” e naturalizzata di una pluralità di “io” empirici che si trovano ciascuno a doversi servire necessariamente di un linguaggio e di un sistema

di rappresentazione per i quali vale l'idea che i limiti del linguaggio coincidono con i limiti del proprio (rispettivo) mondo, secondo quanto affermato dalla proposizione 5.6. Coerentemente, Wittgenstein fa questa affermazione nella propria prospettiva, ma è difficile pensare che avesse intenzione di negare la possibilità che anche altri applicassero a se stessi lo stesso ragionamento – anche se, in modo molto plausibile, la *picture-theory* implica che la rappresentazione che ciascuno può avere della prospettiva di altri, debba necessariamente essere svolta rimanendo comunque in qualche misura indeterminata e condizionata dal campo conoscitivo del soggetto stesso (“*I limiti del mio linguaggio* significano i limiti del mio mondo”). La plausibilità intuitiva di questa prospettiva deriva dal fatto che è in linea con i presupposti di una teoria empirista del significato: persone che hanno fatto esperienze diverse, sviluppano in maniera naturale un modo diverso di intendere il significato delle espressioni linguistiche, e questo risultato è coerente da un lato con l'analisi logico-formale del *Tractatus*, dall'altro con la psicologia di Bateson.

5.2. Possiamo concludere questa sezione provando a soffermarci su alcuni dei possibili ordini di considerazioni utili per approfondire il discorso fatto.

1) Si può fare l'obiezione importante per cui in questa analisi si cadrebbe in una confusione fondamentale tra semantica e pragmatica: le parole hanno in ogni caso un preciso significato, che sarebbe indipendente dagli effetti pragmatici che – ad esempio attraverso le menzogne – a volte si vogliono ottenere. Il punto andrebbe discusso molto più ampiamente. L'idea di fondo comunque è che il significato che interessa nei fatti i parlanti è quello “psicologico” (cioè gli stati di credenza che si inducono di fatto negli interlocutori) e non quello più astratto studiato ad esempio dalla linguistica, che semmai è il risultato delle sedimentazioni storiche di un numero molto grande di processi (psicologici) di comunicazione. La stessa *langue* di Saussure, ad esempio, ha un ruolo importante in questo quadro, ma in quanto essa stessa oggetto di una conoscenza intuitiva – di fatto di interesse della psicologia – da parte dei parlanti. Posto che la nostra indagine qui è rivolta a considerare le varie possibilità offerte da un approccio naturalizzato all'epistemologia, è la psicologia (e quindi la pragmatica del linguaggio) ciò che più deve richiamare la nostra attenzione.

Si è già accennato che la teoria del significato che qui si è adottata è di tipo inferenzialista: ogni parlante, utilizzando i risultati di un addestramento proseguito per anni, procede a stabilire per inferenza logica se i suoni che ascolta o i segni grafici che osserva vanno considerati una forma di linguaggio, e che cosa – nel caso – possono “comunicare”. È questo un quadro sostanzialmente coerente con i presupposti fatti valere da Bateson. Lo stesso celebre “primo assioma” della pragmatica della comunicazione (“non si può non comunicare”) fatto valere dal gruppo di Watzlawick (Watzlawick, Helmick Beavin, Jackson, 1971, pp. 41 ss.), rientra appunto in questa prospettiva: è ad esempio la mia stessa presenza fisica in un certo posto che consente a chi osserva di derivare da ciò dei contenuti di informazione, e non è in mio potere bloccare le sue inferenze. Utilizzando l’immagine di Wittgenstein (proposizione 6.54), si può dire che capire una proposizione è sempre come “salire su di una scala” che – una volta in cima – viene ritirata: chi ha compreso l’informazione trasmessa dalla proposizione, non ha più bisogno della proposizione stessa. Il processo di comprensione avviene attraverso inferenze che, muovendo da contesti di partenza ogni volta diversi (si pensi a tutta la riflessione di Karl Bühler [1983] sul campo d’indicazione), sono in effetti a rigore diverse tra loro, mentre il significato oggettivo delle “convenzioni” cui i processi di comprensione dei singoli cercano di fare riferimento, dovrebbe essere invece per sua natura concepito come lo stesso per i diversi parlanti. Il possesso dell’informazione è in realtà un fatto individuale e, per così dire, precedente alle convenzioni linguistiche.

2) Possiamo inoltre indicare alcune situazioni concrete in cui il discorso fatto può trovare applicazione in termini intuitivi più immediatamente comprensibili.

Possiamo cominciare con il considerare il caso di una persona A che si rivolga a B (suo amico) muovendogli una critica più o meno sgradevole. Possiamo considerare possibili in realtà in linea di principio entrambi i seguenti casi: 1) A vuole comunicare a B (sul piano analogico – cioè della “relazione”) che non è soddisfatto del modo in cui è definito il rapporto: ha usato quindi in maniera pretestuosa delle circostanze di scarso rilievo per far capire (in maniera più o meno allusiva e indiretta) il proprio disagio. Oppure 2) A crede che il contenuto della sua critica sia importante e che B farebbe bene a tenerne conto, nel suo interesse e prescindendo del tutto dal suo rapporto con A: in questo caso l’interpretazione giusta sarebbe quella che si

concentra sul contenuto digitale della comunicazione. Ora, esiste un metodo per stabilire quale delle due interpretazioni in generale sia da preferire da parte di B? Ovviamente no. Le intenzioni di A non sono note direttamente a B (B non ha accesso “diretto” alla mente di A). Il processo di comunicazione è importante proprio perché consente a B di fare “come se” il contenuto (ignoto) della mente di A gli fosse “presente”. Il “limite del pensiero” teorizzato da Wittgenstein riguarda in questo caso la corretta interpretazione da dare a quelle che sono espressioni comuni dell’amicizia. Il processo ermeneutico sarebbe logicamente circolare ed impossibile da attuarsi se B pensasse di poter desumere dal solo atto di comunicazione prima descritto, il significato che esso deve avere. In realtà però l’interpretazione si basa anche su una conoscenza precedente del contesto (se A in passato ha dato prove di lealtà etc.). Questa conoscenza (di tipo induttivo) concorre a fissare le “regole” (la “sintassi logica”) per interpretare il messaggio nel suo giusto significato: si può pensare per esempio anche alle ambiguità intenzionali che il messaggio può avere nelle situazioni di gioco e di scherzo, o ancora alla sedimentazione – nei rituali del corteggiamento – di simbologie e di schemi di comportamento la cui codificazione rimane però sempre molto debole, tendenzialmente informale e implicita, anche se in realtà gli attori sociali rimangono sempre fermi solo ad un passo dalla sua esplicitazione.

Si può dire in effetti che la *picture-theory*, con la sua dialettica tra il “nuovo” e il “già noto”, è l’equivalente semantico della “prescrizione paradossale” che ingiunge “sii libero” (possibile base del “doppio legame”), sospesa tra l’autonomia richiesta nella comunicazione verbale e il rapporto di dipendenza che viene imposto nei fatti, nel momento in cui si pretende di ordinare a qualcuno di essere libero.

Un ulteriore esempio particolarmente interessante può essere il seguente: chi voglia farsi accettare all’interno di un rapporto, può impegnarsi per apparire (strategicamente) attento alle opinioni altrui. Potrebbe trovarsi ad applicare un modello di relazione e dialogo ricalcato (almeno esteriormente) sull’“agire comunicativo” di Habermas. Come fare a dire allora se una persona fa proprio un modello di comunicazione di tipo habermasiano, perché è guidata dall’interesse per il “contenuto” e la validità di ciò che (da lei o dal suo interlocutore) viene detto, oppure perché è interessata strategicamente a rientrare all’interno di un sistema di “relazione” che può darle personalmente dei vantaggi? È prevedibile che, con il passare del

tempo, si otterranno informazioni utili in tal senso, ma si deve notare che funzione della comunicazione sarebbe stata proprio quella di far capire *prima* se quella persona meritava o no la nostra fiducia. Il limite del pensiero e della comunicazione (secondo l'argomentazione di Wittgenstein) starebbe qui nel fatto che dovrei da un lato vedere l'atto comunicativo nel suo svolgimento attuale, ma dall'altro, contemporaneamente (per capire quelle che davvero sono le intenzioni dell'interlocutore) avere accesso a ciò a cui quell'atto deve fare riferimento (i comportamenti futuri – di lealtà e affidabilità – sui quali il mio interlocutore si impegna a non deludermi). Il paradosso è che se ho accesso ai contenuti cui la comunicazione deve fare riferimento (qui, i comportamenti futuri), allora la comunicazione stessa è inutile; se invece non dispongo di questo accesso, allora essa non è verificata. È questo lo stesso problema per cui una proposizione deve essenzialmente fare riferimento ad una situazione nuova, ma non è chiaro come ciò in realtà possa essere possibile (4.027, 4.03): Wittgenstein utilizza, nel suo terreno di indagine, l'immagine del plastico e della identità di struttura tra segno proposizionale e fatto raffigurato. Bateson si serve ugualmente della struttura materiale della proposizione: se parlo con un modo di esprimermi che denota "sincerità", verrò creduto, altrimenti no.

È il caso di soffermarsi su quelle che sembrano poter essere le implicazioni – in realtà molto complesse – di tutta questa prospettiva su di un piano culturale, sociologico e politico. La proposizione è lo strumento per avere una raffigurazione – ora – di ciò che per noi è *nuovo*. Nella relazione interpersonale, questo significa che le intenzioni altrui – che sarebbero per me altrimenti sconosciute – sono da me conosciute attraverso le affermazioni che l'altra persona fa. Ma la *verità* di queste affermazioni (proprio perché la proposizione veicola il *nuovo*) può essere riscontrata solo in modo indipendente dal processo di comunicazione stesso, ossia quando si realizzeranno – in futuro – le circostanze da cui dipende la possibilità di realizzare i piani di azione che nelle affermazioni fatte si è dichiarato di voler seguire. Finché questo non accada, la persona può contare solo sugli indizi forniti nella comunicazione stessa sul piano analogico (facendo rientrare in questa dimensione tutto ciò che non è il contenuto letterale stesso dei messaggi, ma è in qualche modo rilevante per l'interpretazione degli stessi). Il problema è quello della *fiducia* tra le persone e della *prevedibilità* dei comportamenti (secondo un asse della riflessione ampiamente indagato nella tradizione del funzionalismo sociologico). Dato

che la dimensione che in genere viene identificata come propria della piena razionalità (la dimensione digitale) è per definizione *non disponibile* nel momento in cui deve essere attuata la scelta (in altre parole, la fiducia fa riferimento per definizione a situazioni che non sono sotto il controllo della persona), le decisioni che riguardano i rapporti interpersonali – comprese naturalmente quelle della vita politica – finiscono per ricadere entro una logica di tipo analogico. Questo non vuol dire che debbano essere irrazionali: abbiamo sostenuto infatti che le stesse emozioni sono portatrici di un significato e di un sapere definibili attraverso “algoritmi” (nei termini di Bateson: “algoritmi del cuore”). Il concetto di razionalità che deve essere invocato è però molto diverso da quello – molto più astratto e impersonale – che è alla base di concezioni come quelle di Habermas. Una delle implicazioni di questo discorso è che, nella relazione tra soggetti portatori di una reciproca diversità culturale, etnica, religiosa, etc., sarebbe scorretto voler ignorare i contenuti del significato che emergono dalla dimensione analogica, per quanto accada che agli occhi di quella che si auto-identifica come “razionalità”, questi contenuti possano apparire conoscitivamente spurii e privi di vero valore (pre-giudizi). La prospettiva nella quale ci si vorrebbe porre è quella di poter contribuire ad un dibattito finalizzato a cercare il massimo dell’accordo tra i vari portatori delle diversità di cui stiamo parlando, ma – se la nostra analisi è corretta, e proprio per poter guardare all’obiettivo che auspichiamo in modo più realistico – un tale desiderio può essere perseguito seriamente solo riconoscendo tutto il peso delle variabili che agiscono nella dimensione analogica. Queste variabili, operando in dipendenza da contesti più o meno circoscritti, esercitano necessariamente una forma di resistenza e di opposizione di fronte alle richieste delle varie forme di universalismo. Al tempo stesso, però, se è vero che quella che qui ci sembra di poter individuare, è una sorta di grammatica dei flussi di informazione, che è trasversale – anche se solo in quanto grammatica, e non in quanto espressione di specifici contenuti – rispetto ai diversi contesti locali, si avrebbe il risultato che un tal tipo di grammatica concettuale potrebbe essere un utile strumento per cogliere in quale modo sia bene orientare questi flussi di informazione – e le relazioni sociali corrispondenti – per ottenere il concretizzarsi di rapporti che esemplifichino una forma più matura di vivere democratico.

Gli esempi di applicazioni fatti in precedenza sono ancora prossimi ad essere dei casi di singoli episodi di comunicazione – e quindi a poter essere

inscritti sostanzialmente in una teoria del “linguaggio”. In realtà però si vede facilmente che è tutta la psicologia ad esserne coinvolta: se vedo per la prima volta una persona, l’espressione del viso, la postura, il luogo in cui la incontro, etc. diventano la “sintassi” che mi indirizza nel formulare giudizi su quella persona (su tutta la sua storia, etc.) e sul significato da dare a ciò che dice (sono pertinenti qui tutte quelle teorie che analizzano la formazione di “stereotipi” in termini di costruzione sociale). Ancora più in generale, quando conosco ancora superficialmente una persona, è tutto l’insieme delle informazioni in maniera così più immediatamente disponibile, che può portarmi a interpretare le sue parole e i suoi comportamenti, come se la sola informazione che ho di fatto a disposizione (che magari ho ottenuto in circostanze del tutto casuali) dovesse essere un’immagine fedele della persona. In un caso come questo, è chiaro che (iper-)induttivismo e pratica del pre-giudicare vanno in realtà di pari passo: la mia immagine (soggettiva e parziale) di una persona, proietta nei fatti un’ombra sulla persona “reale”, che rende molto più difficile decodificare correttamente l’informazione che mi arriva sul suo conto. Al tempo stesso, l’obbedire il pensiero alla forma della generalizzazione induttiva rivela un tratto intrinseco alla nostra attività psichica e cognitiva, rispetto al quale non possiamo pensare di poterci tirar fuori con un semplice sforzo della volontà. Per questo, anche l’evoluzione verso configurazioni maggiormente centrate sul digitale (cioè – sostanzialmente – più articolate e differenziate), non può comunque arrivare a recidere il rapporto del pensiero con la natura analogica dei processi di significazione.

Il punto è che ogni persona ha una certa competenza nel muoversi all’interno di un certo numero di contesti (ciascuno con una sua corrispondente sintassi). Questa competenza però si basa su di una conoscenza di tipo empirico-induttivo (si serve di “segnali”) e non (o solo molto parzialmente) di tipo strutturale-deduttivo. Non presuppone cioè in genere la costruzione di “strutture” teoriche complesse, da cui derivare per deduzione la scelta della risposta, in un modo che consenta ad esempio di concepire degli scenari, anche qualora questi non siano mai stati direttamente esperiti, grazie al darsi a disposizione di modelli mentali sofisticati che permettono di anticipare anche effetti che non si sono mai visti (così come in astronomia è stato possibile prevedere ed affermare l’esistenza di pianeti prima della loro effettiva osservazione).

Piuttosto, più semplicemente, in ogni situazione di scelta, il soggetto utilizza i vari segnali che osserva per muoversi e scegliere in quale nuovo contesto – tra quelli che appaiono possibili – andare a collocarsi, contando, nella misura in cui gli è possibile, sulle informazioni messagli a disposizione dal deutero-apprendimento. Nella misura in cui i contenuti appresi attraverso il deutero-apprendimento sono limitati, il soggetto sarà condizionato a reagire ai soli segnali che gli sono offerti dal contesto immediatamente disponibile, cioè ogni volta solo il primo (o comunque solo i primi e più vicini) della sequenza di contesti che pure man mano affronterà: nella misura in cui ciò avviene, la “sintassi” che si utilizza per decodificare il comportamento dell’interlocutore verrà non “scelta” (in base ad un criterio di congruenza e di plausibilità), ma di fatto imposta dai limiti della conoscenza che il soggetto ha dell’ambiente, e l’interpretazione avverrà secondo schemi più rigidi che hanno l’effetto di forzare il contenuto inteso dall’interlocutore, entro le pre-determinazioni fatte valere a priori dal soggetto. In altre parole, il soggetto applica l’esperienza che ha fatto con altre persone come uno “stampo” più o meno fisso, per ricostruire le intenzioni anche del suo interlocutore attuale, ma se il suo interlocutore attuale adotta criteri di comportamento diversi dagli interlocutori precedenti, tutto il processo di interpretazione subirà una pesante distorsione.

Entrambi gli autori, Wittgenstein e Bateson, sembrano in realtà concorrere nel delineare nelle sue diverse dimensioni (logica e psicologica) quella che possiamo vedere come una gnoseologia di quelle che sono le pratiche del pre-giudicare, che di volta in volta possono rivelarsi poi “pregiudizio” oppure applicazione di uno schema di pre-comprensione nel senso teorizzato da Gadamer. Entrambi (pur non mettendo la cosa in questi termini) mostrano di avere un atteggiamento di tipo giustificativo nei confronti del genere di pratiche cognitive che descrivono. In effetti, anche indipendentemente dall’interpretazione che essi stessi arrivano a dare di un tale tipo di analisi e delle sue implicazioni (in particolare Wittgenstein si muoveva su di un piano decisamente troppo generale ed astratto per rendere possibile un’indagine impegnata sistematicamente in tal senso), sembra che forniscano strumenti concettuali assai utili per poter procedere in questa direzione – in una ricerca che sarebbe comunque indipendente (anche in importanti ipotesi di fondo) dagli autori da cui pure prende l’avvio.

L’interesse di questa analisi può essere visto in particolare nella possibilità che essa offre di descrivere gli effetti di quella che sembra essere

la dipendenza del significato (nella misura in cui è centrato sul modulo analogico) dal contesto. L'idea di fondo è quella di provare a confrontare società tradizionali da un lato e modernità dall'altro, secondo una doppia coppia di opposizioni, che consentano di individuare punti di forza e punti di debolezza di entrambi i tipi di assetto sociale.

Da una parte, si può affermare che ci sia una correlazione tra una non piena descrivibilità razionale dei contenuti della comunicazione, limitatezza del contesto sociale cui si è portati a fare riferimento, e mancanza di obiettività "razionale" (in un senso del termine – quello più di consueto in uso – che afferisce però ad una definizione astratta e *non* induttivista della nozione di "razionalità": un concetto di razionalità diverso da quello che qui difendiamo) nella rappresentazione del mondo. La comunicazione analogica funziona essenzialmente sulla base del presupposto di una tendenziale semplicità e prevedibilità delle dinamiche che avvengono nel contesto in cui si agisce. In particolare in presenza di una rappresentazione del mondo tendenzialmente semplificata e del tutto centrata sul contesto più immediato e familiare dell'azione, diventa improbabile la possibilità di sviluppare una visione improntata all'obiettività razionale descritta da Piaget (secondo un concetto di "obiettività" che, per l'essere tarato sulle esigenze della razionalità intersoggettiva, non può essere orientato verso l'accoglimento del ruolo epistemologico dell'induzione in quella che è in generale la sua importanza). Dall'altro, ogni atto cognitivo o in generale psichico è necessariamente centrato sulla natura analogica del pensiero e del significare. Quindi, si può dire, non c'è né potrà mai esserci modernità in grado di scalfire i vincoli logici che la dimensione analogica del pensiero impone. Al tempo stesso, il fatto che questi vincoli siano analizzabili appunto come "logici", impone in realtà di tematizzare (così come avviene in diversi luoghi della letteratura filosofica recente) la necessità di rivedere globalmente e in profondità il significato del rapporto tra razionalità ed emozione.

Gli esempi prima discussi ci hanno mostrato l'impossibilità logica (attraverso il solo modulo digitale) di convincere l'interlocutore della propria affidabilità. Si può pensare quindi che gli attori sociali sarebbero "razionalmente" giustificati nel tendere a convergere da un lato su un modulo più fortemente analogico, dall'altro su contesti sociali più limitati, dove (nella percezione soggettiva) appaia più facile stabilire sulla base dell'osservazione diretta e personale, su quali "regolarità" dell'ambiente

sociale poter far conto, e quindi anche come vadano interpretate comunicazioni relativamente più sottili, meno astratte e più impegnative riguardo agli obblighi che possono implicare. In realtà è quanto mai opportuno osservare il carattere estremamente ambiguo ed ambivalente di questo processo, che da un lato può essere all'origine della genesi psicologica del pregiudizio, in particolare in casi in cui un soggetto, che operi con un modulo di pensiero più intensamente analogico, si trovi a dover affrontare la relazione con persone che provengono da un contesto diverso dal suo, e dall'altro può servire a spiegare il significato estremamente profondo che per l'essere umano ha sempre la possibilità del contatto con se stesso e con le radici più ben sedimentate della struttura della propria mente<sup>12</sup>. La "logica" della comunicazione può così contribuire a spiegare la "psicologia" sia del pregiudizio sia delle certezze più profonde che hanno il potere di muovere all'azione, dando un senso molto intuitivo all'affermazione di Wittgenstein che "i limiti del mio linguaggio significano i limiti del mio mondo", e potendo forse contribuire, in prospettiva, a dipanare l'intrico che rischia di confondere tra loro atteggiamenti effettivamente "chiusi" verso la diversità e atteggiamenti che invece esprimono un rapporto di coerenza con il proprio sé più reale e con le strutture di linguaggio che esso è portato per sua natura ad impiegare, conducendo a condannare come "arcaiche" forze psichiche che invece devono contribuire all'equilibrio e alla coesione della personalità. In realtà, ammesso che i meccanismi della comunicazione che stiamo indagando siano connessi alle caratteristiche proprie del ragionamento induttivo, ne segue che è legittimo fare riferimento alle seguenti assunzioni: nell'epistemologia genetica l'"egocentrismo" (e quindi la mancanza di obiettività e l'iper-induttivismo) sono caratteristiche del pensiero del bambino, così come negli studi sull'empatia (quindi all'interno di una tematica connessa da molto vicino allo studio della comunicazione analogica) si parla di forme di empatia (specie nel bambino) "egocentrica". Un individuo affettivamente e cognitivamente maturo dovrebbe essere capace di forme di empatia basate su di una rappresentazione più obiettiva della realtà, ma il rischio è proprio che – finché i modelli socialmente accettati di "maturità" devono corrispondere a codici di comunicazione che per essere socialmente riconosciuti devono risultare più fortemente analogici

---

<sup>12</sup> Su questo, rimandiamo alla possibilità di una interpretazione della *picture theory* indirizzata verso una teoria della mente di tipo *embodied* (cfr. Di Prospero 2019).

e quindi maggiormente radicati in contesti sociali circoscritti – si produca sistematicamente un rischio di distorsione: nei rapporti tra le persone sarà considerato più “empatico” (e quindi più efficace nella relazione) uno stile di comunicazione basato su di una più stretta adesione alle forme espressive (ma anche agli interessi e ai sistemi valoriali etc.) proprie del contesto sociale più vicino e familiare. Sarebbe cioè la struttura stessa del linguaggio impiegato a produrre una mancanza di de-centramento (nel senso di Piaget e di Habermas). È legittimo supporre che il sistema dei mezzi di comunicazione di massa aggravi pesantemente questo fenomeno già per suo conto presente: ad esempio le trasmissioni televisive creano artificialmente un senso di “prossimità sociale” rispetto a certe forme di comunicazione, in modo che ogni volta risulterà più efficace sul piano analogico proprio il tipo di messaggio che meno si discosta dal “formato” che ormai tutti percepiscono come quello più abituale e vicino al proprio gusto e alla propria sensibilità<sup>13</sup>.

Il pensiero adulto e capace di reciprocità razionale in senso sociale e intersoggettivo, è sottoposto (in base a quanto si vedrà meglio nella sezione su *Significato, proposizione e uniformità di natura*) alle condizioni rese più influenti e determinanti dal vivere sociale dell’essere umano. Con questa premessa teorica, che, per quanto assunta qui con tutta la prudenza che si rende necessaria per mettersi in grado di valutare le implicazioni e le criticità che essa può innescare, obbliga verosimilmente a riconcettualizzare il significato epistemologico dell’intersoggettività, si può proseguire in queste riflessioni osservando che la disposizione all’induzione dipende da una “meccanica” della mente di cui si deve tener conto, perché di fatto essa agisce comunque *a priori*.

Di volta in volta, se accade che si può ricostruire una rappresentazione del mondo in cui si analizza obiettivamente il processo psicologico che guida le inferenze induttive altrui, la possibilità che si era data di condurre un’inferenza induttiva in quanto tale non può più contare come legittimazione (anche ai propri occhi) di conclusioni che si sono riconosciute come distorcenti la realtà, semplicemente perché la connotazione dell’induzione su cui qui si è lungamente insistito è quella che insiste sul suo essere una forma di inferenza non-monotona. Per questo, posto che soggetti diversi sono vincolati a diverse informazioni iniziali che fanno da premessa per le corrispondenti conclusioni induttive, il dato del

---

<sup>13</sup> Cfr. Zajonc (1980).

convergere di una pluralità di soggetti epistemici verso un unico campo epistemico condiviso non può essere assunto come necessità *a priori* e non può essere in genere rappresentato secondo i modelli dell'epistemologia *mainstream*.

L'idea che guida queste riflessioni è quella di una necessità di base che si dà nel modo di operare della mente del soggetto epistemico, che lo porta sistematicamente a generalizzare per induzione l'informazione che gli è di volta in volta disponibile. Le implicazioni che questo quadro teorico comporta sono intrecciate ad una fitta rete di problemi che qui non è possibile prendere in considerazione. È opportuno però accennare al carattere e alla validità procedurale che qui si attribuisce all'inferenza induttiva, che viene vista come uno schema continuamente operativo ma comunque costitutivamente aperto – destinato cioè ad operare su contenuti di informazione disponibile ogni volta diversi.

Il quadro complessivo che si ottiene è che su di un dato piano è possibile considerare l'esigenza di un criterio di legittimazione che sia accettabile da una pluralità (una "comunità", nel senso in cui si parla per esempio di "comunità scientifica") di soggetti epistemici, o anche da uno stesso individuo nelle diverse fasi di un processo più o meno lungo che lo porta a reperire man mano nuove informazioni. Da questo punto di vista, la comunità in questione può guardare alle pratiche e i contenuti di pensiero dell'individuo in quanto tale (incluse le generalizzazioni induttive da esso effettuate sulla base della propria esperienza) come un residuo irrazionale. Nella prospettiva teorica che qui si difende (che può essere collegata per esempio a Bergson o allo Husserl della "crisi delle scienze europee", o, nei termini del dibattito più recente, alla concezione di Thomas Nagel tesa a difendere le ragioni di una epistemologia "in prima persona" [Nagel, 1974]), il materiale che compone il pensiero individuale è ben lungi dall'essere un residuo (come per esempio pare essere in Carnap [1966] o in generale nel comportamentismo). Piuttosto è proprio esso la sostanza del pensiero e dello spirito dell'essere umano. Se da esso dipendono atteggiamenti che portano alla non-considerazione (e in questo senso alla negazione, si potrebbe dire, non per "rimozione", ma proprio per non-apprensione) di ciò che non appare nel campo epistemico di un dato individuo, perché si tratta di contenuti che appartengono al campo epistemico di *altri* individui, non si può ritenere che basti ignorare la dimensione individuale del pensiero per acquisire il diritto di qualificare come legittima e prioritaria la prospettiva intersoggettiva e

socialmente condivisa sul sapere, che putativamente si dà l'obiettivo di superare i limiti dei saperi individuali.

Al fianco della più tradizionale “epistemologia dell'intersoggettività”, possiamo porre l'esigenza di una “epistemologia”, o teoria della mente e della razionalità, che sia formulata ed analizzata prendendo a base e come termine di riferimento le operazioni cognitive e psichiche dell'individuo – in questo senso, una “epistemologia dell'individualità”.

Si deve però considerare che il processo cui si sta facendo riferimento non può essere solo di tipo prettamente intellettuale e cognitivo (perlomeno nel senso più abituale che hanno questi termini). L'individualità per sua natura è portatrice di bisogni, impulsi, contenuti del sentire, tensioni e disposizioni che una definizione puramente sociale e intersoggettiva del sapere non è per principio in grado di accogliere in sé.

Ne deriva quindi che l'attenzione per una epistemologia dell'individualità che viene qui auspicata, dovrebbe svilupparsi per sua natura tenendo conto anche delle condizioni contestuali entro cui possono avvenire effettive trasformazioni sociali e dei modelli di relazione, che rendano possibile alle persone fare esperienze che rendano persuasivi – su di un piano concreto – i modelli teorici che verranno proposti. Ad esempio, le diverse articolazioni che modulo digitale e modulo analogico possono ricevere, dipendono da esperienze che coinvolgono il problema della fiducia nel rapporto sociale, e per questo si richiede una valutazione di tipo olistico delle situazioni in cui gli esseri umani si muovono.

Più che procedere in questa particolare direzione, vorrei però provare a suggerire di applicare queste idee ad un ambito di importanza e di rilevanza particolari, che qui però sarà preso in esame solo in modo molto approssimativo e schematico, dati i limiti personali di chi scrive e data la difficoltà intrinseca del tema. Un terreno che tradizionalmente dà occasione a dibattiti molto accesi tra scuole di pensiero diverse in filosofia, in filosofia della conoscenza e in generale nella società, è quello relativo al rapporto tra fede e ragione, o tra fede e scienza. A chi scrive sembra chiaro che una epistemologia dell'individualità, quale pare che possa profilarsi dalle pagine di questo lavoro, obblighi a mettere in discussione molti degli assunti diffusi entro questo dibattito. Se il contenuto della fede è non giustificabile attraverso dimostrazioni intersoggettivamente replicabili, secondo quanto richiesto invece dalla filosofia della scienza *mainstream* del Novecento per poter considerare “scientifici”, o, a seconda delle versioni, “razionali” o

persino soltanto “significanti”, i contenuti di credenza, non ne segue – in base alla prospettiva teorica qui proposta – che il sapere individuale, in quanto detentore delle certezze della fede religiosa, debba lasciare il campo rispetto ad un sapere della comunità scientifica che si suppone e si pretende essere più autorevole e prestigioso. Al tempo stesso, si deve considerare che la particolare giustificazione logica che qui viene offerta di questa tesi, si basa sulla riflessione sulle caratteristiche del pensiero in quanto guidato dall’induzione. Entro questo quadro sembra agevole evitare conclusioni implausibili e paradossali, quali potrebbero essere quelle derivanti da una critica all’epistemologia della “comunità scientifica”, che venisse fatta senza indicare un terreno alternativo su cui fondare in modo attendibile i criteri per giudicare i contenuti del sapere, in un modo che risulti essere in grado in particolare di evitare la legittimazione di principio di possibili derive verso la legittimazione delle convinzioni pseudo-scientifiche più arbitrarie e prive di fondamento. Riferirci all’induzione significa in buona sostanza fare affidamento sul ruolo che l’esperienza delle persone viene ad avere nei loro processi di pensiero. Dato che i contenuti di tale esperienza non sono in generale del tutto imprevedibili e non determinabili, ne segue che si dispone in effetti di una base epistemica che consente di indirizzare il pensiero e la riflessione secondo traiettorie che verosimilmente saranno non rigide, ma neppure eccessivamente aleatorie. Richiamando il brano di Italo Calvino citato nel capitolo su *Induzione, società e conoscenza*, si può immaginare che l’esperienza della persona (incluso entro quest’ambito anche il suo proprio sentire, in quanto “integrato” entro un’antropologia di taglio fortemente monista, nel senso sopra specificato del riconoscimento di un’unità di fondo tra razionalità ed emozione) sia ciò che la guida. Il confronto tra le persone, in quanto si svolge esso stesso nel campo dell’esperienza di un soggetto di riferimento, costituendo così una parte dei contenuti delle sue proprie esperienze, è ciò che poi porta i singoli individui a porre come attendibile un criterio di ricerca che dà rilievo al giudizio delle altre persone e quindi in definitiva ad un ideale di consenso intersoggettivo – anche se è del tutto intuitivo che il requisito del consenso debba avere misure di applicazione estremamente diverse a seconda dell’ambito della nostra esistenza cui ci riferiamo (emozioni, arte, fede, fiducia tra le persone, agire politico ...).

## 6. Significato, proposizione e uniformità di natura

Scrive Heidegger ne *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, p. 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 (Heidegger, 1968, pp. 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 (Heidegger, 1968, p. 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 (*Ibidem*).

Sforzandoci (con notevole difficoltà) di non far torto all'estrema ricchezza e densità 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 (Heidegger, 1968, p. 54).

La nostra strategia di analisi è sostanzialmente la seguente (Di Prospero, 2018; molto interessante per questo discorso è Bogdan, 2009). Gli "universali funzionali", in linguistica, sono proprietà del linguaggio universalmente diffuse perché risultano utili per il suo funzionamento. Un universale funzionale che qui ha particolare interesse è quello individuato da Wittgenstein nel *Tractatus logico-philosophicus*: "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  $\alpha$  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 comunicazione<sup>14</sup>.

Rimane quindi solo l'alternativa di pensare che un contenuto *nuovo* possa essere trasmesso (ammettendo che *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 (una struttura n-adica, per  $n > 1$ ) 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 questa difficile questione: anche se già in precedenza si è accennato a questo problema, sarebbe comunque troppo lungo e impegnativo soffermarci su di esso qui (un tentativo di discutere la questione è in Di Prospero, 2015, 2017a).

L'idea che possiamo mettere alla prova 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  $\alpha$  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,

---

<sup>14</sup> 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, p. 507).

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  $\alpha$  sia  $\beta$*  (per esempio)  *$\beta$*  compaiono regolarmente insieme negli “scenari” in cui viene a trovarsi un parlante X, per X ci sarà una *relazione* tra  $\alpha$  e  $\beta$  (in un modo che può prescindere in effetti dalla conoscenza delle fattezze esatte dei designati – dato che si sa solo qualcosa sulle loro *relazioni* –, così da poterci iniziare a mettere nella condizione di poter soddisfare l’esigenza di spiegare le situazioni in cui, venendo tematizzate relazioni *nuove*, queste saranno non note al ricevente del messaggio). Il punto è quindi che se si utilizza un dispositivo linguistico di tipo (almeno) 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 (proposizioni 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,  $\alpha$  e  $\beta$  (i referenti di N e O) comparivano in congiunzione (eventualmente con tutte le ulteriori possibili *specificazioni* di  $\gamma$   $\delta$  etc. che una competenza linguistica che si è arricchita con anni di uso e di esperienza può apportare). Ma il fatto di dover limitare la mia attenzione alla sola relazione tra  $\alpha$  e  $\beta$  (se è questo il caso) mi costringe a rimanere in una 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 per l’individuo è disponibile. In termini più concreti, in quanto parlante devo essere continuamente allerta per evitare che componenti idiosincratice 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, pp. 13 ss.), di cui però rifiutiamo qui l'approccio teorico globale, o da Piaget (1982, p. 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. Anche in Piaget un meccanismo fondamentalmente simile è studiato, anche se senza l'adozione di una cornice filosofica quale quella difesa da Quine.

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.

Un tale 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 appunto 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, p. 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 (Schlick, 1987, p. 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” (Schlick, 1987, p. 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” (Schlick, 1987, p. 92). La condivisibilità intersoggettiva del significato è resa possibile dal fatto che esso viene 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” (prop. 6.522) e descrive nella *Conferenza sull’etica* (1982) 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” (Bouveresse, 1973, p. 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 della persona (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, p. 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, 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. In queste condizioni, l'esperienza di un sentimento di *pienezza* di significato delle proprie azioni paradossalmente diventa allora possibile solo a patto di avere internalizzato (secondo lo schema teorizzato per esempio da Vygotskij) *patterns* comunicativi sufficientemente scarni e semanticamente tanto 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 – per l'influenza sociale – 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.

Tornando ad occuparci dei problemi della teoria della conoscenza in accezione più stretta, senza specifici riferimenti alla società odierna, 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 (anche se il singolo elemento, comparando in contesti diversi, *in se stesso* rimane ontologicamente identico – o più esattamente deve essere raffigurato come tale, perché altrimenti non sarebbe affatto riconoscibile come lo “stesso” elemento <sup>15</sup>). Questo meccanismo di

---

<sup>15</sup> L'apparente contrasto tra le due prospettive può sembrare paradossale: il singolo elemento è o *non* è modificato dal fatto di appartenere ad un certo contesto (ad una certa *Gestalt*)? Il punto può sembrare contro-intuitivo, ma in realtà bisogna ricordare che *non possiamo* precisare (per ragioni logicamente necessarie) il contenuto del singolo elemento (quello che sarebbe, per così dire, il suo “aspetto”, lo specifico *quale* che lo costituisce) “nel” linguaggio, perché il linguaggio deve servirsi di proposizioni (o in genere di forme tema-commento): il singolo elemento è *ineffabile*. Ora, in quanto oggetto indicibile (e semplice), il singolo elemento è immutabile (e in quanto tale è lo stesso che compare nei diversi campi attentivi, rimanendo ontologicamente sempre ed esattamente il medesimo). Siamo però abituati (per un esercizio costante durato innumerevoli anni di vita) a riferirci a questi contenuti (immutabili) sempre attraverso proposizioni (perché ciò che facciamo in genere è parlare *ad altri*). Per questo psicologicamente tendiamo a confondere i due piani, attribuendo la mutevolezza (propria dell'ordine di significati creati dalla proposizione) al significato in sé, che, per non essere auto-contraddittorio (secondo un'intuizione che è stata affermata nel modo più pieno da Parmenide) deve essere invece inteso come costante. Ciò che è variabile è il modo di *parlare* delle unità ontologiche elementari: è solo in questo senso che si realizzano continuamente le riconfigurazioni gestaltiche cui abbiamo fatto riferimento. Si può aggiungere che nella nostra quotidianità abbiamo di fronte sempre vastissimi insiemi di unità semplici (si pensi alla complessità ontologica anche solo di una sedia o di una foglia). Di insiemi così grandi può dirsi che “cambiano”, nel senso che una certa unità compare in essi quando l'insieme a sua volta rientra in certe configurazioni e non in altre (una foglia è verde in certi contesti mentre può essere rossa in altri). Le abitudini della quotidianità ci portano

integrazione tra le parti, che danno luogo ad un tutto che – per questo – non è riducibile alla loro semplice somma, è confrontabile con la logica dell’induzione, che essendo una forma di ragionamento non-monotono, ha la proprietà di rendere differente l’impatto cognitivo che il singolo elemento, in quanto tale, ha, a seconda degli altri elementi con i quali viene di volta in volta riunito.

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 idiosincratica, 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.

Su questa frattura di ordine psichico, finisce per innestarsi un errato sistema di convinzioni metafisiche che possono per la maggior parte delle persone rimanere del tutto implicite, ma comunque influenti. La distinzione tradizionale tra proprietà “primarie” e “secondarie” è verosimilmente una versione della metafisica che ipostatizza gli effetti di questa frattura. Le proprietà primarie sono quelle socialmente centrali – così come il requisito di intersoggettività del sapere fatto valere dalla “comunità” scientifica, il soggetto più di tutti interessato all’individuazione delle proprietà primarie, indirettamente mostra. Le proprietà secondarie sono quelle apprezzate nel loro contenuto tipicamente dall’individuo in quanto tale (a questa caratterizzazione che ne diamo corrisponde quello che David Chalmers chiama “*hard problem*” della coscienza: come spiegare la natura dei contenuti irriducibilmente individuali e “fenomenologici” della coscienza). L’ipotesi che qui facciamo – di sostituire una descrizione del pensare basata su proposizioni con una basata invece su dispositivi semantici di tipo semplice, i nomi – implica – tra le altre cose – l’impossibilità di conservare la distinzione tra proprietà primarie e secondarie. Sullo sfondo, la diversa

---

quindi a riferire anche alle unità semplici una caratteristica – la possibilità di cambiare – che vale semmai per gli insiemi ontologici più grandi.

intensità – per l’individuo – del vissuto psichico prodotto da ciò che è percepito come puramente sociale (le proprietà primarie) e ciò che invece si realizza nel suo essere di individuo (le proprietà secondarie), va ad integrare l’idea per cui il condizionamento operato dalle pratiche di comunicazione, porta a convincersi e sentire come autoevidente il dato presunto di quella che abbiamo definito la maggiore “solidità” (pretesa) delle proprietà la cui conoscenza è socialmente condivisa. L’utilizzo della forma tema-commento – necessario *non* per fare della comunicazione una sorta di specchio della struttura dei fatti descritti nella comunicazione medesima, ma solo per rendere possibile la trasmissione di informazioni da un soggetto che le abbia ad uno che non le abbia – è una costante del comunicare. Da questo, lo slittamento per cui una forma del comunicare diventa anche – nelle convinzioni implicite dei parlanti – una forma del pensare (cioè l’idea che il pensiero stesso si organizzi in forme composte) e, infine, una forma della stessa realtà: il mondo sarebbe organizzato in strutture ontologiche complesse (nella versione di Aristotele: sostanze con accidenti, o individui con proprietà). A questo punto, la domanda da porsi è se possano essere concepibili una logica ed una gnoseologia che rifiutino dispositivi semantici complessi, come le proposizioni, o più esattamente che le interpretino secondo una versione radicalmente debole e priva di impegni ontologici, cioè non tale da implicare che si diano oggetti che sono realmente *modificati* dalle rispettive proprietà, posto che un rifiuto netto e senza compromessi di una tale struttura semiotica sarebbe estremamente implausibile.

Nella teoria di Francis Herbert Bradley, è il concetto stesso di relazione ad essere contraddittorio. Il senso di paradosso che l’argomento di Bradley sembra suscitare, nella nostra prospettiva può essere spiegato come conseguenza della forte introiezione che abbiamo effettuato della convinzione implicita che ci porta a proiettare una struttura del linguaggio sulla forma stessa della realtà: perché siamo abituati a comunicare attraverso strutture linguistiche composte, ci attendiamo che anche il reale sia distribuito e organizzato in individui e proprietà. Per questo, l’idea di dover rinunciare al concetto di relazione finisce per sembrarci assurda. In parte, in realtà, non è necessario effettuare una tale rinuncia in modo drastico: il concetto, che abbiamo già introdotto, di una *Gestalt* tra i costituenti del giudizio – assimilabile per certi aspetti alle conseguenze derivabili dal carattere non-monotono dell’induzione – può in prospettiva fornire la traccia per trovare il modo per riparare a questa perdita apparentemente così grave,

indicando gli strumenti più idonei per ridefinire e riconcettualizzare il nostro modo di riferirci alle “proposizioni” e all’ontologia ad esse corrispondente. Per un’altra parte, l’insieme di problemi e di intuizioni contraddittorie che così vengono a crearsi e a disporsi davanti alla nostra mente, può divenire forse lo spazio logico-concettuale adatto per indicare un modo diverso di riferirsi al problema dell’induzione.

Mediante un’analisi in buona parte di tipo psicologico, abbiamo sostenuto che la forma tema-commento – indispensabile per comunicare tra persone diverse, in possesso di informazioni diverse – diventa una immagine proiettata implicitamente sulla stessa struttura della realtà. L’argomento del “regresso di Bradley” è servito a mostrare che la forma tema-commento è una struttura contraddittoria anche logicamente. Se ora proviamo a considerare la forma che i giudizi devono vedersi attribuire in forza di questi ragionamenti, possiamo trovare quanto segue.

Un giudizio quale “nella posizione  $p$  al tempo  $t$ , era presente un cigno ed era bianco”, diventa qualcosa del tipo: “ $p$ ,  $t$ , cigno, bianco”. Di un altro cigno, che fosse parimenti bianco, diremmo: “ $p'$ ,  $t'$ , cigno, bianco” (*cigno* non può che comparire come *cigno*, altrimenti non riconosceremmo i due casi come occorrenze di uno stesso fenomeno, e così per *bianco*). Ci sembra interessante osservare che, a questo punto del ragionamento, ci troveremmo a dover ammettere che, per immaginare un cigno che prevediamo di poter osservare in futuro, nel giorno in cui torneremo nel luogo in cui sappiamo essere presente un folto gruppo di cigni, dovremmo utilizzare un giudizio che – materialmente e meccanicamente – dovrebbe essere costituito dalle stesse parti contenute nei giudizi descritti sul primo e sul secondo cigno. Se non si ricorresse ad un termine (o collezione di termini) del tutto uguale (“cigno” da un lato, “bianco” dall’altro), non riconosceremmo neppure l’occorrenza futura (o la sua immagine mentale attuale) come l’occorrenza (o l’immagine mentale attuale) di un cigno (o rispettivamente di un ente di colore bianco). Ne segue che per pensare ad un cigno che si dia in futuro, devo immaginarlo attraverso un materiale semantico che mi obbliga di fatto a rappresentarmelo come bianco, perché – nei casi che compongono l’esperienza a me già nota, e che compongono la sostanza stessa dei miei pensieri – *cigno* e *bianco* sono tali per cui un “cigno” “è” “bianco”. Essendo immutabili i significati dei nomi (Wittgenstein) ed essendo quindi necessariamente immutabili anche le *relazioni* tra di essi, una relazione che si dà tra essi in un caso, deve darsi come costante ed immutabile in generale

(fermo restando che per “relazione” si intende ciò che si “mostra” nella sola ispezione degli elementi che sono in se stessi semplici, immutabili e *non-in-relazione*, se per *relazione* si intende una struttura ontologica “forte”: la relazione non ha l’effetto di modificare ontologicamente i membri, quindi, in senso ontologicamente forte, essa *non* esiste, ma se in un dato istante mi rappresento i cigni che si davano ieri nel parco dove sono stato in gita, e insieme quelli che si daranno nei luoghi dove mi recherò in futuro, non posso che rappresentarmeli tutti come bianchi: la relazione che esiste è quella sopravveniente al semplice darsi dei termini della relazione, *cigno* e *bianco*, in quanto tali).

A questo punto del discorso, può apparire che ci si trova a dover postulare – per coerenza con l’argomentazione svolta – una misura di induttivismo del tutto troppo radicale ed irrealistica. Diventa perciò necessario rivolgere l’attenzione a quelle che sono state altre premesse – già in precedenza rese esplicite – del nostro punto di vista. Abbiamo già visto che il modo di guardare all’induzione che adottiamo è collegato all’epistemologia genetica di Piaget. L’idea di fondo è che alla nascita il bambino non abbia nozioni strutturate di spazio e tempo, né in generale di una possibile “diversità” di altri luoghi rispetto a quello in cui si trova in un dato momento. Sarebbe *per induzione* che il bambino arriva a costruire un’immagine dello spazio e del tempo quale quella che l’adulto fa propria. In questo senso, è essenziale che la definizione che diamo di inferenza induttiva *non* faccia ricorso alle nozioni di spazio e tempo come requisiti concettuali preliminari per la formulazione del principio d’induzione (o per la formulazione dello stesso problema dell’induzione) perché altrimenti si dovrebbe definire l’induzione attraverso qualcosa che deve essere ottenuto proprio attraverso l’induzione medesima.

In base a considerazioni che abbiamo già accennato in precedenza, possiamo osservare che (i) gli esempi di inferenze induttive tentate in passato e rivelatesi erranee, non sono pertinenti come obiezioni al nostro punto di vista, dato che il carattere non-monotono dell’induzione implica che le uniformità di volta in volta affermate variano in funzione dell’insieme di informazioni disponibili ad uno specifico soggetto, (ii) i casi in cui non saremmo portati ad aspettarci che i fatti obbediscano ad un principio di uniformità della natura, possono essere ricondotti o a situazioni di *indeterminazione* del sapere, cioè a casi in cui si dà un *non-darsi* del sapere (e in cui neppure quindi si dà l’immagine delle situazioni corrispondenti a

quel (non-)sapere), cui corrisponde un non-darsi del contenuto reale che avrebbe dovuto essere rappresentato da quel sapere, oppure a meta-induzioni, che permettono di pensare – sempre però per induzione – che certe regolarità di natura (per analogia con altre situazioni riconoscibili come simili, quindi appunto per induzione) non sono verosimili (per esempio perché abbiamo visto in passato che in genere gli individui di una stessa specie di mammiferi non hanno un manto esattamente uguale, cioè le sue macchie e i suoi colori possono essere diversi ed imprevedibili).

Si noti anche che il modo in cui qui si analizza l'induzione porta a considerare le nozioni stesse di spazio e di tempo come un effetto e come una conseguenza dell'applicazione di generalizzazioni induttive, che il neonato compie *prima* di avere sviluppato una comprensione organica e strutturata di che cosa siano e di che cosa comportino i riferimenti allo spazio e al tempo. Quindi una formulazione che spieghi in che modo procedono le generalizzazioni induttive deve essere data – come qui si cerca in effetti di fare – *senza* assumere quelle nozioni come già presupposte. Il quadro che ne deriva porta così a dare molto risalto anche alle ricerche che vengono condotte in ambito neurologico sulle basi biologiche della nostra comprensione di spazio e tempo, che sono visti come costruiti attraverso l'esperienza e l'azione dell'organismo, secondo un orientamento che confluisce in effetti nella cosiddetta “epistemologia naturalizzata”, per quanto l'ontologia che qui si è abbozzata sia da ottenersi con procedimenti logici di tipo sostanzialmente fondazionale (a titolo illustrativo, si può rimandare alla brillante esposizione di Buonomano [2018], o per esempio a Roseboom *et al.* [2019] o Dehaene, Brannon [2011]).

Con il discorso fin qui condotto, che costituisce non più che uno schema di teoria, non si intende certo di aver potuto fornire elementi in grado di dirimere problemi di difficoltà grandissima. Si spera però di essere stati in grado almeno di mostrare che sono praticabili vie alternative a quelle più consuete nell'indagine intorno ad essi.

## 7. Di nuovo sui paradossi della conferma: i paradossi di Goodman e di Leibniz.

7.1. Nelle pagine dedicate al confronto tra le teorie di Wittgenstein e di Bateson, è emerso il tema dell'induzione, visto da un'angolazione diversa da quella da cui eravamo partiti – concentrandoci sul paradosso di Hempel – e più prossima alla psicologia da un lato (con Bateson) e all'ontologia dall'altro (con Wittgenstein).

L'idea di fondo è che le associazioni induttive debbano essere interpretate come relazioni tra “oggetti” (nel senso del *Tractatus*). Il fatto che gli oggetti sono immutabili fa sì che anche le relazioni che si “mostrano” come intercorrenti tra di essi debbano esserlo.

Per Wittgenstein:

[3.1432] Non: “Il segno complesso  $\langle aRb \rangle$  dice che  $a$  sta nella relazione  $R$  con  $b$ ”, ma: *Che* “ $a$ ” stia in una certa relazione con “ $b$ ” dice *che*  $aRb$ .

Una relazione tra oggetti non è un ulteriore elemento che si aggiunge ai *relata*, ma piuttosto si mostra in essi: mediante l'ispezione del contenuto dei soli *relata*, si riscontra anche immediatamente il darsi della relazione. Dato che i *relata* sono immutabili, anche le loro relazioni sono tali. Quindi, se per il soggetto  $S$  si danno gli oggetti  $A$  e  $B$ , immaginando per semplicità che esempi di oggetti possano essere *neve* ( $A$ ) e *bianco* ( $B$ ), avremmo che l'aver visto (nell'evidenza iniziale) che in  $A$  e in  $B$  si mostra la relazione per cui la neve “è” bianca ( $A$  “è”  $B$ ), comporterebbe la necessità meccanica di pensare che anche in altri contesti, purché ci si riferisca a *items* riconosciuti sempre come *neve* e *bianco*, si debba pensare ad essi come a degli esempi di  $A$  che “è”  $B$ .

Il riferimento fatto all'epistemologia genetica permette di pensare che nella forma originaria questo tipo di meccanica del pensiero si attui nel neonato, che guarda al mondo senza disporre di una visione strutturata di esso (oltre che da Piaget, ricordiamo come una concezione simile sia stata difesa da William James).

Le associazioni induttive che così progressivamente si effettuano, portano gradualmente alla visione del mondo propria dell'adulto.

Inoltre, si può fare riferimento all'idea di Daniel Dennett (per esempio, Dennett, 1993), che spiega le funzioni psichiche più evolute e complesse attraverso una gerarchia molto complessa di strati composti da unità sottostanti man mano più semplici (i cosiddetti “omuncoli” che sono sempre più “stupidi”, quanto più si discende in questa serie di livelli), per proiettare lo schema teorico di Piaget da un piano diacronico-evolutivo ad uno sincronico: la gerarchia di stadi evolutivi concepita da Piaget si trasforma in una gerarchia di livelli operanti in ogni singolo atto della mente. Un approccio alle neuroscienze di tipo connessionista, che sfrutti i modelli basati sulle reti neurali, può da un lato preservare le intuizioni di fondo dell'associazionismo induttivista, dall'altro interpretare la nozione di “oggetto” (nel senso del *Tractatus*) come il corrispondente semantico dell'attivazione dell'unità funzionale minima dell'organizzazione neuronale (i modelli teorici connessionisti in genere non si indirizzano verso le epistemologie in prima persona, ma nella nostra versione non sembra che sussistano difficoltà insormontabili per procedere ad un adattamento in questo senso), e servire inoltre a contrastare il postulato per nulla autoevidente di una organizzazione del pensiero da concepirsi come strutturata necessariamente in termini proposizionali o simbolici <sup>16</sup>.

---

<sup>16</sup> La letteratura al riguardo è molto ampia. Citiamo qui McClelland (1995), Parisi, Schlesinger (2002), Rumlehart, McClelland (1991), Churchland, Sejnowski (1995). Riferimenti rilevanti sarebbero da fare anche da un lato a Elman *et al.* (1996), e dall'altro a Pascual-Leone (1980), il contributo del quale sembra prestarsi molto bene ad inserirsi nel nostro modello teorico, se si assume che al crescere (“quantitativo”) della capacità di attenzione del bambino possa corrispondere un ampliarsi di quello che qui abbiamo chiamato “campo attentivo” (o “scenario”), e quindi una maggiore capacità di strutturazione dell'immagine del mondo. Inoltre è senz'altro fondamentale il classico dibattito tra la scuola di Piaget e quella di Chomsky (Piattelli-Palmarini, 1980), soprattutto per il contributo di Jerry Fodor (1980), il quale muove un'obiezione di fondo a Piaget, per cui la sua epistemologia genetica non sarebbe in grado di spiegare la nascita di strutture nuove e logicamente più potenti, a partire da quelle di cui il bambino dispone *all'inizio* del suo sviluppo, come logicamente ed intuitivamente dovrebbe essere. Questa tipo di difficoltà, oggetto di ampie discussioni in letteratura, sembra che non nasca se si interpreta la teoria di Piaget adattandola alla nostra ontologia della mente. Per un verso, infatti, *ogni* nuovo *step* è irriducibilmente diverso rispetto ai precedenti (in virtù della proprietà della non-monotonia); per un altro verso, dal punto di vista – formalmente, per principio, privilegiato – del singolo soggetto che osserva il mondo, la (sua) rappresentazione (eventuale) del contenuto dei vari *steps* non contiene il riferimento a “novità”, se non nella forma di un contenuto non-determinato e quindi del tutto *negativo*. Il riferimento alle tesi di Pascual-Leone può integrare questa idea, inducendo a smorzare la forte connotazione “strutturalista” che ha la teoria di Piaget: il concetto di “sta-

Naturalmente queste considerazioni possono essere qui solo accennate: uno sforzo adeguato di approfondimento richiederebbe di essere svolto in una sede specifica, ma è sufficiente per ora indicare quelle che sembrano essere le direzioni più plausibili lungo le quali in prospettiva provare a sviluppare queste idee.

Sarebbe opportuno soffermarsi in particolare sulle varie critiche che sono arrivate a Piaget da parte di autori come Meltzoff, Spelke, Baillargeon. In realtà posizioni teoriche come quelle esposte per esempio in Meltzoff, Moore (1977, 1997), o in Spelke (1994), o in Baillargeon, Spelke, Wasserman (1985), sono essenzialmente compatibili con la nostra impostazione. La nostra argomentazione impone di far valere la sola richiesta che il tipo di conoscenza fisica o psicologica (per esempio), che questi autori considerano essere disponibile al bambino, sia sottoposta al vincolo formale per cui, dandosi in un certo istante due unità A e B, la relazione colta tra A e B sia fatta valere come costante. L'idea che gli oggetti fisici abbiano come proprietà fondamentale (per esempio) una certa coesione, può essere allora attribuita al bambino sulla base del fatto che – anche *senza* un apprendimento *precedente* – è comunque possibile che si debba riconoscere che in generale in tutto il campo attentivo del bambino (ragionando, per così dire, in una dimensione puramente sincronica) il legame ontologico che la mente individua tra le unità che compongono il campo del noto (l'essere gli oggetti noti coesi) venga proiettato nel non-noto, e questa e considerazioni simili bastino a spiegare i risultati di Spelke o Baillargeon, mentre le osservazioni di Meltzoff e Moore sull'imitazione dell'adulto nel bambino implicano solo che vada accettata l'esistenza di una componente cognitiva innata più o meno astratta e generale che permette di capire come riprodurre con il proprio corpo (bocca, lingua etc.) i movimenti corrispondenti osservati nell'adulto (un tale tipo di assunzione sarebbe in

---

dio”, come usato da Piaget, implica in effetti una discontinuità epistemologica molto forte tra le varie fasi dello sviluppo ontogenetico. La prospettiva che qui si propone è invece molto più portata ad insistere sulla *continuità* formale del processo di sviluppo (per quanto l'induzione, elemento formale comune a tutte le fasi dello sviluppo, è intesa come sottratta al principio di monotonia, per cui si deve parlare al tempo stesso anche di una irriducibilità reciproca – e quindi di una “discontinuità” – tra i *contenuti* delle diverse fasi dello sviluppo). Pascual-Leone, concependo lo sviluppo come dipendente da fattori specificabili in termini quantitativi, consente di ritrovarvi un tipo di continuità simile a quella che l'induttivismo qui difeso comporta.

effetti di interesse notevole, se confermata definitivamente dalle ricerche future, ma in se stessa non contraddice la teoria che qui proponiamo).

Quella che così viene ad essere formulata è una versione del principio di induzione che (i) in forza del tipo di ontologia (e mereologia) da cui dipende, permette di considerarlo una conseguenza immediata del principio di identità (perlomeno sul piano logico-formale, mentre è proprio sul piano euristico ed intuitivo che è necessario fare il grosso del lavoro esplicativo per rendere persuasivo questo modello), (ii) ha caratteristiche intrinseche che portano ad insistere su un modo abbastanza particolare di concepire il processo di generalizzazione induttiva. Come si è già detto, l'induzione è qui considerata una forma di inferenza plausibile solo a condizione di intenderla come tipicamente non-monotona. L'analisi del paradosso di Hempel che si è proposta nella prima sezione era basata appunto su un tale tipo di prospettiva teorica. Nella seconda sezione, si sono viste alcune conseguenze per la filosofia sociale e per le possibilità che sembrano darsi che questo tipo di epistemologia possa consentire di affrontare a partire da presupposti specifici le questioni sollevate dal dibattito sul relativismo culturale.

Nelle parti successive, ontologia ed antropologia sono state trattate per cercare di chiarire il significato e alcuni risvolti di questa teoria dell'induzione.

Possiamo ora tornare ad un punto strettamente collegato – anche in una vasta letteratura in filosofia della scienza – a quello da cui siamo partiti: il paradosso di Hempel è stato infatti molte volte accostato al paradosso dei “blerdi”, proposto dal filosofo americano Nelson Goodman (1985).

In questo caso la stessa definizione del paradosso è spesso percepita come concettualmente più elusiva rispetto ai problemi formulati da Hempel. Anche per questo è possibile che l'analisi che proporremo possa risultare meno convincente. In ogni caso gli strumenti applicati contro il paradosso di Hempel sembra che siano pertinenti anche nel nuovo problema.

Goodman osserva che è possibile introdurre un nuovo vocabolo: “grue”, che nasce dalla crasi tra “green” e “blue” (in italiano viene in genere tradotto con “blerde”). “Grue” si applica ad un oggetto  $x$  se e solo se o (i)  $x$  è verde ed è stato osservato prima di un istante  $t$ , per  $t$  successivo al momento attuale, oppure (ii)  $x$  è blu ed è stato osservato durante o dopo  $t$  (Goodman, 1985, p. 85). (Per quanto in letteratura si trovino analisi formali alternative del predicato, quelle che sono a nostra conoscenza non presentano

comunque particolari problemi, se si vuole riadattare il nostro schema di soluzione alle diverse versioni del paradosso che così si creano.)

Se

“osservato prima di  $t$ ” = O

la definizione logicamente più precisa del nuovo predicato sembra essere:

$(O(x) \rightarrow \text{Verde}(x)) \wedge (\sim O(x) \rightarrow \text{Blu}(x))$

L'esito paradossale sta nel fatto che tutti gli oggetti “verdi” che abbiamo osservato fino ad ora (per esempio smeraldi, foglie, fili d'erba etc.), oltre che verdi, erano in effetti “blerdi”, quindi dovrebbero essere accettabili entrambe le generalizzazioni induttive: quella che conclude affermando che (per esempio) tutti gli smeraldi sono verdi, ma anche quella che afferma che tutti gli smeraldi sono blerdi. La seconda, chiaramente, implica che durante e dopo  $t$  gli smeraldi, in quanto blerdi, vengano ad essere *blu*.

Il paradosso in realtà non riguarda solo le nostre intuizioni sull'induzione, ma anche quelle sul linguaggio e sul significato. È corretto pensare che i significati dei termini possano essere definiti in modo così arbitrario e senza riferimento ad un contenuto empirico e fenomenologico che possa considerarsi autoevidente e ben riconoscibile *prima* che siano state fornite delle definizioni linguistiche esplicite?

La posizione di Goodman è che considerazioni di questo genere (fatte valere per esempio da Carnap [1947]) non sono sufficienti ad eliminare il paradosso. (Sullo sfondo, è utile ricordare, si collocano una varietà di posizioni di Goodman su diversi problemi filosofici [Di Prospero, 2017d].)

Ciò che qui più interessa è però provare a vedere a quali conseguenze si va incontro se si applica una formulazione dell'induzione di tipo non-monotono. È abbastanza chiaro infatti che l'osservazione reale ed effettiva che si immagina di fare in ipotesi (aver visto uno smeraldo verde/berde in un momento precedente  $t$ ) è molto più informativa di quanto si esprima attraverso la sola applicazione del predicato “berde”. Per questo, se si rispettano i vincoli che intuitivamente sorgono a causa del carattere non-monotono dell'induzione, ne segue che si può applicare il predicato “berde” soltanto rinunciando a considerare una quantità di informazione che invece è disponibile, più o meno come se avessimo osservato 10 corvi neri e 10 corvi

bianchi, ma scegliessimo di utilizzare solo la prima metà dell'informazione raccolta. Una implicazione materiale è logicamente equivalente ad una disgiunzione (inclusiva) tra i tre casi che hanno l'effetto di renderla vera

$(A \rightarrow B \leftrightarrow (A \wedge B) \vee (\sim A \wedge \sim B) \vee (\sim A \wedge B))$  quindi se si suppone che l'applicazione del predicato paradossale è corretta, noi veniamo a dire solo che *uno o più* tra i tre casi sono veri, ma non quale (o quali) tra di essi lo siano.

Se abbiamo verificato in passato che il contatto della nostra pelle con il fuoco ci provocava dolore, la descrizione che possiamo dare di questo fatto (“Il contatto con il fuoco ci ha provocato sempre dolore”) implica logicamente “Il contatto con il fuoco ci ha provocato sempre dolore oppure sonnolenza”, ma la *massima* informazione che possiamo ricavare per induzione dalla nostra evidenza iniziale ci dissuade sicuramente dall'usare fiammiferi come sonniferi.

Se si ipotizza, come fa Goodman (1985, p. 92), il caso in cui i predicati primitivi siano “blerde” e “verble”, mentre i nostri “verde” e “blu” verrebbero costruiti a partire da quelli (in modo da poter dire che l'eventuale proibizione di effettuare generalizzazioni induttive a partire da predicati *non primitivi*, si dimostrerebbe del tutto *inutile* ai fini della soluzione del paradosso, perché anche la nozione di “predicato primitivo” è essa stessa arbitraria), la nostra argomentazione rimane in sostanza immutata: un predicato che fa riferimento a ciò che accadrà *dopo* il momento attuale (e che noi quindi *non* abbiamo potuto verificare), anche se introdotto come primitivo nel nostro dizionario, o è applicato arbitrariamente e quindi è illegittimo (perché presuppone un sapere che noi in realtà non possediamo), oppure (se è definito in modo da poter essere applicato correttamente) è meno informativo del predicato comune (per esempio) “verde” (che noi interpretiamo come “verde nell'istante cui si fa riferimento”, come era già implicito nel libro *Gamma* della *Metafisica* di Aristotele, e non “verde in un intervallo di tempo prolungato oltre ciò che sappiamo”), che porterebbe invece alle comuni generalizzazioni induttive.

7.2. Nell'economia di questo lavoro, in un senso abbastanza ovvio sarebbe potuto sembrare più opportuno inserire queste considerazioni sul paradosso di Goodman nella prima sezione, quella sul paradosso di Hempel, a causa di una evidente prossimità tematica. Abbiamo preferito riportarle ora, dopo aver esposto quello che in generale è il nostro modo di intendere l'induzione, *in parte* perché quanto si è sostenuto sui concetti di spazio e tempo ci sembra che contribuisca a rinforzare anche l'analisi da noi fatta di questo secondo paradosso, dato che in effetti una parte del peso dell'argomentazione di Goodman riposa proprio su di una mancanza di chiarezza di fondo nella definizione di queste nozioni – mancanza che deriva certamente dalla difficoltà del problema in sé, e non può essere quindi imputata a Goodman, ma che in generale non può diventare un punto di appoggio per portare a pensare che il ragionamento di Goodman sia *corretto*. *In parte*, però, una seconda motivazione sta nel fatto che ci sembra più interessante il confronto tra questo problema ed un altro, simile e spesso confuso con quello posto da Goodman.

Si tratta di una questione che viene discussa in Russell (1970): se utilizziamo un grafico ad assi cartesiani per rappresentare i risultati di una serie di misurazioni ottenute effettuando un tipo di esperimento, può sembrare ovvio che, se i dati raccolti lo consentono, la loro estrapolazione debba procedere immaginando di poter tracciare una sorta di prosecuzione del tipo di linea che abbiamo potuto visualizzare controllando le misurazioni realizzate. Se le misurazioni fatte compongono una retta, o un'iperbole, o un altro tipo di curva descrivibile attraverso una certa formula matematica, considereremo che gli esperimenti confermano la legge che generalizza la validità di quella formula (tralasciamo qui di considerare le difficoltà che si incontrano naturalmente nella pratica concreta della ricerca scientifica, dato che molte volte situazioni così semplici da corrispondere fedelmente a questa idealizzazione non si danno affatto). Il problema è però che esistono sempre *molte* formule matematiche diverse che descrivono ugualmente bene i dati raccolti: l'adozione dell'una invece che dell'altra porterà in genere, quando si faranno previsioni sui casi non ancora osservati, a contraddizioni. Nei termini di Russell, se si prende come esempio la legge di gravitazione di Newton,

ci sarà un numero infinito di altre formule, non empiricamente distinguibili da essa nel passato, ma divergenti da essa sempre più nel futuro. Di qui, anche supponendo che vi sian leggi persistenti, non

avremo nessuna ragione per supporre che in futuro sarà valida la legge del quadrato inverso; può essere che sarà valida qualche altra legge fin qui indistinguibile. Non possiamo dire che *ogni* legge valida finora sarà valida nel futuro, perché i fatti passati che obbediscono a una legge obbediranno anche ad altre, fin qui indistinguibili ma divergenti in futuro. Di qui ci devono essere, in ogni momento, delle leggi finora ininterrotte che sono interrotte ora per la prima volta (Russell, 1970, pp. 191-192).

In letteratura è diffusa l'associazione tra il paradosso di Goodman e la difficoltà segnalata da Russell (che però era stata rilevata perlomeno dal tempo di Leibniz<sup>17</sup>).

Si deve osservare che la nostra analisi sembra essere efficace contro il problema posto da Goodman, ma non contro quello posto da Russell e Leibniz, che ci sembra in effetti molto più grave e più difficile da affrontarsi. Le due questioni in realtà sono assai diverse, perché in un caso si ragiona su proprietà di tipo qualitativo (verde, blu, blerde etc.), nell'altro su proprietà definibili in termini quantitativi. In quello che possiamo chiamare il paradosso di Leibniz, le proprietà che sono riscontrate nei casi osservati sembrano essere in effetti passibili di essere descritte matematicamente in una pluralità di modi, che, quando poi ci si sposta a considerare un istante futuro in cui il fenomeno avrà proprietà ora non ancora osservate, risultano essere tra loro in contraddizione.

Una differenza tra i due casi è che, parlando di proprietà qualitative, io *vedo* che (ora) un certo smeraldo è verde. Parlando invece di misure quantitative, la proprietà effettivamente riscontrata è il valore numerico concretamente misurato, cioè una grandezza numerica specifica, *non* una "variabile". Il valore di questa grandezza (che è solo *uno* dei possibili valori della "variabile" cui poi si farà ricorso) è diverso di caso in caso, quindi l'adozione di una formula in cui ricorrono variabili e per questo in grado di descrivere coerentemente una pluralità di casi osservati, è effettivamente già di per sé un atto che dipende da una scelta compiuta dal ricercatore, che va oltre ciò che a rigore si è osservato.

Ci sembra di poter dire che una descrizione dell'evidenza effettivamente raccolta, che non vada oltre essa, potrebbe essere espressa correttamente

---

<sup>17</sup> Sarebbe interessante soffermarsi sul rapporto tra questa tematica e le tesi generali di Leibniz. È però sufficiente qui richiamare un passo contenuto nelle lettere (Leibniz, 1971, lettera del 3.12.1703 a Jakob Bernoulli).

come un intero sistema di equazioni, ciascuna delle quali passibile di essere verificata per un'assegnazione di valori alle variabili che vi ricorrono, che corrisponda alle misurazioni ottenute attraverso l'osservazione. Se si deve rispettare il requisito per cui il ragionamento induttivo è non-monotono, si dovrebbero a rigore considerare *tutte* le equazioni costituenti questo sistema, con il risultato immediato che ogni misurazione implicherebbe la generalizzazione per cui il fenomeno deve possedere *sempre* i valori riportati in quella specifica misurazione, in contraddizione con i valori delle misurazioni ottenuti nelle altre misurazioni già effettuate.

La situazione si chiarisce forse un poco se ricostruiamo invece in questo diverso modo il ragionamento alla base del paradosso. In un primo caso si sono misurati i valori numerici di due proprietà associate entrambe ad un fenomeno, per esempio la quantità di batteri entro una certa coltura e il tempo trascorso da quando sono iniziate le misurazioni: il loro rapporto matematico era descrivibile da un sistema di equazioni (di numero potenzialmente infinito)  $S$ . In un secondo caso, si è ripetuta la misurazione, vedendo che ad un istante successivo, la quantità dei batteri era arrivata ad una grandezza diversa. In questo secondo caso, il sistema di equazioni  $S'$  in grado di descrivere il fenomeno viene a *conservare* alcune equazioni contenute nel primo, mentre *altre* equazioni che il primo sistema conteneva, vengono ora smentite dalle nuove osservazioni, cioè il nuovo sistema *non* le contiene. Nei casi successivi, si hanno sempre nuove misurazioni e nuovi sistemi di equazioni, che conservano alcune delle equazioni contenute negli altri, e ne contraddicono però altre. Al termine del periodo di osservazione, si dovranno prendere in considerazione contemporaneamente *tutti* i sistemi di equazioni  $S, S', S'', \dots$  (cioè tutte le misurazioni fatte), conservando quelli e soltanto quelli che non sono mai stati contraddetti all'interno dell'intervallo costituito dalle osservazioni condotte e rifiutando tutti gli altri (rifiutando cioè, nello specifico, tutti quei sistemi che contengono al proprio interno almeno un'equazione che viene contraddetta da almeno uno degli altri sistemi). Il paradosso segnalato da Leibniz e Russell deriva in realtà dal fatto che l'insieme conclusivo delle equazioni conservate *non* ne contiene affatto *una sola*: la situazione è cioè tale da rendere possibile in linea di principio in alcuni casi la selezione di una certa equazione invece che un'altra, ma una tale selezione appare per forza di cose arbitraria, dato che l'insieme delle equazioni che non sono mai state contraddette dall'osservazione è molto lontano dal contenerne una soltanto. Se invece si

optasse per la conservazione di tutto l'insieme delle equazioni che si sono conservate, il risultato immediato sarebbe che dovremmo concludere che il fenomeno osservato non potrà per principio assumere valori diversi da quelli fin qui registrati. Un risultato del genere sarebbe quanto mai eccentrico: se si pensa per esempio alle procedure seguite per fare previsioni sull'andamento demografico futuro del genere umano, si dovrebbe concludere – seguendo questo metodo – che per esempio la popolazione umana mondiale non potrà mai andare oltre l'ampiezza fin qui raggiunta. Che questo tipo di esito paradossale potesse essere da doversi mettere in conto, dato che partiamo da una definizione di tipo non-monotono dell'induzione, era in effetti prevedibile<sup>18</sup>. Ma questo non significa che la situazione sia irreparabile. Il problema, come detto, è molto difficile, e formuliamo le seguenti considerazioni con molta prudenza. In generale, vorremmo richiamare che quella che ci è sembrato di dover modificare – a monte – è proprio la visione stessa sull'ontologia. Da questo deriva la possibilità che concettualmente la situazione che, molto in generale, viene a crearsi, sia abbastanza magmatica e fluida da doversi mettere verosimilmente in conto che – tra le molte conseguenze che questa diversa impostazione comporta – ve ne siano anche alcune rilevanti per arrivare ad una corretta analisi di questo problema. Si pensi in particolare a come un approccio connessionista porti a guardare anche a “proposizioni” e “regole (esplicite) d'inferenza”, come a formazioni psichiche emergenti a partire da un materiale *sotterraneo* molto diverso.

Vorremmo però provare a suggerire un'ipotesi che forse è in grado di chiarire il problema, senza dover preliminarmente sollevare le molte questioni che – comunque – la nostra teoria dell'induzione dovrà, in prospettiva, essere in grado di affrontare.

Il suggerimento è il seguente. Possiamo aiutarci partendo da un ragionamento di tipo intuitivo e *introspettivo*. L'osservazione, da sola, che in un istante  $t$  una popolazione di batteri ha grandezza  $n$ , *non* sarebbe considerata da nessuno una prova a favore di una legge in grado di descrivere l'*evoluzione* del fenomeno. Si penserebbe piuttosto – applicando la forma più semplice ed elementare di inferenza induttiva – che quella popolazione conserverà in futuro una grandezza simile. Da questo si può intuire che ciò che vale come *unità* del fenomeno osservato, su cui

---

<sup>18</sup> Si può richiamare qui il paradosso della conferma induttiva che Popper (1972, pp. 484-485) attribuisce a Joseph Agassi (vedi *infra*).

generalizzare, quando si parla di casi come questo, *non* è affatto il valore numerico ottenuto nella singola misurazione (o la formula in grado descrivere tale valore), ma semmai una *sequenza* di osservazioni e misurazioni. Ciò che ci colpisce, in altre parole, è il fatto che, passando da un istante a quello successivo, la popolazione sia *cambiata*. È rilevante cioè il *processo*, non il singolo episodio, o, in altri termini, quella che viene effettuata è una (meta-)generalizzazione induttiva che assume come unità di base del fenomeno su cui generalizza, proprio i risultati di altre generalizzazioni induttive. Tornando quindi alla ricostruzione che prima abbiamo dato del ragionamento di Russell e di Leibniz, è da considerarsi rilevante non il solo dato che alcune equazioni contenute nei vari sistemi sono state ogni volta confermate e perciò sono state conservate, mentre altre sono state contraddette. È essenziale invece che nel passaggio da un episodio a ciascuno degli altri, *alcune* delle equazioni siano andate perse, mentre altre no. In forza del carattere non-monotono dell'induzione, ci sembra che anche *questa* informazione non debba essere trascurata. L'idea è quindi che la formula che viene infine prescelta sia quella che corrisponde ed è coerente con *tutte* le possibili *sequenze* (intese come *n*-ple di posizioni – anche non continue – lungo la curva tracciata nel grafico che riporta i risultati osservativi) individuabili nell'insieme dell'evidenza disponibile.

Nelle parole di Russell, quella che infine viene scelta è la formula più “semplice”, dove però “questo, ovviamente, è meramente un precetto metodologico, non una legge della Natura” (Russell, 1970, p. 192).

Nella nostra ricostruzione, purché si consideri che la formula individuata deve essere ogni volta applicabile entro l'evidenza iniziale *senza* presupporre informazioni in realtà *non* disponibili, cioè deve essere applicabile correttamente a sequenze che stanno *interamente* e *soltanto* entro il campo dell'evidenza iniziale, si può sostenere che la formula più “semplice” (quella che viene selezionata) è quella che descrive ogni volta in modo corretto sia lo scarto sia la conservazione delle diverse equazioni entro ciascuno dei sistemi ottenuti attraverso le misurazioni fatte. Le formule che porterebbero a previsioni divergenti, sono quelle che, oltre a descrivere in effetti coerentemente le sequenze all'interno dell'evidenza iniziale, procedono però anche oltre, facendo affermazioni (che dovrebbero restare *all'interno* di ciascuna singola unità osservativa che va a costituire l'evidenza *iniziale*) su possibili *futuri* prolungamenti di queste sequenze, che

vanno però a cadere entro ambiti che non sono stati ancora sottoposti a osservazione.

I presupposti della nostra analisi sono essenzialmente due. (1) Gli enunciati di attestazione non devono andare oltre un'informazione effettivamente già disponibile. (2) L'unità su cui si basa il singolo enunciato di attestazione deve essere non la singola misurazione, ma una sequenza di episodi di misurazione che ha in corrispondenza una sequenza di valori diversi delle variabili. Sotto queste due condizioni, la formula "più semplice" (i) è giustificata induttivamente perché tutte le sequenze osservabili entro l'evidenza iniziale sono descrivibili correttamente attraverso di essa, (ii) è l'unica ad essere giustificabile induttivamente perché le altre formule che secondo il paradosso rischiano di ottenere ugualmente conferma, pur essendo in contraddizione, potrebbero differenziarsi e portare a previsioni divergenti solo in quanto facessero appello a dati di fatto *non* disponibili. (Non forniamo una descrizione matematica più precisa di questa idea, perché è da riscontrarsi empiricamente che alcune equazioni di ogni sistema sono conservate mentre altre sono contraddette, e la specificazione dei rispettivi insiemi si può ottenere – matematicamente – mediante appunto la formula "più semplice" – fatto che è da rilevarsi *a posteriori*.)<sup>19</sup>

Tutto questo discorso sembra andare incontro ad una grave difficoltà, che può essere espressa riprendendo la formulazione che ne dà Popper, riprendendo una comunicazione personale da lui ricevuta da Joseph Agassi: può formularsi una legge come "tutti gli eventi del mondo (presente, passato o futuro) accadono prima del 1965 [Popper scrive nel 1955]; questo rende dunque il 1965 come limite superiore della durata del mondo" (Popper, 1972, p. 484).

Già abbiamo notato quale sembrava poter essere uno degli esiti del nostro ragionamento: che la sequenza delle osservazioni, a rigore, dovesse supportare l'idea che il fenomeno non possa in generale manifestarsi assumendo valori diversi da quelli già registrati (per esempio, che la

---

<sup>19</sup> Naturalmente non è metodologicamente corretto pensare di potere chiarire la situazione visualizzandola necessariamente attraverso un tipo di diagramma piuttosto che un altro: un diagramma a coordinate polari porterebbe a raffigurazioni grafiche del tutto diverse da uno a coordinate ortogonali. È sempre da intendersi che il termine di confronto devono essere i valori aritmetici delle misurazioni effettuate. È la circostanza che questi valori confermino l'analisi qui fatta che deve valere come banco di prova della sua validità.

popolazione mondiale non possa andare oltre le sue dimensioni attuali). Il ragionamento di Popper e di Agassi è in effetti assai consequenziale e coerente con quanto noi stessi consideravamo. Questa difficoltà non è caratteristica delle procedure di analisi ed estrapolazione di leggi fisiche a partire da dati di tipo quantitativo come nei casi descritti da Leibniz e Russell, ma rientra tra quelle con cui più in generale tutta la teoria dell'induzione deve confrontarsi (come mostra correttamente Popper).

È fondamentalmente per questa ragione che abbiamo scelto di trattare questo punto in conclusione del nostro lavoro, potendo disporre quindi già dei risultati delle riflessioni proposte nell'ambito dell'ontologia. Abbiamo in precedenza cercato di dimostrare come un'ontologia corretta debba partire da oggetti semplici, non da stati di cose (complessi), e che da questa premessa può essere fatto derivare l'insieme delle nostre affermazioni sull'induzione. Entro questo quadro, assume un particolare rilievo il concetto di *indeterminazione* ontologica da cui il singolo ente può essere caratterizzato. Il punto è che, entro una metafisica che ipostatizza la struttura tema-commento, non è possibile recidere la reciproca dipendenza tra l'individuo e le rispettive proprietà (pensare un individuo privo di proprietà o una proprietà che, pur essendo realmente esistente, non si applichi ad alcun individuo). Se invece l'ontologia in generale è derivata assumendo come nozione cardine quella di "oggetto", ne segue che un oggetto può essere pensato e determinato *senza* un contesto di proprietà che lo qualificano, anche lì dove le abitudini del nostro linguaggio ci facciano apparire estremamente contro-intuitiva questa eventualità. In pratica, il non sapere se, per esempio, il cielo domani sarà coperto oppure no, si traduce ontologicamente in una descrizione *indeterminata* del contenuto *cielo*, in associazione ai contenuti che specificano che si tratta della giornata di domani. Per esempio, si può immaginare che mi rappresento il giorno di domani attraverso unità di significato che costituiscono l'immagine di: (i) me (la mia persona fisica) che si trova in uno spazio aperto e guarda verso l'alto, (ii) un oggetto di attenzione qualificato solo per il fatto che chi guarda è rivolto con gli occhi verso l'alto (che cosa si prova cinestheticamente a guardare verso l'alto?), mentre (iii) ontologicamente *non* è affatto costituita un'immagine dell'essere il cielo *domani* coperto né una dell'essere esso domani pulito (naturalmente posso continuare a mantenere entro il campo dell'attenzione una immagine che serva a capire che cosa *significa*, in generale, *cielo coperto* o *cielo pulito*). È possibile cioè rappresentarsi tutto

ciò che prevediamo (in modo *determinato*), senza pronunciarsi in alcun modo su ciò che – proprio per questo nostro silenzio – rimane indeterminato. Il futuro, e in genere ciò che non è stato oggetto di esperienza da parte di noi stessi, è, in questo senso, “indeterminato” (non solo epistemicamente, ma anche ontologicamente). Definendo in questo modo la nozione di futuro e quella di non-esperito, possiamo dare un significato psicologico plausibile all’idea che da un lato l’induzione ci porta a rappresentarci il mondo come lo conosciamo, ma che dall’altro lato sappiamo che fuori di esso ci sono cose che *non* conosciamo (e che ontologicamente, si può dire, non esistono).

La competenza della nostra mente nell’esercitarsi in rappresentazioni entro cui sono *influenti* così tante situazioni e realtà ontologicamente *non-esistenti*, ci sembra che possa essere spiegata plausibilmente osservando che (i) il significato che muove e orienta in queste rappresentazioni è, in origine, quello senso-motorio descritto da Piaget e tematizzato ormai in forme diverse da molti autori (anche per la bibliografia, rimando a Di Prospero, 2018b): questo tipo di significato è intrinsecamente implementato in stati solo-positivi (quindi *determinati*). Le abilità *meta*-cognitive necessarie per padroneggiare la *negazione*, sono essenzialmente le stesse che consentono di sviluppare rappresentazioni-di-rappresentazioni-di-rappresentazioni..., il cui senso intuitivo, infine, è quello di pensare (attraverso pensieri positivi e determinati) il non-essere di “qualcosa”. (ii) Introspettivamente un simile quadro, se non assurdo, può sembrare inutilmente complicato perché siamo condizionati in modo estremamente profondo da convinzioni metafisiche implicite che portano a pensare che debbano darsi individui-con-proprietà, e che quindi la non-determinazione (epistemica) di una proprietà non possa tradursi in una non-determinazione ontologica effettiva, ma queste certezze – apparentemente così chiare e ben consolidate – possono essere spiegate in termini che *non* ne implicano la verità, ossia interpretandole come dovute alla circostanza che nella storia del genere umano è stato presumibilmente di gran lunga prevalente il bisogno di servirsi del pensiero per ottenere un inserimento sociale e una integrazione nel gruppo dei propri simili, in modo rapido, semplice ed efficace. Per questo, verosimilmente, è stato di fatto *ipostatizzato* il contenuto del punto di vista altrui (la logica del pensiero non-monotono spiega tutte le difficoltà che altrimenti si danno se si vuole dar conto della pluralità delle idee e degli oggetti di credenza), perché ciò equivaleva a ragionare direttamente in termini che conferivano

psicologicamente il massimo peso a ciò che dagli altri potevamo apprendere e a ciò che, partendo da un'iniziativa altrui, poteva avere ripercussioni decisive sulla nostra vita.

Ovviamente, formulando qui un paradigma ontologico e gnoseologico alternativo, non intendiamo negare il darsi di questa pluralità di esistenze e di punti di vista. Vogliamo solo affermare che il singolo essere umano può essere chiamato a prendere *coscienza* del fatto (che è sempre accaduto – nel senso più ovvio –, anche se *sotto* la soglia della nostra consapevolezza) che le sue rappresentazioni dipendono da un materiale psichico che è il suo proprio, e che può essere identificato nel suo contenuto con quello altrui solo in forza di un'operazione di *approssimazione*, di per sé legittima nei contesti della vita concreta, ma fuorviante nel quadro dell'analisi metafisica. Ci sembra intuitivo sostenere che sia essenzialmente la modernità il motore che è stato capace di creare le condizioni per portare l'individuo a questa presa di coscienza del ruolo che di fatto, proprio in quanto *individuo*, esercita nella propria rappresentazione del mondo, e che un risultato come questo possa essere accettato senza il timore di paradossi: la ricostruzione che qui si è proposta dell'ontologia sembra essere infatti in grado di giustificare tutte le credenze che comunemente abbiamo riguardo alla struttura del mondo, del vivere e della società. Per ragioni alle quali si è già accennato, è possibile che in questo tipo di prerogativa della modernità sia da vedersi non una qualità che la metterebbe assiologicamente al di sopra di altre epoche storiche, ma piuttosto il semplice darsi di caratteristiche che rendono funzionale il dispiegarsi di certi atteggiamenti – nel nostro caso, centrati sul valore dell'autonomia individuale – piuttosto che altri. Se un tale sistema – basato sul valore dell'individualità – sia preferibile ad altri oppure no, è una valutazione che in realtà ciascuno – contando sulla propria esperienza – dovrà fare *per suo conto*. È probabilmente solo in questo modo che – implicitamente – la difesa del valore dell'individualità (per quel tanto che esso può meritare di essere affermato) può essere condotta in modo coerente.

## Bibliografia

- Aime, M., 2006, *Gli specchi di Gulliver*, Boringhieri, Torino.
- Baillargeon, R., 2002, The Acquisition of Physical Knowledge in Infancy: A Summary in Eight Lessons. In: *Blackwell Handbook of Childhood Cognitive Development*, ed. Usha Goswami, Blackwell, Malden, Ma, 47-83.
- Baillargeon, R., Spelke, E., Wasserman S., 1985, "Object Permanence in Five-Month-Old Infants", *Cognition*, 20, 3, 191-208.
- Bateson, G., 1976, *Verso un'ecologia della mente*, trad. it. di G. Longo, Adelphi, Milano (*Steps to an Ecology of Mind*, Chicago U. P., Chicago, 1972).
- Bateson, G., 1984, *Mente e Natura. Un'unità necessaria*, trad. it. di G. Longo, Adelphi, Milano (*Mind and Nature. A Necessary Unity*, Dutton, New York, 1979).
- Belardinelli, S., Luhmann, N., 1993, *Discussione con Niklas Luhmann*, in S. Belardinelli, *Una sociologia senza qualità*. FrancoAngeli, Milano.
- Bogdan, R., 2009. *Predicative minds: The Social Ontogeny of Propositional Thinking*, MIT Press, Cambridge, Ma – London, Eng.
- Bouveresse, J., 1973, *Wittgenstein: scienza, etica, estetica*, trad. it. di S. Benvenuto, Laterza, Roma-Bari (*Wittgenstein: la rime et la raison. Science, éthique et esthétique*, Minuit, Paris, 1973).
- Buonomano, D., 2018, *Il tuo cervello è una macchina del tempo*, trad. it. di E. Griseri, Bollati Boringhieri, Torino (*Your Brain Is a Time Machine*, Norton, New York-London, 2017).
- Bradley, F. H. 1984, *Apparenza e realtà*, trad. it. di D. Sacchi, Rusconi, Milano (*Appearance and Reality*, Allen & Unwin, London, 1897).
- Bühler, K., 1983, *Teoria del linguaggio*, trad. it. di S. Cattaruzza Derossi, Armando, Roma (*Sprachtheorie*, Fischer Verlag, Jena, 1934).
- Calvino, I., 1994, Dall'opaco. In: Altri ricordi, altre confessioni. In: *Romanzi e racconti*, Mondadori, Milano, 89-101.
- Carnap, R., 1966, *La costruzione logica del mondo*, trad. it. di E. Severino, Fabbri, Milano (*Der logische Aufbau der Welt*, Weltkreis Verlag, Berlin, 1928).
- Carnap, R., 1947, "On the Application of Inductive Logic", *Philosophy and Phenomenological Research*, 8, 1, 133-148.
- Cellucci, C., 2005, *Le ragioni della logica*, Laterza, Roma-Bari.

Churchland, P., Sejnowski, T. J., 1995, *Il cervello computazionale*, trad. it. M. Riccucci, Mulino, Bologna (*The Computational Brain*, M.I.T. Press, Cambridge, Ma., 1994).

Dehaene, S., Brannon, E., eds., *Space, Time and Number in the Brain*, Elsevier, Amsterdam, 2011.

Dennett, D., 1993, *Coscienza che cos'è?*, trad. it. di L. Colosanti, Rizzoli, Milano (*Consciousness explained*, Little-Brown, Boston, 1991).

Di Prospero, A., 2003, "Un'analisi dei paradossi della conferma proposti da Carl Gustav Hempel", *Itinerari*, 3, 121-134.

Di Prospero, A., 2009, "Some Remarks about Relativism and Induction", *Ratio Sociologica*, 2, 23-42.

Di Prospero, A., 2012, Teoria della razionalità, pluralismo democratico e ruolo degli intellettuali. In: Pirni, A. (a cura di), *Verità del potere, potere della verità*, ETS, Pisa, 133-142.

Di Prospero, A., 2014, "La logica del gesto: un confronto tra la picture-theory di Wittgenstein e il concetto di comunicazione analogica in Bateson", *Filosofi(e)Semiotiche*, 1, 1, 31-43.

Di Prospero, A., 2015, "L'enigma degli oggetti nel *Tractatus logico-philosophicus*", *Filosofi(e)Semiotiche*, 2, 2, 15-24.

Di Prospero, A., 2016, "Idealismo e realismo secondo l'ontologia del *Tractatus logico-philosophicus*", *Philosophy Kitchen*, 4, 3, 139-151.

Di Prospero, A., 2017a, "Struttura della proposizione e ontologia: suggerimenti per possibili ricerche", *Philosophy Kitchen*, 6, 4, 64-77.

Di Prospero, A., 2017b, Relatività del sapere ed epistemologia del pluralismo. In: Sciacca, F., a cura di, *Domande e metodi*, Bonanno, Acireale-Roma, 55-74.

Di Prospero, A., 2017c, "Conoscenza, emozioni e struttura dell'intersoggettività: riflessioni sulla figura del servo e del signore in Hegel", *Studi di estetica*, 45, 1, 151-176.

Di Prospero, A., 2017d, "Art, Knowledge and Induction", *Rivista Italiana di Filosofia del Linguaggio*, 11, 2, 147-163.

Di Prospero, A., 2018a, "Le dimensioni del significato: note per una topografia del senso", *Filosofi(e)Semiotiche*, 5, 1, 31-41.

Di Prospero, A., 2018b, "Logiche dell'azione: contenuto e raffigurazione nell'enattivismo radicale e in Wittgenstein", *Rivista Italiana di Filosofia del Linguaggio*, 12, 2, 44-57.

Di Prospero, A., 2019, “La dialettica dei punti di vista: induttivismo e strutture della comunicazione”, *Areté*, 42, 4, 339-360.

Di Prospero, A., “Intersubjetividad y pluralidad de puntos de vista: un recorrido entre la epistemología y la filosofía social”, *Daimon, Revista Internacional de Filosofía* (sotto referaggio).

Ducrot, O., 1978, Enunciazione. In: *Enciclopedia*, vol. V, Einaudi, Torino, 495-522.

Durkheim, É., 2005, *Le forme elementari della vita religiosa*, trad. it. di C. Cividali, Meltemi, Roma (*Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Alcan, Paris, 1912).

Elman, J., Karmiloff-Smith, A., Bates, E., Johnson, M., Parisi, D., Plunkett, K., 1996, *Rethinking Innateness*, M.I.T. Press, Cambridge, Ma.

Feyerabend, P., 1968, “A Note on Two ‘Problems’ of Induction”, *The British Journal for the Philosophy of Science*, 19, 3, 251-253.

Fitelson, B., 2006, “The Paradox of Confirmation”, *Philosophy Compass*, 1, 1, 95-113.

Fitelson, B., 2008, “Goodman’s ‘New Riddle’”, *The Journal of Philosophical Logic*, 37, 6, 613-643.

Fitelson, B., Hawthorne J., 2010, How Bayesian Confirmation Handles the Paradox of the Ravens. In: Eells, E., Fetzer, J., eds., *Probability in Science*, Springer, Dordrecht, 247-276.

Fitelson, B., Hawthorne J., 2010, “The Wason Task(s) and The Paradoxes of Confirmation”, *Philosophical Perspectives*, 24, 1, 207-241.

Fodor, J., 1980, On the Impossibility of Acquiring “More Powerful” Structures. In: Piattelli-Palmarini, M., ed., *Language and Learning: The Debate between Jean Piaget and Noam Chomsky*, Harvard U. P., Cambridge, Ma, 142-162.

Goodman, N., 1985, *Fatti, ipotesi, previsioni*, trad. it. di C. Merletti, Laterza, Bari (*Fact, Fiction and Forecast*, Harvard U. P., Cambridge, Ma, 1983).

Habermas, J., 1986, *Teoria dell’agire comunicativo*, trad. it. di P. Rinaudo, Mulino, Bologna (*Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 voll., Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1981).

Habermas, J., 2001, *Verità e giustificazione*, trad. it. di M. Carpitella, Laterza, Roma-Bari (*Wahrheit und Rechtfertigung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1999).

Heidegger, M., 1968, La natura dell'opera d'arte. In: *Sentieri interrotti*, trad. it. di P. Chiodi, Nuova Italia, Firenze, 1968, 3-69 (Der Ursprung des Kunstwerkes. In: *Holzwege*, Klostermann, Frankfurt am Main, 1950, pp. 7-68).

Hempel, C. G., 1937, "Le problème de la vérité", *Theoria*, 3, 2-3, 206-246.

Hempel, C. G., 1943, "A Purely Syntactical Definition of Confirmation", *Journal of Symbolic Logic*, 8, 4, 122-143.

Hempel, C. G., 1945a, "Studies in the Logic of Confirmation, I", *Mind*, 54, 213, 1-26.

Hempel, C. G., 1945b, "Studies in the Logic of Confirmation, II", *Mind*, 54, 214, 97-121.

Hempel, C. G., 1989, Problemi recenti dell'induzione. In: *Oltre il Positivismo Logico*, trad. it. di G. Rigamonti, Armando, Roma, 1989, 35-59 (Recent Problems of Induction. In: *Mind and Cosmos*, R. Colodny, ed., Pittsburg U. P., 112-134).

Hesse, M., 1974, *The structure of scientific inference*, California U. P., Berkeley-Los Angeles.

Hintikka, J., 1970, Inductive Independence and the Paradoxes of Confirmation. In: Rescher, N., ed., *Essays in Honour of Carl Gustav Hempel*, Reidel, Dordrecht, 22-45.

Hintikka, M.B., Hintikka, J., 1990, *Indagine su Wittgenstein*, trad. it. di M. Alai, Mulino, Bologna (*Investigating Wittgenstein*, Basil Blackwell, Oxford, 1986).

Hoffman, M., 2008, *Empatia e sviluppo morale*, trad. it. di M. Iacoboni, Mulino, Bologna (*Empathy and Moral Development*, Academic Press, New York, 2006).

Hosiasson-Lindenbaum, J., 1940, "On Confirmation", *The Journal of Symbolic Logic*, 5, 4, 133-149.

Kinzler, K. D., Spelke, E. S., 2007, Core System in Human Cognition. In: von Hofsten, C., Rosander, K. eds., *From action to Cognition*, Elsevier, Amsterdam, 257-264.

Leibniz, G. W., 1971, *Mathematische Schriften* 2, hrsg. C. I. Von Gerhardt, Georg Olm Verlag, Hildesheim-New York.

Luhmann, N., 1983, *Illuminismo sociologico*, trad. it. di R. Schmidt, Saggiatore, Milano (*Soziologische Aufklärung*, Westdeutscher Verlag, Köln-Opladen, 1970).

Luhmann, N., 1990, *Sistemi sociali*, trad.it. di A. Febbrajo e R. Schmidt, Bologna, Mulino (*Sozial Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1984).

McClelland, J. L., 1995, A Connectionist Perspective on Knowledge and Development. In: Simon, T. J., Halford, G. S., eds., *Developing Cognitive Competence*, Erlbaum, Hillsdale, NJ, 157-204.

Meltzoff, A., Moore, M. K., 1977, "Imitation of Facial and Manual Gestures by Human Neonates", *Science*, 198, 75-78.

Meltzoff, A., Moore, M. K., 1997, "Explaining Facial Imitation: A Theoretical Model", *Early Development and Parenting*, 6, 3-4, 179-192.

Nagel, T., 1974, "What Is It Like To Be a Bat?", *The Philosophical Review*, 83, 4, 435-450.

Nicod, J., 1930, The Logical Problem of Induction. In: *Id.*, *Foundations of Geometry and Induction*, trad. ingl. di P. P. Wiener, Routledge-Kegan Paul, London, 193-286 (*Le problème logique de l'induction*, Alcan, Paris, 1924).

Parisi, D., Schlesinger, M., 2002, "Artificial Life and Piaget", *Cognitive Development*, 17, 3-4, 1301-1321.

Pascual-Leone, J., 1970, "A Mathematical Model for the Transition Rule in Piaget's Developmental Stages", *Acta Psychologica*, 32, 301-345.

Piaget, J., 1973a, *La costruzione del reale nel bambino*, trad. it. di G. Gorla, Nuova Italia, Firenze (*La construction du réel chez l'enfant*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, 1937).

Piaget, J., 1973b, *Problemi di psicologia genetica*, trad. it. di P. Simondo, Loescher, Torino (*Problemes de psychologie génétique*, Denoël-Gonthier, Paris, 1972).

Piaget, J., 1975a, *I meccanismi percettivi*, trad. it. L. Zanuttini, Giunti Barbera, Firenze (*Les Mécanismes Perceptifs*, P.U.F., Paris, 1961).

Piaget, J. 1975b, Lo sviluppo della percezione in funzione dell'età. In: Fraisse, P., Piaget, J., a cura di, *Trattato di psicologia sperimentale. VI. La percezione*, trad. it. di M. Rossetti, Einaudi, Torino, 4-102 (*Le développement des perceptions en fonction de l'âge*. In: Piaget, J., Fraisse, P., édité par, *Traité de Psychologie Expérimentale. VI. La perception*, P.U.F., Paris, 1963, 1-162).

Piaget, J., 1982, Introduzione all'epistemologia genetica. Il pensiero matematico, trad. it. di A. Munari, Emme Edizioni, Milano (*Introduction à l'Epistémologie Génétique, 1: La pensée mathématique*, P.U.F., Paris, 1950).

Piattelli Palmarini, M., ed., 1980, *Language and Learning: The Debate between Jean Piaget and Noam Chomsky*, Harvard U. P., Cambridge, Ma.

Popper, K. R., 1972, *Congetture e confutazioni*, trad. it. di G. Pancaldi, Mulino, Bologna (*Conjectures and refutations*, Routledge and Kegan Paul, London, 1969).

Quine, W. V. O., 1951, "Two Dogmas of Empiricism", *The Philosophical Review*, 60, 1, 20-43.

Quine, W. V. O., 1970, *Parola e oggetto*, trad. it. di F. Mondadori, Saggiatore, Milano (*Word and Object*, M.I.T. Press, Cambridge, Ma., 1960).

Quine, W. V. O., 1986a, Epistemologia naturalizzata. In: *La relatività ontologica e altri saggi*, trad. it. di M. Leonelli, Roma, Armando, 95-113 (*Epistemology Naturalized*. In: *Ontological Relativity and Other Essays*, Columbia U. P., New York, 1969, 69-90).

Quine, W. V. O., 1986b, Generi naturali. In: *La relatività ontologica e altri saggi*, trad. it. di M. Leonelli, Roma, Armando, 133-155 (*Natural Kinds*. In: *Ontological Relativity and Other Essays*, Columbia U. P., New York, 1969, 114-138).

Roseboom, W., Fountas, Z., Nikiforou, K., Bhowmik, D., Shanahan, M., Seth, A., 2019, "Activity in Perceptual Classification Networks as a Basis for Human Subjective Time Perception", *Nature Communications*, 267, 10, 1-19.

Rumlehart, D., McClelland, J., 1992, *PDP. Microstruttura dei processi cognitivi*, trad. it. parz. di R. Luccio e M. Riccucci, Mulino, Bologna (*PDP Research Group, Parallel Distributed Processing*, M.I.T. Press, Cambridge, Ma., 1986).

Russell, B., 1970, Sul concetto di causa. In: *Misticismo e logica*, trad. it. di L. Pavolini, Newton Compton, Roma, 171-195 ("On the Notion of Cause", *Proceedings of the Aristotelian Society*, 13, 1912, 1-26).

Russell, B., 1986, *The Philosophy of Logical Atomism and Other Essays 1914-1919*, a cura di J.G. Slater, Allen & Unwin, London.

Scheffler, I., 1972, *Anatomia della ricerca*, trad. it. di L. Pavolini, Saggiatore, Milano (*The Anatomy of Inquiry*, Bobbs-Merrill, Indianapolis, 1973).

Schlick, M., 1987, Forma e contenuto. In: *Id., Forma e contenuto*, trad. it. di P. Parrini, Boringhieri, Torino, 47-148 (Form and Content, an Introduction to Philosophical Thinking. Three Lectures delivered in the University of London in November 1932. In: *Id., Gesammelte Aufsätze (1926-1936)*, Gerold, Wien, 1938, 151-249).

Schöner, G., Thelen, E., 2006, "Using Dynamic Field Theory to Rethink Infant Habituation", *Psychological Review*, 113, 2, 273-299.

Spelke, E., 1994, "Initial Knowledge: Six Suggestions", *Cognition*, 50, 1-3, 431-445.

Waismann, F., 1975, *Ludwig Wittgenstein e il Circolo di Vienna*, trad. it. di S. de Waal, La Nuova Italia, Firenze (*Wittgenstein und der Wiener Kreis*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1967).

Watzlawick, P., Helmick Beavin, J., Jackson, D., 1971, *Pragmatica della comunicazione umana*, trad. it. di M. Ferretti, Astrolabio, Roma (*Pragmatic of Human Communication*, Norton, New York, 1967).

Wilden, A., 1972, *System and Structure*, Tavistock, London.

Wittgenstein, L., 1982, Conferenza sull'etica. In: *Lezioni e conversazioni sull'etica, l'estetica, la psicologia e la credenza religiosa*, trad. it. di M. Ranchetti, Adelphi, Milano, 5-18 ("Lectures on Ethics", *The Philosophical Review*, 1965, 74, 1, 3-12).

Wittgenstein, L., 1995a, *Tractatus logico-philosophicus*. In: *Id., Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, trad. it. a cura di A. G. Conte, Einaudi, Torino, 1-110 (*Tractatus logico-philosophicus*, Kegan Paul, Trench, Trubner and Co., London, 1922).

Wittgenstein, L., 1995b, *Quaderni 1914-1916*. In: *Id., Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, trad. it. di A. G. Conte, Einaudi, Torino, 127-240 (*Tagebücher 1914-1916*. In: *Tractatus logico-philosophicus. Tagebücher 1914-1916. Philosophische Untersuchungen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1960, 226-253).

Wittgenstein, L., 1995c, *Lezioni 1930-1932*, trad. it. di A. Gargani, Adelphi, Milano (*Wittgenstein's Lectures. Cambridge 1930-1932*, a cura di D. Lee, Blackwell, Oxford, 1980).

Wittgenstein, L., 2012, *Lettere, 1911-1951*, trad. it. di A. Bottini, Adelphi, Milano (*Wittgenstein in Cambridge. Letters and Documents, 1911-1951*, a cura di B. McGuinness, Blackwell, Oxford, 1995).

Worthington, B. A., 1984, "Wittgenstein and Bateson", *Epistemologia*, 7, 2, 303-308.

Zajonc, R., 1980, "Feeling and Thinking: Preferences Need No Inferences", *American Psychologist*, 35, 2, 151-175.

Zoletto, D., 2001, *Pensiero e scrittura del doppio legame*, EUT, Trieste.

Questo lavoro è volto ad approfondire l'ipotesi che la struttura funzionale dei processi di comunicazione abbia l'effetto di influenzare il pensiero, portandolo a credere che la struttura ontologica del mondo possa essere raffigurata nella sua forma generale attraverso la struttura del linguaggio.

Questa tesi verrà qui difesa per mezzo di un ragionamento che la metterà in relazione con il dibattito sull'induzione, (i) perché inizieremo il nostro percorso soffermandoci su alcune considerazioni relative ai paradossi della conferma proposti da Nelson Goodman e Carl Gustav Hempel, (ii) perché il risultato dell'analisi proposta sarà che in generale il problema dell'induzione può forse essere trattato in uno specifico modo, che verrà illustrato nel testo.

Alfonso Di Prospero, classe 1976, è laureato in filosofia ed è dottore di ricerca in Scienze sociali.

Ha pubblicato una trentina di articoli su riviste di filosofia, relativi a questioni di epistemologia, ontologia e filosofia sociale.

ISBN 978-88-943275-8-8

IL Sileno  
Edizioni