

Sulla semiotica e sulla conoscenza. Sette piccole considerazioni

Comunicazione al XVI Convegno dell'A.I.S.S.. Siena, 23-25 settembre 1988.

1. Partiamo da un'asserzione apparentemente poco problematica:

1) Oggetto dell'osservazione di un soggetto può essere un soggetto che osserva
dalla quale segue:

2) Un soggetto può autoosservarsi nell'atto di osservare.

Questa seconda asserzione pone tuttavia numerosi problemi: per esempio, quante volte osserva se stesso il soggetto che osserva se stesso osservante? Altrimenti detto: la fuga delle proiezioni e osservazioni del soggetto su se stesso che osserva può avere fine? E il soggetto osservato da se stesso osservante, che cosa osserva? Se presumiamo che il soggetto possa osservare una cosa per volta, allora osserverà se stesso osservante, e questa ridicola fuga di soggetti si chiuderà su se stessa come un anello di corda che non stringa nulla.

Ma se d'altra parte presumiamo che il soggetto possa osservare più di una cosa alla volta, otteniamo sì una qualche base osservativa consistente; ma il soggetto che osserva l'oggetto esterno non è sottoposto alle stesse condizioni del soggetto che sta osservando lui (chiamiamolo metasoggetto). In altre parole (e questo vale a fortiori quando un soggetto ne osserva un altro anche fisicamente distinto) le condizioni che determinano l'atto di osservazione del metasoggetto sono diverse da quelle dell'atto del soggetto, e il metasoggetto può avere, delle condizioni dell'atto del soggetto, una conoscenza solamente empirica, basata sull'(auto)osservazione.

Il soggetto osservato dal metasoggetto viene dunque oggettivato, ridotto a oggetto: non è più un soggetto che osserva, ma un oggetto osservato. Si tratta, è ovvio, di un oggetto osservato il quale sta a sua volta esplicando un'attività conoscitiva, ma questa attività conoscitiva non si identifica con quella del metasoggetto, ed egli la può conoscere esclusivamente come conosce qualsiasi altra cosa, cioè percettivamente ed inferenzialmente.

La nostra affermazione di partenza è dunque tutt'altro che poco problematica. Ritengo anzi che sia decisamente insostenibile. Prenderla per buona comporta o una posizione da realismo metafisico o addirittura - in alternativa o in aggiunta - un qualche tipo di misticismo del soggetto. Per chi conosca le critiche mosse da Peirce alla autoconoscenza intuitiva cartesiana, questo è un altro modo (non così diverso da quello, a ben guardare) per arrivare alle medesime conclusioni: il soggetto è fondato dalla comunicazione, e non viceversa. Non può osservare se stesso che come oggetto-segno tra gli altri.

2. Ma il punto che al momento mi importa sottolineare di queste osservazioni è una distinzione a mio parere irrinunciabile tra azione e prodotto dell'azione. Solo il prodotto di un'azione è osservabile o in qualche modo conoscibile: l'azione in quanto tale non può essere conosciuta, perché l'azione in quanto tale, appunto "si agisce". E non può essere conosciuta nemmeno dal proprio soggetto, perché lo stesso conoscere è un'azione, ed è un'azione che a sua volta si applica ad altro. Se io compio l'azione A, e rifletto su di essa, la mia riflessione è a sua volta un'azione B, che ha motivazioni e scopi diversi da A, e che dunque interpreterà A alla luce di queste motivazioni e scopi, e non di quelli di A. Conseguentemente che se voglio indagare su motivazioni e scopi di B, quello che farò sarà l'azione interpretativa C, che ripropone a sua volta il problema già esposto.

Insomma, per quanto si possa indagare sulla conoscenza, resterà in ogni caso qualcosa di comunque ignoto, ovvero motivazioni e scopi del presente atto conoscitivo. E nemmeno credo si possa assumere, come fa Peirce, che, alla lunga, asintoticamente, la verità non possa che farsi strada; perché questa assunzione come qualsiasi altra è a sua volta all'interno del gioco delle interpretazioni.

3. Un'altra soluzione è possibile, oltre a quella che proporremo, ed è la soluzione, già accennata sopra, del realismo metafisico: la realtà esiste, ed è, sostanzialmente, così come la vediamo. La mente non è che lo specchio della natura. Un soggetto può osservare se stesso osservante perché l'attività cognitiva non è che attività molecolare come qualsiasi altra, e allora, se ho gli strumenti adatti posso certamente vedere il flusso del mio pensiero in corso, così come vedo la mia digestione

se osservo lo schermo su cui viene proiettata la mia radiografia in tempo reale o come osservo le mie tensioni in un'applicazione di biofeedback.

Ma se occasionalmente il realismo metafisico, nella sua forma fisicalista riduzionista, è in grado di rendere non problematica la nostra asserzione di partenza, esso pone d'altra parte tali problemi da non risultare in nessun caso un candidato ragionevole ad affrontare il problema. Bastino al proposito, senza andare tanto in là, le osservazioni del già realista metafisico Hilary Putnam[1985].

Le nostre osservazioni sembrano tuttavia comportare una vittima altrettanto illustre. Se assumiamo che ogni atto conoscitivo/interpretativo, non esclusi quelli introspettivi, ha una componente inconoscibile, allora non vi è nessuna base per affermare la possibilità di un qualsiasi tipo di trascendentale, né individuale né collettivo. Ogni asserzione è contingente alla propria situazione di origine: lo sarebbe dunque anche qualsiasi asserzione sui fondamenti e sulle possibilità prime della conoscenza. La distinzione tra azione e prodotto dell'azione ci porta, oltre Peirce, attraverso la cibernetica e Bateson, attraverso Atlan e i teorici della complessità, all'impossibilità di qualsiasi pretesa di esaustività descrittiva, non solo nel senso del conoscere tutto, ma anche nel senso di conoscere le radici.

4. In questo quadro, rovesciando paradossalmente la posizione di Kant, il trascendentale appare davvero come la cosa-in-sé dell'interno: un inconoscibile noumeno interiore.

Eppure, rimettendo questa volta Kant in piedi, c'è un fenomeno che è quanto ci è dato come il più presumibile vicino a quel noumeno: questo fenomeno è ciò che chiamiamo l'innato. Sperimentalmente, empiricamente, possiamo verificare l'esistenza di capacità innate nell'uomo, ma sarebbe poi un passaggio scorretto quello che dalle funzioni innate passerebbe alle funzioni trascendentali, almeno quanto quello che dal fenomeno pretenderebbe di passare al noumeno.

In quanto conosciuto empiricamente, scientificamente, l'innato è compiutamente un costrutto storicamente determinato. E' figlio, almeno nelle sue formulazioni moderne, di un paradigma scienziato, e non può pretendere - se non siamo realisti metafisici - di rappresentare una nozione assoluta.

5. Credo che quanto abbiamo detto per l'innato valga per qualsiasi nozione che ci abbia procurato la scienza, e, naturalmente, non solo la scienza. Ma credo anche che questa storicità, questa relatività al momento, delle nostre conoscenze non ci debba porre dei problemi angoscianti. L'idea che l'uomo esiste per conoscere e dominare l'universo (e a questo scopo gli sarebbe necessaria la conoscenza) è storica quanto le sue conseguenze - e una concezione molto meno antropocentrica, una concezione più ecologica è quanto possiamo invece auspicare per gli sviluppi futuri. In un ambito di questo genere non è affatto impressionante che, come dice Mauro Ceruti[1985:43] nello spirito di Bateson, "non si possa sorvolare neppure per un momento, a volo di uccello, il territorio delle conoscenze nella sua totalità. Siamo inevitabilmente e costitutivamente all'interno del territorio, e dall'interno apriamo e percorriamo sentieri, raggiungiamo regioni diverse e progressivamente ci figuriamo, disfiamo e nuovamente disegniamo le nostre mappe."

6. Ecco dunque che, diradato l'alone metafisico che circonda certe parti considerate un po' eretiche della psicologia cognitiva, possiamo anche prendere davvero in considerazione la proposta di Gombrich[1984:5-6], e avvicinarci alla psicologia della percezione di Gibson, o ancor meglio alla rielaborazione fattane da Ulric Neisser[1981].

Dal momento che non dobbiamo più temere che il naturale porti via troppo spazio al culturale - in quanto manteniamo comunque che qualsiasi asserzione sul naturale abbia radici culturali, poiché natura e cultura non sono due forze contrapposte che agiscono in noi, bensì due modi diversi di affrontare gli stessi problemi - possiamo accorgerci di come i risultati del cosiddetto approccio ecologico alla percezione e alla psicologia in generale rivelino somiglianze niente affatto indifferenti con i risultati della semiotica sulla cognizione umana; come si può ben afferrare considerando gli accenti posti sulla utilizzabilità o "consentibilità" (affordance) dei percetti, sulla sistematicità del processo cognitivo, sul ruolo attivo della percezione. E non ultimo, l'invito di Neisser ad una psicologia i cui esperimenti siano meno artificiosi, più legati alla vita quotidiana, all'effettivo ambiente in cui ci troviamo ad operare, suona bene in sintonia con il programma di una disciplina come la semiotica, che studia la cognizione principalmente attraverso l'analisi dei testi, nel senso più largo del termine testo.

E' il caso di far notare, sebbene solo di passaggio, quanto differisca la portata del termine segno, da quella del termine simbolo, nell'espressione livello dei simboli del cognitivismo

funzionalista più tradizionale, al quale Gibson e Neisser si sono contrapposti. I simboli sono gli elementi di un sistema perfettamente formale e, per principio, completamente esplicabile. Nel segno è presente una componente pragmatica che nessuna descrizione proposizionale può sperare di esprimere allo stesso modo. Non è questione di natura contrapposta alla cultura: il campo del formalizzabile, del riducibile a simboli, non coincide né con l'una né con l'altra, e non coincide nemmeno con quanto è conoscibile di ciascuna delle due.

7. Recentemente, Emilio Garroni[1984:142-144] ha accusato la semiotica di ambiguità tra scienza e filosofia. L'accusa è tutt'altro che infondata, ma l'ambiguità non è poi così ineludibile come Garroni sembra presumere.

Credo che sia necessario distinguere chiaramente i due aspetti della semiotica. Da una parte abbiamo un metodo di indagine (o almeno, come accade del resto in tutte le scienze umane, una famiglia di metodi imparentati tra loro): e abbiamo dunque una semiotica come scienza umana, con tutte le ambiguità e le incertezze di ogni scienza umana, il cui specifico oggetto di indagine è la testualità, nel senso più vasto del termine, ma ancora sufficientemente ristretto da escludere la maggior parte degli oggetti su cui indaga invece la psicologia.

Dall'altra abbiamo una riflessione sulla conoscenza su base semiotica - se vogliamo usare il termine filosofia, è solo qui che possiamo usarlo. La semiotica come scienza è specifica, specializzata, e interessata alle altre discipline nella misura in cui le possono fornire intuizioni interessanti per il suo lavoro. La semiotica come riflessione sulla conoscenza è generale, e poco distinguibile da psicologia, sociologia, e altre scienze quando si pongano sul medesimo livello.

Credo che entrambi gli aspetti della semiotica siano importanti. Dimenticare l'aspetto scientifico sarebbe uccidere la disciplina, mentre tralasciare quello teorico significherebbe isolarla culturalmente. Ma non possiamo confonderli: il tipo di conoscenza che ci viene dall'uno è molto differente da quello che ci viene dall'altro.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Henry Atlan, *Tra il cristallo e il fumo*, Firenze, Hopeful Monster, 1986

Gregory Bateson, *Mente e natura*, Milano, Adelphi, 1984

Mauro Ceruti, "La hybris dell'onniscienza e la sfida della complessità", in *La sfida della complessità*, a cura di G. Bocchi e M. Ceruti, Milano, Feltrinelli, 1985.

Emilio Garroni, *Senso e paradosso*, Roma-Bari, Laterza, 1984.

Ernst H. Gombrich, *Il senso dell'ordine*, Torino, Einaudi, 1984.

Ulric Neisser, *Conoscenza e realtà*, Bologna, Il Mulino 1981.

Hilary Putnam, *Ragione, verità e storia*, Milano, Il Saggiatore, 1985.

