



ALMA MATER STUDIORUM
UNIVERSITÀ DI BOLOGNA

ARCHIVIO ISTITUZIONALE DELLA RICERCA

Alma Mater Studiorum Università di Bologna Archivio istituzionale della ricerca

Verum factum? Sull'incertezza nelle scienze umane

This is the final peer-reviewed author's accepted manuscript (postprint) of the following publication:

Published Version:

Roberto Brigati (2020). Verum factum? Sull'incertezza nelle scienze umane. Milano : Meltemi.

Availability:

This version is available at: <https://hdl.handle.net/11585/776562> since: 2021-02-03

Published:

DOI: <http://doi.org/>

Terms of use:

Some rights reserved. The terms and conditions for the reuse of this version of the manuscript are specified in the publishing policy. For all terms of use and more information see the publisher's website.

This item was downloaded from IRIS Università di Bologna (<https://cris.unibo.it/>).
When citing, please refer to the published version.

(Article begins on next page)

This is the final peer-reviewed accepted manuscript of:

Roberto Brigati, *Verum factum? Sull'incertezza nelle scienze umane*, in V. Rasini, G. Scarpelli (a cura di), *Nel bosco di Psiche. Filosofie della natura umana*, Meltemi, Milano, pp. 89-108.

Rights / License:

The terms and conditions for the reuse of this version of the manuscript are specified in the publishing policy. For all terms of use and more information see the publisher's website.

This item was downloaded from IRIS Università di Bologna (<https://cris.unibo.it/>)

When citing, please refer to the published version.

Verum Factum? Sull'incertezza nelle scienze umane

1. Vi è un certo Socrate, uomo sapiente (*Apol.*, 18b). Fra le tante cose che questo può voler dire, c'è questa: Socrate possiede una mappa esatta della realtà, e la conserva in un luogo fatto per questo, la sua mente. Chiamerò questa tesi “rappresentazionalismo”. Esatta, qui, può significare che tra la mappa e la realtà vi è una certa relazione, che possiamo chiamare corrispondenza o rappresentazione fedele o adeguata. La natura di questo corrispondere, così come la natura dell'aver-in-mente, possono esser discusse, ma comunque, fin qui, la vicenda appare lineare, in senso proprio: si può cioè visualizzare disponendola lungo una linea. A un estremo si può collocare la realtà, in mezzo la mappa, e all'altro estremo il soggetto che la “ha” in mente. Qui il problema che si potrebbe porre è se questa linea sia anche una freccia, se cioè visualizzi un rapporto di determinazione, e quale direzione abbia questa freccia. È la realtà che determina la (fedeltà della) mappa, e dunque lo stato mentale del soggetto, o è il soggetto che impone la mappa da esso stesso formata, determinando, con o senza residui, come sarà l'oggetto della conoscenza? Realismo e idealismo sono i nomi che le due opzioni hanno per lo più assunto; e vi si potrebbe aggiungere, per iperbole o passaggio al limite, il platonismo, che evita la strettoia in quanto assegna una medesima natura ideale a entrambi i poli, mente e realtà, per cui il problema della direzione della freccia non sussiste. Tutt'e due, insieme col platonismo, restano forme del rappresentazionalismo.

In un saggio poco conosciuto degli anni Settanta, Enzo Melandri ravvisava questa struttura comune ed esplorava un'alternativa, che chiamava “modello cibernetico della conoscenza”¹. Nel seguito, svolgendo alcune considerazioni sul rappresentazionalismo e le alternative ad esso, incrocerò più volte le idee di Melandri, senza trattarne tematicamente. Il riferimento principale saranno le pratiche conoscitive nel campo delle scienze umane.

Realismo e idealismo hanno il problema di spiegare l'incertezza e l'errore. Se la mappa è determinata dal soggetto o dall'oggetto, come può rivelarsi errata? “Rivelarsi” presuppone che ci sia un'istanza superiore, un momento *a cui crediamo di più* e che contraddice la credenza precedente. Può sembrare che i due casi siano asimmetrici rispetto alla questione. La mappa “l'abbiamo” in mente, e il polo soggettivo siamo noi, dunque si può assumere che esso ci è immediatamente noto: in caso di coincidenza tra conoscente e conosciuto, l'errore sembra impensabile o decisamente patologico. Viceversa l'oggettività è lontana-da-noi per definizione, e qui sbagliarsi pare più naturale: l'errore si forma, non si sa bene come, nel tragitto dalla mappa alla realtà. Noi – è l'assunto – conosciamo per prossimità o, nel caso ideale, per coincidenza. Dunque conosceremo in massimo grado la nostra stessa attività mentale di messa in forma, rappresentazione, o addirittura determinazione della realtà.

Non a caso sulla base di questo assunto l'idealismo ha volentieri reclutato nei propri ranghi lo storicismo vichiano e il principio del *verum ipsum factum*, anche forzando la mano a Vico stesso, il quale non acconsentiva ad affidare al criterio introspettivo alcun sigillo di piena conoscenza:

Da ciò che è stato sin qui detto è lecito concludere che il criterio e la regola del vero è l'averlo fatto: e che inoltre la nostra chiara e distinta idea della mente non può essere criterio né degli altri veri né della mente stessa: perché, mentre la mente si conosce, non si crea e, poiché non si crea, non conosce il suo genere o il modo in cui si conosce.

This item was downloaded from IRIS Università di Bologna (<https://cris.unibo.it/>)

When citing, please refer to the published version.

Vico fermava così, *ante litteram*, l'inferenza idealistica. Che il fare sia criterio del conoscere non implica che conosciamo con certezza la nostra attività rappresentazionale: la mente non è fatta da noi. Ma, più radicalmente, e prendendo a bersaglio non tanto l'idealismo quanto il rappresentazionalismo stesso, si potrebbe mettere in dubbio che il rappresentare sia un fare o un'attività. In ogni caso il principio vichiano non può essere convocato a sostegno dell'idealismo.

Ma anche per un pensatore lontano dal rappresentazionalismo come Dilthey l'asimmetria è tale che bisogna distinguere due forme di conoscenza, due relazioni all'oggetto, anzi due relazioni a due oggetti sostanzialmente diversi: noi spieghiamo la natura, mentre comprendiamo la vita mentale³. Qui Dilthey non sta parlando della nostra stessa vita mentale, ma del cogliere quella altrui attraverso la nostra. "Vita" indica indubbiamente un'attività o processo che è continuamente in corso:

Noi spieghiamo mediante processi puramente intellettuali, ma comprendiamo grazie al fatto che tutte le forze mentali cooperano nell'afferrare. E nella comprensione partiamo dalla connessione dell'intero, che ci è dato come vivente, per renderci afferrabili le singolarità a partire da questo⁴.

Il "comprendere" di Dilthey non è pura contemplazione, né si risolve in attività di sussunzione come quelle dell'intelletto kantiano. Prender cognizione della realtà, almeno quella "umana", non è solo funzione dell'adeguatezza rappresentazionale, visto che si può descrivere punto per punto una realtà umana come sequenza di eventi fisici, senza comprenderla per niente. Piuttosto, la coincidenza di soggetto e oggetto, come fondamento delle scienze "comprendenti", è un particolare nesso tra la vita mentale del conoscente e quella del conosciuto. Questo nesso non è direttamente un'identità tra quel che succede nella mente del primo e del secondo: la sua forma è piuttosto quella della ripetizione o del "rivivere" (*Nacherleben* nel linguaggio diltheyano, *re-enactment* in quello di Collingwood). Resta però il fatto che questa ripetizione dovrebbe avere di per sé *forza di conoscenza*. Se questo assunto non è problematizzato, tuttavia, il modello rischia di non catturare la comprensione per come si svolge realmente.

Questa forza di conoscenza si può infatti interrogare, nella misura in cui di nuovo si fonda sul solo presupposto della corrispondenza fedele. Se ciò che accade nella mia mente "ripete" quanto accade nella mente dell'altro, c'è comprensione; ma questo non ci dice niente sulla capacità di ottenere tale risultato. Supporre una facoltà speciale di empatia, magari coadiuvata dai neuroni specchio, qui serve a poco. L'empatia o il sistema specchio si basano su ciò che *vedo fare* l'altro, ma non si pronunciano sul tragitto dalla sua mente alla sua mano. Forse posso "ripetere" mentalmente quel che *fa* l'altro, ma perché questo mi darebbe cognizione certa della sua vita *mentale*? Il simile conosce il simile? Che la relazione a due posti "...è simile a..." (o "ripete", "riproduce") implichi la relazione "...conosce..." è un postulato dell'epistemologia del "dogmatismo" parmenideo-platonico⁵. Ma sono due relazioni *prima facie* distinte; in termini peirciani si direbbe una relazione iconica e l'altra simbolica. Del resto questa tesi non ha effetti di *criterio* sulla determinazione dell'insieme delle conoscenze. Difatti, come si distingue in questo campo una conoscenza genuina da un idolo della spelunca? Ci si può sempre chiedere *quanto* il simile sia simile al simile, cioè quanto la

This item was downloaded from IRIS Università di Bologna (<https://cris.unibo.it/>)

When citing, please refer to the published version.

ripetizione sia fedele all'attività da comprendere. Questo grado di fedeltà diventa il nuovo *locus* della conoscenza ermeneutica, e può essere oggetto di un'indagine separata, ma ciò ne elimina appunto il carattere di postulato.

Un'indagine di questo tipo può addirittura esser applicata, con metodi a loro volta ermeneutici, al lavoro concreto delle scienze umane. È l'operazione che si compie in certi indirizzi della sociologia della scienza, per esempio nella ricerca di Bruno Latour quando fa della costruzione sociale della conoscenza un oggetto ulteriore di studio empirico etnografico⁶. Nulla vieta d'immaginare un'operazione analoga per la conoscenza antropologica, un'etnografia dell'etnografia che studi i modi in cui si costruisce la comprensione di una realtà umana⁷. L'etnografia si può a buon diritto collocare tra i metodi ermeneutico-comprendenti; ma, se si può studiare *come* sono costruiti gli oggetti delle scienze comprendenti, vuol dire che la comprensione non è *immediatamente* data alla comprensione.

Se è così, allora la conoscenza dell'attività mentale ammette *prima facie* tutti i gradi di scostamento che valgono per la conoscenza della "natura". Per proseguire nella modellizzazione geometrica, potremmo dire che qui alla linea soggetto-mappa-realtà si affianca una linea che rappresenta la nostra ignoranza, e non c'è una ragione indipendente, e immediatamente apparente, per cui l'ignoranza debba essere minore vicino al polo soggettivo che a quello oggettivo.

Importa notare, tuttavia, che in ogni caso l'errore previsto da questo modello lineare, comune all'idealismo e al realismo, è appunto una questione di grado di scostamento. Vale a dire, l'errore è meramente difettivo: è la misura in cui si è *mancato* di raggiungere un *optimum* (raffigurativo nel caso del realismo, determinativo nel caso dell'idealismo) che non solo si suppone perfettamente possibile, ma si attende come risultato naturale. Se non l'abbiamo raggiunto, qualcosa è andato storto. In questa prospettiva, la conoscenza propriamente detta è una corrispondenza riuscita, e la mancata conoscenza è un divario rispetto all'*optimum*: non c'è qui incertezza strutturale, intrinseca al modello. L'incertezza può casomai essere accidentale, avendo il carattere di un'incompleta determinazione nell'uno o nell'altro senso. Semplicemente, se la mappa non è del tutto esatta, Socrate non sarà del tutto sapiente: come si vede, nell'errore tutti i termini della relazione vengono ridotti del medesimo quoziente, per cui il loro reciproco rapporto rimane intatto. O, detto altrimenti, la verità della mappa dipende dal suo rapporto coll'uno o l'altro dei due poli (che nel caso limite del platonismo sono tutt'uno).

Va ribadito che, viceversa, lo scenario dello storicismo vichiano e dell'ermeneutica diltheyana è più complesso di quanto risulta dal modello lineare del rappresentazionalismo, non importa quanto ne fossero consapevoli Vico e Dilthey⁸. Come s'è detto il *facere* della conoscenza non è un rappresentare, ma piuttosto qualcosa dell'ordine di un'attività, tanto che, come abbiamo visto, può essere indagato a sua volta con metodi empirici. Dunque la tesi per cui il simile conosce il simile, oltre a identificare relazioni equivoche, confronta una relazione statica, l'esser simile, in cui niente accade o si modifica nei due relati, con una relazione, il conoscere, che potrebbe comportare una modifica dell'uno sull'altro, e forse in entrambe le direzioni.

2. Supponiamo allora che l'attività di Socrate possa interferire col polo opposto, la realtà, modificandolo, in un modo che al momento non serve specificare: il caso più complesso sarebbe se

This item was downloaded from IRIS Università di Bologna (<https://cris.unibo.it/>)

When citing, please refer to the published version.

potesse interferire per mezzo del suo stesso atto intenzionale di “avere” o recarsi alla mente qualcosa, ma per ora è sufficiente che vi sia interferenza. Adesso il modello lineare non basta più, ne occorre uno bidimensionale. Lo si vede bene nei casi in cui per conoscere un oggetto lo si *impiega*, cioè si saggiano i suoi effetti su altri oggetti: ad esempio, per sapere se una penna ha ancora inchiostro, la provo su un pezzo di carta prima di firmare con essa la dedica sul frontespizio di un libro. Questa cognizione ha la forma di uno *script*, una sequenza minima di operazioni volte a un fine inteso. In questo processo introduco la penna in una rete di altri oggetti, uno dei quali è prodotto espressamente come tappa intermedia del processo e ha uno statuto ausiliare e sacrificabile. Dunque questa rete si sviluppa su un piano, ma è anche un modo particolare di occupare il piano, un modo in cui possono esserci direttrici preferenziali e altre periferiche che vengono via via superate, ma che sono utili a ridurre l'errore.

Va notato che l'errore in questo caso non è concettualizzabile come mancata corrispondenza raffigurativa: io voglio sapere se la penna funziona, non quanto sia adeguata la mia mappa. Se la penna non scrive o macchia, la cognizione rappresentazionale che ne ho resta perfettamente adeguata, ma il rischio è di rovinare il libro che sto regalando. C'è quindi un elemento di valore, un quadro assiologico o teleologico entro il quale si svolge il processo conoscitivo, e che è del tutto assente dal modello rappresentazionale. Lo scarabocchio, in quanto oggetto intermedio, è segnato dalla “presenza del negativo”, per usare un vocabolario un poco drammatico, ma è negativo solo provvisoriamente e solo se rapportato allo scopo, non certo alla rappresentazione, che, se è tale, è rappresentazione al pari di qualunque altra. La riduzione dell'errore è in questo caso una riduzione dell'incertezza iniziale, tanto cognitiva quanto assiologica, e comporta la produzione di un oggetto che per così dire mima, ma non ritrae, l'oggetto in cui termina l'attività. Conosco la funzionalità della penna perché ho fatto qualcosa, ma se avessi fatto solo lo scarabocchio questa conoscenza non ci sarebbe, perché fin dall'inizio quella non sarebbe stata una situazione d'incertezza, da risolversi mediante l'esperienza di un fare.

Non solo; in questo esempio c'è anche un elemento temporale che su questa scala rischia di passare inosservato, ma è comunque marcato chiaramente dalla ripetizione dell'azione. L'azione ausiliare precede l'azione intesa; a volte può anche seguirla, ma in un quadro ancor più chiaramente temporale. Tento di scrivere, mi accorgo che la penna non scrive; mi trasferisco allora su un foglio a perdere, dove i miei sgorbi non sono più solo una verifica del funzionamento, e nemmeno solo un tentativo di assumere il controllo del processo⁹. Sono anche un predisporre, un “resettare” e un esercitare lo strumento stesso e con esso la mia mano, per capire ad esempio quanto devo calcarla e che inclinazione devo darle. Quindi la successione degli eventi non è qui solo una collocazione, priva di significato, in punti distinti di un tempo spazializzato lineare, ma è anche una dinamica di apprendimento, in cui soggetto, oggetto e strumento risultano modificati in ciascun punto del tragitto (eventualmente modificati in negativo, se la penna non funziona proprio più e viene gettata via). Nel modello rappresentazionale, non c'è apprendimento se non come accrescimento del deposito d'informazioni; non servono esercizi di riscaldamento per preparare la contemplazione del reale. Viceversa nel *verum factum* io conosco non solo perché ho fatto, ma perché ho creato un *continuum* temporale di memoria e apprendimento, in cui sono tuttora immerso e che include strumenti, prodotti, termini intermedi ausiliari e parti del mio corpo. O più semplicemente, come amava dire Silvio Ceccato, conosco perché ricordo quel che ho fatto: “si parla di ‘conoscere’ per indicare la capacità di fare una cosa che si sia già fatta e così si possa ripetere”¹⁰. L'errore, in questo quadro, è quando scopro che in effetti non riesco a ripetere quel che avevo fatto, ad esempio credevo di aver trovato l'inclinazione giusta per la penna ma non è così. La conoscenza ricomincia

This item was downloaded from IRIS Università di Bologna (<https://cris.unibo.it/>)

When citing, please refer to the published version.

dall'errore con una nuova sperimentazione: un modello che collima sostanzialmente con la teoria dell'indagine di Dewey.

Il fatto che si formi un *continuum* in cui resto immerso va rimarcato, perché questo elemento mancava nel modello rappresentazionale lineare. In quel modello, io sono “simile” all'attività cognitiva (mia o di altri), ma questa mera somiglianza è stata trovata in difetto rispetto al compito assegnatole di garantire la fedeltà della rappresentazione, giacché somiglianza e rappresentazione sono due relazioni distinte che non si coimplicano in maniera evidente. Nel modello del conoscere-fare, non c'è niente da garantire: io conosco se ho imparato, cioè se sono cambiato in certi modi rilevanti insieme con gli oggetti rilevanti, e se è così lo si vedrà quando tenterò di ripetere l'azione.

3. È necessario a questo punto saltare molti passaggi, accettando i rischi che ciò comporta. Lo scenario che intendo evocare adesso è quello dei saperi che richiedono la produzione di oggetti ausiliari che non sono però scarabocchi a perdere, ma restano integrati nel processo conoscitivo e talvolta ex-attati per altri usi¹¹. Nelle grandi linee, è lo scenario a cui appartiene in gran parte il sapere storico ed ermeneutico. In questi contesti non è l'impiego che mi permette di conoscere qualcosa, o forse è un altro livello d'impiego, perché non necessariamente conserva gli scopi originari del *cognoscendum*. Rispetto al conoscere-impiegare, il carattere dello *script* è però mantenuto ed esteso: non solo la conoscenza è una sequenza di operazioni finalizzate, ma ciascuna di queste operazioni ha una propria densità semantica. L'espressione più tipica di questa autonomia semantica dell'ausilio cognitivo è la forma narrativa, da intendersi in senso ampio a includere anche la pratica drammaturgica. Si tratta quindi dei contesti in cui conosco in quanto faccio, e ciò che “faccio” è una storia. Qui il verbo *facere* segnala che la storia non è un puro resoconto osservativo. Un esempio può essere la scrittura etnografica; un altro è la pratica psicoanalitica come proposta di rinarrazione e rimessa in scena di una vicenda psichico-biografica personale¹².

Anche qui, la conoscenza richiede l'assunzione dell'oggetto come realtà umana, che è stata sagomata e in un certo senso creata sulla base di capacità, impulsi, interessi, scopi. E gli esempi che ho fatto mostrano che qui la costruzione non solo non esercita il suo ruolo di oggetto ausiliare in virtù di un presunto suo carattere fedelmente rappresentazionale, ma nemmeno in virtù di un'identità o comunanza tra i processi psichici originari e quelli narrativi del conoscente. A questo tipo di conoscenza è necessario infatti un regime di legittimazione, che opera sia in partenza, prima nella commissione e progettazione della ricerca e poi nella costruzione vera e propria, sia all'arrivo, nella sua ricezione e validazione. Scriveva John Van Maanen un quarto di secolo fa:

In senso ampio, l'etnografia è un'istituzione che racconta storie [*a storytelling institution*], e ha dalla sua una notevole legittimazione culturale perché le sue storie sono commissionate e approvate dai principali organismi scientifici e educativi del momento¹³.

Per quanto l'immagine dell'etnografia proposta da Van Maanen possa essere in parte datata, ha il merito di sottolineare, più in generale, che gli scopi dell'attività studiata non sono, nemmeno *per accidens*, gli stessi che muovono l'indagine su di essa, perché almeno il contesto di legittimazione non è mai invariato. Se nella comprensione vi è un *re-enactment*, non può essere dunque una fedele riproduzione della produzione originaria. Deve trattarsi piuttosto di una nuova produzione scenica.

This item was downloaded from IRIS Università di Bologna (<https://cris.unibo.it/>)

When citing, please refer to the published version.

Per conoscere la storia, il conoscente deve narrarsi un'altra storia, ridrammatizzare la vicenda. Se è così, però, è inevitabile un ulteriore aumento della complessità epistemologica, perché l'osservatore/costruttore vi aggiunge la propria soggettività. Il problema è che questa aggiunta conduce, non sorprendentemente, a una conoscenza che non è più oggettiva. Nelle scienze sociali questo problema non può essere dissolto, ma può essere messo a frutto se si aggiunge un'ulteriore dimensione, quella dello studio della soggettività stessa. Se non si può eliminare la soggettività si potrà almeno analizzarne gli effetti istituendo nuovi saperi, come quelli che prima indicavamo nell'etnografia dell'etnografia o nello studio empirico della costruzione della scienza. Spieghiamoci utilizzando, a buon diritto, una storia.

L'epistemologia che reintroduce l'osservatore, con le sue proprietà personali, nel circuito conoscitivo, da cui l'aveva espulso l'oggettività della scienza galileiana, ha rivendicato il nome di costruzionismo: "Tutto ciò che è detto è detto da un osservatore", scandisce Maturana⁴, uno dei suoi ispiratori. Questo consente ai costruzionisti d'insistere sulla necessaria equivocità (in senso proprio, in quanto rapporto $1/n$) delle interpretazioni della realtà. A questo proposito consideriamo un ricordo d'infanzia di un costruzionista tra i più radicali, Heinz von Foerster. In più occasioni egli rievoca, come momento di personale illuminazione e fondazione, la propria esperienza da ragazzo come illusionista dilettante:

È lo spettatore a inventarsi un mondo in cui le ragazze vengono segate in due e gli elefanti levitano. Ciò che diresse la mia attenzione verso l'osservatore fu la domanda: come faccio a creare in un gruppo di persone un'atmosfera in cui si possano vedere dei prodigi? Che storia devo raccontare, e *come*, per far sì che altri la facciano propria e si mettano a produrre per proprio conto il prodigio dell'elefante volante e della fanciulla segata in due?¹⁵

La protesta oggettivista contro un tale modello è prevedibile: dunque la conoscenza sarebbe illusione, invenzione di una realtà fasulla? La questione è nota e non è il caso qui di riaprirla. Possiamo lasciar da parte la praticabilità del costruzionismo come epistemologia universale; più interessante è il fatto che nelle scienze sociali esso offre un modo elegante per trasformare l'opacità, perfino l'arbitrarietà della conoscenza in conoscenza di secondo livello, riflessiva, conoscenza del *facere* stesso. Il ricordo di von Foerster ha due rimandi: uno è la rappresentazione che lo spettatore si fa di ciò che sta accadendo, che è illusoria e fornisce scarsa presa sulla realtà. L'altro però è il risveglio, nell'illusionista, di una riflessione sulla propria attività. Questa riflessione lo conduce non solo a migliorare la sua prestazione, ma ai suoi futuri contributi alla cibernetica e alla scienza della comunicazione; beninteso, vi conduce nel mito fondatore di von Foerster: cioè, anche la storia di von Foerster sulla propria attività di *storytelling* può essere indagata e criticata. Il rimando infinito che ciò apre è tutt'altra cosa dalla cosiddetta autocontraddizione del relativismo (che se tenta di fondare sé stesso diviene assolutista), perché è semplicemente una successione di ricerche in un campo scientifico il cui carattere aperto va considerato salutare. In ogni caso, tornando alla nostra proposta di visualizzazione spaziale, l'aggiunta della narritività e della ricorsività al modello suggerisce uno sviluppo tridimensionale. Il conoscente può fare delle operazioni sul conosciuto, e queste operazioni possono essere di nuovo oggetto di operazioni conoscitive da parte di un nuovo osservatore (che può essere anche lo stesso, precisava già Maturana). Non siamo più su un piano ma in uno spazio.

4. Nelle considerazioni precedenti abbiamo lasciato da parte il confronto, aperto da Vico e Dilthey, tra la "certezza" delle scienze naturali e delle scienze umane. Melandri lo formula in termini di

This item was downloaded from IRIS Università di Bologna (<https://cris.unibo.it/>)

When citing, please refer to the published version.

grado di “trascendenza” dell’oggetto: quante volte, o meglio di quanti gradi ci si può sbagliare nello studio di un oggetto. La “misura dell’errore massimo possibile”, nelle scienze sociali, sarebbe doppia rispetto alle scienze naturali:

Nel rapporto con la natura io posso fare delle ipotesi completamente sbagliate: poniamo che il massimo di questo errore sia = 1. Ma nel rapporto con l’alter-uomo la mia ipotesi conoscitiva può esser doppiamente sbagliata, in parte perché mi sbaglio io e in parte perché l’altro termine del rapporto fa di tutto per indurmi in errore⁴.

Va precisato che per Melandri questa non è un’affermazione di dualismo mente/materia, perché non è un asserto esistenziale ma “topologico”:

La *natura*, sotto il profilo linguistico, è l’ambito dell’*id*, ossia di tutto ciò che può essere detto usando come soggetto il pronome impersonale di terza persona⁴.

La natura è ciò a cui non si dà del tu, per così dire, ma questo non implica niente circa l’estensione del termine, né reciprocamente dei termini *persona* o *tu*. Culture animiste possono dare del tu a una panoplia molto più estesa della nostra, forse includendo tutto il vivente e anche oggetti che noi diciamo inanimati. Melandri sta osservando solo che quando diciamo “natura” intendiamo qualcosa che di suo non c’inganna, ma riguardo al quale possiamo ingannarci noi. E sta notando che, rispetto a questo qualcosa, noi riconosciamo un altro tipo di correlato col quale abbiamo un altro rapporto, perché lo esperiamo come qualcosa riguardo al quale possiamo ingannarci, ma che può anche ingannarci.

Il tema dell’inganno da parte di enti che noi chiameremmo naturali è ricco di risonanze antropologiche. Non è neppure detto che debba esserci almeno qualcosa che non c’inganna, un “naturale” purchessia. All’etnografia risultano culture in cui

tutto è umano, nel senso di *capace di essere umano*; l’umanità di fondo non è tanto un predicato di tutti gli esseri, quanto un’incertezza costitutiva che concerne i predicati di ogni essere⁴.

Dare del tu e soprattutto rispondere al tu, in questi casi, è pericoloso in quanto assorbe/fagocita la soggettività del parlante⁴. Ma questo conferma implicitamente l’idea di Melandri: dove tutto è umano, tutto può ingannare, e l’incertezza è massima.

Tuttavia nei confronti di un *tu* abbiamo, sembrerebbe, delle possibilità di domanda e dunque di conoscenza in più. Possiamo chiederci se ci sta ingannando e perché; possiamo indagare le ragioni

This item was downloaded from IRIS Università di Bologna (<https://cris.unibo.it/>)

When citing, please refer to the published version.

piuttosto che le cause dell'agire. L'elevazione del *grado* d'incertezza non è solo un aumento della quantità di cose ignote, ma l'apertura di nuove classi di cose da sapere. Posso farmi queste domande perché ingannare è qualcosa che so fare anch'io, mentre non so fare qualcosa che non abbia intenzionalità (può capitarmi un movimento non intenzionale, come uno starnuto, ma è appunto qualcosa che non so *fare*, in quanto se lo riproduco intenzionalmente non sarà uno starnuto ma l'imitazione di uno starnuto).

La “trascendenza” dell'oggetto umano dunque non impedisce ma richiede un sapere basato sul *facere*, o meglio sul nesso fare-immaginare-narrare. Il grado di narratività può essere minimo, corporeo, limitato all'*affordance* che un oggetto ci rinvia. Passeggiando lungo un torrente, trovo dei ciottoli dalla sagoma familiare. Prendendoli in mano, li riconosco subito come chopper del Paleolitico, e riesco anche a distinguerne le specializzazioni: raschiare, spaccare, ecc. Li riconosco non solo come prodotti artificiali, ma come qualcosa che è fatto per una mano *come* la mia. Basta prender in mano il chopper per riconoscerlo come “nostro”, anche se ci manca qualunque catena di tracce storico-culturali che ci congiunga ad esso (di fatto potrebbe essere erratico, trascinato dalle piene). Il simile conosce il simile? Forse, ma si ricordi che qui siamo nel campo in cui è possibile l'inganno intenzionale. Il ciottolo potrebbe esser stato confezionato da un archeologo in vena di scherzi. Il simile-ingannatore conosce il simile-ingannatore, cioè conosce la sua capacità di simulare il simile. Un simile simulato non è meno simile, ma questa somiglianza non serve alla conoscenza.

In ogni caso, la dislocazione della somiglianza dalla mente al corpo istituisce un circuito tra immaginazione e azione. Il chopper non mi è riconoscibile solo perché è qualcosa che potrei anch'io costruire o progettare per tagliare qualcosa. Anzi, la manualità per fabbricare strumenti come quello è da tempo andata perduta, e se dovessi tagliare qualcosa senza un coltello probabilmente non saprei da che parte cominciare. La funzionalità di quell'oggetto mi si rivela nel momento in cui lo afferro, per quel che mi invita a fare; ma la sua storicità, per essere riconosciuta, ha bisogno di una storia, una cornice narrativa in cui quel sasso è già stato usato per scopi che posso solo immaginare. E se dovessi subodorare un inganno, mi racconterei una storia del tutto diversa.

Così, la capacità predittiva e retrodittiva, nel caso “umano”, è minore perché l'insieme delle storie che posso raccontarmi a quel proposito è aumentato di un grado. Posso *vedere* (toccare) che un ciottolo è un manufatto, e che serve per tagliare, ma sono costretto a *immaginare* da dove viene, chi l'ha lasciato lì, che cosa può aver tagliato in passato, e soprattutto che cosa ne farà l'individuo che lo raccoglie. L'immedesimazione non mi è d'aiuto in questo caso, già in quanto io stesso ho in mente un campo indefinito di possibilità con quel chopper. Quel che può fare un altro con in mano un chopper è la somma delle molte cose che mi viene in mente di fare più tutte quelle che l'altro può fare sorprendendomi. L'incertezza totale è la somma dell'incertezza dedotta per analogia più l'incertezza immaginata per anomalia²⁰, alla quale posso essere preparato solo in modo paradossale, cioè restando opportunisticamente aperto a sviluppi inaspettati.

5. Concluderò indicando alcune linee per una distinzione più articolata di quella tracciata da Melandri. Per render conto della complessità delle scienze umane è necessario contemplare gradi di incertezza/conoscenza ulteriori, e probabilmente intermedi. Vi è l'inganno, ma non è facile ingannare su tutto; e anche l'inganno può essere indagato. Inoltre l'inganno non è l'unica relazione che può instaurarsi tra l'oggetto di conoscenza e il conoscente (il quale a sua volta ha la propria

This item was downloaded from IRIS Università di Bologna (<https://cris.unibo.it/>)

When citing, please refer to the published version.

intenzionalità). In un certo senso poi l'antropologia culturale presenta un grado d'incertezza in più anche rispetto alla psicologia, perché oltre ad aver a che fare con singoli individui investe in primo luogo su quelle *Gestalten* o formazioni sovraindividuali che sono le culture.

Vi sono artefatti che si conoscono grazie al proprio corpo, ivi incluse le possibilità del corpo e le sue impossibilità o imperfezioni. Una *affordance* non è tale in assoluto ma in relazione a ciò che un soggetto può fare e immaginare. Un archeologo del futuro, appartenente a una specie umana evoluta a cui fossero sconosciute le patologie dell'occhio, potrebbe avere difficoltà a comprendere la funzione di un paio d'occhiali ritrovati in uno scavo. Vi sono poi artefatti che si conoscono grazie a un'immaginazione di tipo leggermente diverso, sempre materialmente ancorata, ma tale da concedere all'oggetto un grado d'autonomia maggiore. Dicono che Wittgenstein fosse bravo a riparare ogni sorta di congegno, dopo averlo lungamente osservato da ogni lato, "fin quando avesse interiorizzato il principio della macchina"²¹. Questo "principio" è un'*affordance* di grado fortemente mediato, ma ancora discernibile.

Ma ci sono anche cose che si conoscono in quanto si conosce la regola del loro impiego, come una carta da gioco o un semaforo o un campanello per chiamare la servitù²². Questi si possono chiamare oggetti istituzionali, senza per questo contrapporli a degli oggetti "bruti", malgrado l'assonanza con una fortunata distinzione di Searle. Qui l'*affordance* è presente, ma non ci dice abbastanza per la conoscenza dell'oggetto.

Dovrebbe esser chiaro che in questi casi c'è un salto di livello nella "costruzione sociale" del conosciuto. Quando cerco di comprendere un testo o un congegno, questi artefatti certo esistono solo perché qualcuno li ha costruiti, e naturalmente tale costruzione può aver richiesto una cooperazione sociale. Inoltre, c'è evidentemente un aspetto relazionale nel tentativo di comprendere gli scopi che hanno orientato la produzione di quell'artefatto. Ma certi artefatti contano come attrezzi di un gioco sociale, eventualmente accanto ad altre loro proprietà (una vera nuziale può essere rivenduta come oro). In questi casi la conoscenza e comprensione di questi oggetti richiede qualcosa di più della capacità del *Nacherleben*; chiedersi che effetto fa o faceva il partecipare a quel dato gioco può essere uno sviluppo interessante, ma non servirà a molto se prima non si sa che gioco sia, cioè se non si sa che cosa si *deve fare* con o in presenza di quell'oggetto. In questi casi dunque la conoscenza richiede una socializzazione, una partecipazione diretta o immaginata al gioco stesso o a qualcosa di analogo. Dico immaginata perché a volte un prodotto si può comprendere grazie alla sua proiezione in un analogo sistema di regole in cui il conoscente è immerso: trovare una quantità significativa di piccole conchiglie in uno scavo archeologico lontano dal mare può far pensare che fossero usate come moneta. Speculare a questo è il caso in cui conosciamo a grandi linee il significato sociale del gioco, ma non sappiamo come si gioca e che attrezzi comporta: nonostante varie ipotesi, non si hanno certezze su come si svolgesse il rito dei misteri eleusini. In assenza di un'istituzione o gioco comuni, la conoscenza sarà impossibile.

Nel caso dei fatti umani, un osservatore completamente esterno al sistema dell'osservato è dunque cieco. Che lo sia anche nel caso dei fatti naturali è il nerbo della critica pragmatista alla *spectator theory of knowledge*, che non ci occupa qui. Basterà dire che la partizione diltheyana non soddisfa, dal lato della scienza della natura, nella misura in cui suppone un concetto di spiegazione fondato sulla distanza dell'osservatore dall'osservato. Ma non soddisfa nemmeno dal lato delle scienze dello spirito, se si ferma a contemplare la presenza o meno di condivisione di un orizzonte tra conoscente e conosciuto. Fermarsi qui vorrebbe dire considerare solo sistemi staticamente esterni o interni

This item was downloaded from IRIS Università di Bologna (<https://cris.unibo.it/>)

When citing, please refer to the published version.

l'uno all'altro, senza produzione di nuovi contesti ibridi. L'anomalia che ciascun sistema rappresenta per l'altro sarebbe inerte e dunque lettera morta, sarebbe incapace di avere un impatto ancorché negativo. Questo non descrive completamente la dinamica storica degli incontri umani, in cui spesso è proprio l'anomalia a essere generativa, benché non si possa stabilire un metodo per determinare questa produttività e nemmeno per prevedere se ci sarà.

A certe condizioni infatti è significativo anche ciò che si genera a partire dal fatto di *non* comprendere un prodotto o una pratica interamente, o nel modo “giusto” in termini di *Nacherleben*, purché nel conoscente si mettano in moto processi di mutamento produttivi di novità. L'assunzione di stilemi africani nell'arte figurativa europea del Novecento, gravata com'era da esotismi, luoghi comuni romantici e fraintendimenti, ha consentito tuttavia una crescita artistica inestimabile. D'altronde il mutamento può essere di andata e ritorno, come testimonia la fertilità del jazz africano nel dopoguerra e il suo significato persino nei movimenti di emancipazione. Si deve riconoscere che in questi casi l'insistenza sul rispetto filologico del prodotto culturale altrui avrebbe spento sul nascere l'effetto di rinnovamento che l'incontro ha avuto da entrambe le parti. Fuori dal campo propriamente poetico, un esempio potrebbero essere gli studi samoani di Margaret Mead, che hanno avuto un impatto evidente e per molti salutare sulla critica culturale in Occidente, a dispetto del travisamento che in seguito le è stato rimproverato (prescindo qui dal merito della controversia). Non tutti saranno disposti a chiamare conoscenza questa relazione paradossale, che si rende possibile a partire dall'equivoco e dall'eterogenesi dei fini, ma è difficile negare l'autenticità delle innovazioni prodotte attraverso questa forma di appropriazione dell'alterità.

Vi è un'intuizione di fondo sotto tutte queste osservazioni sparse? Se c'è non è molto originale: grosso modo, la nostra conoscenza di altri dipende dalla relazione che possiamo intessere con loro, ivi incluso tutto quel che possiamo fare per mettere in opera questa relazione, e persino quel che possiamo produrre a partire dal fallimento di una relazione. La conoscenza-di (o conoscenza-su) umani è conoscenza-tra umani. Più interessante di questa conclusione è forse il cammino che vi ha condotto: la varietà dei modi del *facere* è più istruttiva del principio del *verum factum*. È lo studio di questa varietà che può far intravedere il ruolo dell'incertezza e dell'anomalia accanto all'analogia e alla corrispondenza²³.

¹ Melandri chiamava “adeguazionismo” e “empirismo” ciò che qui chiamo rappresentazionalismo e realismo: “l'adeguazionismo può essere più o meno idealistico o empiristico; ma lo schema trascendentale resta il medesimo” (*La pragmatologia intesa quale prolegomeno alle scienze sociali*, corso litografato, Bologna 1975, poi in *Sette variazioni in tema di psicologia e scienze sociali*, Pitagora, Bologna 1984, p. 103). La ricerca dell'adeguatezza non implica adeguazionismo: “Una conoscenza può essere adeguata al reale semplicemente perché *efficace* nel senso voluto” (pp. 103-104). Questo scritto è forse il punto in cui le idee di Melandri si avvicinano di più al pragmatismo: una linea che, mi pare, lasciò poi cadere. Non a caso il lavoro apparve come dispensa a limitatissima circolazione e fu ristampato solo in appendice a un libro anch'esso poco noto.

² *De antiquissima Italorum sapientia*, I, tr. it di N. Abbagnano, *L'antichissima sapienza degli Italici da estrarsi dalle origini della lingua latina*, in *La Scienza nuova e altri scritti*, Utet, Torino 1952, ed. digitale 2013.

³ “Die Natur erklären wir, das Seelenleben verstehen wir” (W. Dilthey, *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie*, 1894, in *Gesammelte Schriften*, Bd. V, Teubner, Stuttgart 1964, p. 144). L'ultima clausola, circa la dualità ontologica dei due oggetti, sarà poi superata da Dilthey, in vista del coinvolgimento psichico dell'oggetto “esterno” stesso (come mostra P. Rossi, *Lo storicismo tedesco contemporaneo*, Einaudi, Torino 1956, 1971², pp. 37 sgg.).

- [4](#) Dilthey, *Ideen*, p. 172.
- [5](#) W. Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (1883), tr. it. di G. A. De Toni, *Introduzione alle scienze dello spirito*, La Nuova Italia, Firenze 1974, pp. 243-246.
- [6](#) B. Latour, S. Woolgar, *Laboratory Life. The Construction of Scientific Facts*, Princeton University Press, Princeton 1979, 1986². Cfr. S. M. Downes, *Constructivism*, in *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Routledge, London-New York 1998.
- [7](#) Ma naturalmente non c'è bisogno d'immaginarla: l'etnografia ha da sempre una forte componente autoriflessiva. Per studi più mirati cfr. ad es. J. Van Maanen, *An End to Innocence: The Ethnography of Ethnography*, in Id. (ed.), *Representation in Ethnography*, Sage, Thousand Oaks 1995; e le riflessioni storico-critiche di Clifford Geertz in *Works and Lives: The Anthropologist as Author*, Stanford UP, Stanford 1988.
- [8](#) Un alfiere del costruzionismo come Ernst von Glasersfeld, dopo aver salutato Vico come “il primo vero costruzionista” (*An Introduction to Radical Constructivism*, in P. Watzlawick, ed., *The Invented Reality. How Do We Know What We Believe We Know? Contributions to Constructivism*, Norton, New York-London 1984, p. 17), suggerisce però che il suo pensiero si può leggere ancora come un ribaltamento dell'idealismo: “Per Berkeley, il principio *esse est percipi* (...) fa la stessa funzione dell'affermazione di Vico per cui Dio conosce tutto perché ha fatto tutto” (ivi, p. 28).
- [9](#) Nel modello cibernetico di Melandri, la conoscenza è “un'istanza di controllo efficace sulla produzione di oggetti-d'uso” (*La pragmatologia*, p. 107), ma Melandri considera il controllo solo in termini di acquisizione di nuove informazioni che consentono di ricavare una norma di correzione (non mi è chiaro però se questo sia soltanto un caso particolare a cui Melandri si attiene per semplicità).
- [10](#) *Il perfetto filosofo*, Laterza, Roma-Bari 1988, p. 79.
- [11](#) Melandri avrebbe usato qui il termine “riattivare”: “una ‘cosa fatta’ può essere espulsa dall'agente e degradata a mera ‘cosa’, oppure [...] può essere riattivata dal medesimo e ripresa nella continuità della sua ‘azione’ ulteriore” (*La pragmatologia*, p. 76).
- [12](#) La peculiarità della “storia” psicoanalitica è che viene proposta dall'analista e riappropriata dall'analizzando. Il luogo classico è S. Freud, *Costruzioni nell'analisi* (1937), tr. it. in *Opere di Sigmund Freud*, vol. 11, Boringhieri, Torino 1979, pp. 537-552; non tornerò qui su questo tema che ho toccato in *Le ragioni e le cause. Wittgenstein e la filosofia della psicoanalisi*, Quodlibet, Macerata 2001.
- [13](#) *Op. cit.*, p. 3.
- [14](#) *Biologia della cognizione*, in H. R. Maturana, F. Varela, *Autopoiesi e cognizione*, tr. it. Marsilio, Venezia 1970, 1985², p. 53.
- [15](#) H. von Foerster, “*In jedem Augenblick kann ich entscheiden, wer ich bin*”, in B. Pörksen (Hrsg.), *Die Gewissheit der Ungewissheit. Gespräche zum Konstruktivismus*, Carl-Auer-Systeme, Heidelberg 2002, p. 23. Lo stesso ricordo nell'intervista data a Umberta Telfner in H. von Foerster, *Sistemi che osservano*, a cura di M. Ceruti e U. Telfner, Astrolabio, Roma 1987; e nel documentario di Peter Krieg *Das Auge des Betrachters*, poi edito in volume col medesimo titolo (Heise, Hannover 2005).
- [16](#) Melandri, *La pragmatologia*, p. 72.
- [17](#) Ivi, p. 71; cfr. p. 86.

This item was downloaded from IRIS Università di Bologna (<https://cris.unibo.it/>)

When citing, please refer to the published version.

- [18](#) E. Viveiros de Castro, *Immanence and Fear. Stranger-Events and Subjects in Amazonia*, "Hau", 2, 1, 2012, tr. it. di S. Consigliere, *Immanenza e paura. Eventi-estranei e soggetti in Amazonia*, in S. Consigliere (a cura di), *Mondi multipli, I: Oltre la grande partizione*, Kaiak, Tricase 2014, p. 71.
- [19](#) Ivi, pp. 79 sgg.
- [20](#) Su analogia e anomalia cfr. E. Melandri, *La linea e il circolo. Studio logico-filosofico sull'analogia*, Il Mulino, Bologna 1968, poi Quodlibet, Macerata 2004, pp. 52 sgg.).
- [21](#) B. McGuinness, *Wittgenstein: A Life*, Duckworth, London 1988, repr. Penguin, Harmondsworth 1990, p. 45. Nelle *Ricerche filosofiche*, Wittgenstein osserva che una macchina "sembra già avere in sé il suo modo di funzionare" (*Philosophische Untersuchungen*, Blackwell, Oxford 1953, tr. it. *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino 1967, § 193).
- [22](#) Vincent Descombes (*Pourquoi les sciences morales ne sont-elles pas des sciences naturelles?*, in G. Laforest, P. de Lara, dir., *Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne*, Cerf, Paris 1998, p. 63) fa una distinzione simile discutendo appunto un passo di Merleau-Ponty in cui si fa riferimento a una *sonnette*.
- [23](#) Ringrazio Pia Campeggiani, Stefania Consigliere, Valentina Gamberi, Luca Guidetti, Matteo Santarelli e Fatima Maura Zucchi per i loro commenti a una prima stesura di questo lavoro.

This item was downloaded from IRIS Università di Bologna (<https://cris.unibo.it/>)

When citing, please refer to the published version.