Maestri di segni e costruttori di pace

a cura di Susan Petrilli

Athanor

Semiotica, Filosofia,
Arte, Letteratura XXXI, 24
Collana diretta
da Augusto Ponzio

MIMESIS

MIMESIS / ATHANOR.
SEMIOTICA, FILOSOFIA, ARTE, LETTERATURA

Collana diretta da *Augusto Ponzio*
n.s. XXXI, 24

COMITATO DI CONSULENZA SCIENTIFICA

Ronald C. Arnett
Duquesne University, Pittsburgh, USA

Mona Baker
University of Manchester, UK

Paul Cobley
Middlesex University, London, UK

Vincent Colapietro
Pennsylvania State University, USA

Wayne Cristaudo
Charles Darwin University, Northern Territory, Australia

Marcel Danesi
University of Toronto, Canada

Nathan Houser
Indiana University, Indianapolis, USA

Vicki Kirby
The University of New South Wales, Sydney, Australia

Richard L. Lanigan
International Communicology Institute, Washington, USA

Alphonso Lingis
Pennsylvania State University, USA

Christina Ljungberg
University of Zurich, Switzerland

Floyd Merrell
Purdue University, West Lafayette, USA

Valdemir Miotello
Universidade Federal de São Carlos, Brazil

Winfried Nöth
University of Kassel, Germany

Frank Nuessel
University of Louisville, Kentucky, USA

Susan Petrilli
Università degli Studi di Bari Aldo Moro

Silvano Petrosino
Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano

Luciano Ponzio
Università del Salento, Lecce

Leonardo G. Sbrocchi
University of Ottawa, Canada

Farouk Y. Seif
Antioch University Seattle, USA

Sherry Simon
Concordia University, Montréal, Canada

Eero Tarasti
University of Helsinki, Finlandia

MAESTRI DI SEGNI E COSTRUTTORI DI PACE

a cura di
Susan Petrilli

MIMESIS

Alle spese di pubblicazione di questo volume ha partecipato con un contributo l'Università degli Studi di Bari Aldo Moro tramite il Dipartimento di Lettere, Lingue, Arti, Italianistica e Culture Comparate, Via Garruba 6, 70122 Bari.

MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)
www.mimesisedizioni.it
mimesis@mimesisedizioni.it

Collana: Athanor. Semiotica, Filosofia, Arte, letteratura, n. XXXI n. s. 24
Isbn: 9788857583440

© 2021 – mimesis Edizioni srl
Via Monfalcone, 17/19 – 20099
Sesto San Giovanni (MI)
Phone +39 02 24861657 / 24416383

In copertina: Luciano Ponzio, *Segni in ascolto*, 2021.

INDICE

Presentazione
di Susan Petrilli e Augusto Ponzio 11

Filosofia del linguaggio e semiotica come semioetica
di Susan Petrilli 13

I. CON FERRUCCIO ROSSI-LANDI

I. Il linguaggio come lavoro e come mercato, "Ideologie" e "Scienze umane". Rileggendo Rossi-Landi
di Augusto Ponzio 29

II. Rossi-Landi, l'ideologia dell'autore e la riproduzione sociale
di Susan Petrilli 75

II. CON VICTORIA WELBY, CHARLES PEIRCE, GEORGE MEAD, CHARLES MORRIS, MICHAIL BACHTIN, ROMAN JAKOBSON, THOMAS SEBEOK

I. Prefigurazioni della semioetica
di Susan Petrilli 107

1. Segni e valori nella significs e nella semiotica 109
2. Il percorso di victoria Welby verso *What Is Meaning?* (1903) 119

II. Peirce e Bachtin
di Augusto Ponzio 131

III. La sindrome della società chiusa. Precognizioni dei rischi dell'occidente in *L'io aperto* di Charles Morris
di Susan Petrilli 141

IV. Per una filosofia dell'atto. George Mead e Michail Bachtin
di Augusto Ponzio 149

V. Psicologia sociale e teoria dei segni. George Mead maestro di Charles Morris
di Susan Petrilli 167

VI. Due maestri di segni: Roman Jakobson e Thomas Sebeok
di Luciano Ponzio 179

VII. La vita dei segni e i segni della vita. Basi e implicazioni della semiotica globale di Thomas A. Sebeok
di Susan Petrilli e Augusto Ponzio 191

III. INTERMEZZO ARTISTICO

Segni in Ascolto
di Luciano Ponzio 207

La sete di giustizia; Equinozio d'autunno e solstizio d'inverno 2020; Europa, Gerusalemme e Atene
di Romano Romani 219

Femme noire
di Leopold Sédar Senghor 227

Stop war
di Carlo Stasi 229

IV. CON GIUSEPPE SEMERARI E EMMANUEL LEVINAS

I. Il significato della filosofia per Giuseppe Semerari
di Augusto Ponzio 235

II. Scienza, Filosofia, Università. Tracce di un progetto di civiltà
di Maria Solimini 245

III. Il duplice senso del rapporto legge-dignità nella riflessione di Emmanuel Levinas
di Susan Petrilli 267

IV. L'opera, il corpo, l'ombra. L'altrimenti della comunicazione produzione
di Augusto Ponzio 289

V. CON ADAM SCHAFF

I. Adam Schaff. Una vita di riflessione filosofica e politica per il futuro anteriore di un mondo migliore
di Augusto Ponzio 309

II. L'odierna comunicazione globale nella riflessione di Adam Schaff
di Susan Petrilli 329

III. Da un secolo all'altro. Dalle conversazioni di A. Ponzio con A. Schaff (2000) 339

VI. CON ROLAND BARTHES E JULIA KRISTEVA

I. Dare voce a Barthes
di Augusto Ponzio 363

II. Fenomenologia dell'erotico
di Susan Petrilli 387

III. Scrittura letteraria, alterità e étrangeté nella semanalisi di Julia Kristeva
di Susan Petrilli e Augusto Ponzio 401

IV. Linguaggio e *étrangeté*
di Julia Kristeva e Augusto Ponzio 415

VII. CON MASSIMO A. BONFANTINI

I. Una semiotica prospettica. Omaggio a Massimo Bonfantini costruttore di comunità
di Salvatore Zingale 429

II. Sulle orme della pantera di MAB. Semiotica ai media
di Carlo P. Bonfantini 439

III. Trialogo sui dialoghi
di Massimo A. Bonfantini, Susan Petrilli e Augusto Ponzio 447

IV. Dialogo su 1984 di Orwell
di Massimo A. Bonfantini e Augusto Ponzio 461

V. Il *Platone* di Massimo Bonfantini
di Augusto Ponzio 481

VIII. SENZA BARRIERE E SENZA DIMENTICARE

I. Identità e Violenza sull'Altro. Considerazioni premonitorie di Umberto Eco su migrazione, intolleranza e fascismo
di Susan Petrilli e Augusto Ponzio 487

II. Pensare e generare un mondo aperto. Il capitolo terzo dell'enciclica *Fratelli tutti* di Papa Francesco
di Paolo Stefanì 491

Riferimenti bibliografici 501

Gli Autori 545

per Ferruccio Rossi-Landi
(1 marzo 1921 – 5 maggio 1985)
nel centenario della sua nascita

Susan Petrilli e Augusto Ponzio

PRESENTAZIONE

Riprendendo e sviluppando, anche in considerazione dell'attuale situazione storico-sociale e dei più recenti sviluppi dalle scienze dei segni e del linguaggio, le tematiche oggetto dei volumi precedenti, tra cui *Mondo di guerra*, XVI, n.s., 9, 2005; *Umano troppo disumano*, XVIII, n.s., 11, 2007; *La trappola mortale dell'identità*, XX, n.s., 13, 2009; *Incontri di parole*, XXI, n.s., 14, 2010-2011; *Linguaggi del monoteismo e pace preventiva*, XXII, n.s., 15, 2012; *Semioetica e comunicazione globale*, XXIV, n.s., 17, 2014; *Fedi, credenze, fanatismo*, XXVI, n.s., 19, 2016; *Pace, pacificazione, pacifismo e i loro linguaggi*, XXVII, n.s., 20, 2017; *Identità e alterità*, XXIX, n.s., 22, 2018; *Diritti umani e diritti altrui*, XXX, n.s., 23, 2019-20, questo volume della serie annuale *Athanor. Semiotica, Filosofia, Arte, Letteratura* si propone di considerare insieme il contributo, a livello scientifico e sul piano della realtà storico-sociale, proveniente dai "maestri di segni" e "costruttori di pace".

Queste due "qualificazioni" in molti casi coincidono: possiamo citare sotto questo riguardo i nomi di Victoria Welby, Roman Jakobson, Michail Bachtin, Charles Sanders Peirce, Charles Morris, Thomas Sebeok, Adam Schaff, Emmanuel Levinas, Roland Barthes, Julia Kristeva, Giuseppe Semerari, Umberto Eco… Tale coincidenza è dovuta al fatto che chi si occupa di segni e di linguaggi si rende facilmente conto che perché ci sia un segno ce ne vuole un altro che interpretandolo ne dica il significato, sicché esso sempre vive e funziona nel rapporto di alterità.

La "vocazione" dei segni, compresa la parola, è l'interpretazione altrui, l'incontro con altri segni, con altre parole, il dialogo, l'ascolto. In questo senso, c'è nella "natura" dei segni e delle parole, l'orientamento per una sorta di "pace preventiva". La pratica fondamentale dell'usare segni è la traduzione, l'incontro con altri segni, con altre parole già nello stesso sistema, nella stessa lingua, oltre che in altri sistemi e in altre lingue. Parlare è in generale comunicare, significare e tradurre in un inevitabile rapporto tra identità e alterità.

Ciò può in qualche modo spiegare l'interesse – da parte di chi si occupa di semiotica, di filosofia del linguaggio e, in generale, di scienze dei segni – per un rapporto con l'altro, con gli altri, qualsiasi sia la loro identità e la loro appartenenza comunitaria, e anche l'orientamento per la tematica, del dialogo, dell'incontro con l'altro, del vivere insieme. In contrasto a ciò che oggi circola sotto il nome di "guerra preventiva" (per giustificare gli interventi militari "giusti e necessari" e anche qualificati come "umanitari"), con Emmanuel Levinas possiamo chiamare questo interesse e orientamento *pace preventiva*.

Ricorre quest'anno il centenario della nascita di Ferruccio Rossi-Landi, e quindi dedichiamo a lui questo libro.

Dopo il saggio di apertura di Susan Petrilli, "Filosofia del linguaggio e semiotica come semioetica", ciascuna delle sezioni che seguono riguardano un autore rappresentativo circa la tematica del libro, nell'ambito della filosofia teoretica, della filosofia del linguaggio e della semiotica. Il titolo di ogni sezione contiene il nome del semiotico, del filosofo, di cui si tratta. Il nome è preceduto da *Con* e non da *Su*, a cominciare – essendo a lui dedicato questo libro – dalla sezione intitolata "Con Ferruccio Rossi-Landi": "Con" trattandosi di coloro che personalmente o idealmente hanno partecipato all'orientamento del percorso degli autori dei saggi contenuti in questo libro, fino a ispirare l'idea di raccoglierli in esso sotto il titolo di *Maestri di segni e costruttori di pace*.

Uno dei semiotici e filosofi, con cui, come con Ferruccio Rossi-Landi, abbiamo collaborato, è Massimo A. Bonfantini. A lui, che abbiamo perduto tre anni fa, il 19 febbraio del 2018, dedichiamo una sezione speciale, cui partecipano anche Carlo Bonfantini, suo figlio, e Salvatore Zingale, suo amico e collaboratore.

Susan Petrilli

FILOSOFIA DEL LINGUAGGIO E SEMIOTICA COME SEMIOETICA

> Se interpretiamo la nostra vita intera come rappresentanza, e ogni nostro atto come rituale, diveniamo degli impostori. Ogni rappresentanza non abolisce, ma semplicemente specializza, la mia personale *responsabilità*. […] Il responsabile non si riduce allo specialistico: in caso contrario non avremmo un atto, ma azione tecnica. La vita può essere compresa solo nella responsabilità concreta: la filosofia della vita non può che essere una filosofia morale (Michail M. Bachtin, *Per una filosofia dell'atto responsabile*, in Bachtin e il suo Circolo 2014 [1920-1924]: 125-131).

Un importante e argomentato contributo all'evidenziazione dell'inevitabile coinvolgimento con l'altro, in tutte le diverse manifestazioni dell'alterità, e quindi all'evidenziazione dell'inderogabile responsabilità di ciascuno per altri, dell'ineludibilità del dialogo e quindi della necessità di cooperare proviene da coloro che, direttamente o indirettamente, hanno contribuito alla scienza generale dei segni, la semiotica. Li indichiamo come "maestri di segni" e come "costruttori di pace": l'inglese Victoria Welby (Londra, 1837-1912), con la sua domanda insistente "che significa?" – tanto da chiamare *Significs* lo studio dei segni e del linguaggio verbale –; Charles S. Peirce (Cambridge, Massachusetts, 1839 – Milford, Pennsylvania, 1914) con la sua visione cosmica della vita dei segni; Charles Morris (Denver, Colorado, 1901 – Gainesville, Florida, 1979), che ha contribuito ad evidenziare il rapporto tra semiotica e biologia e l'illusorietà delle "chiusure", siano esse individuali, identitarie, comunitarie o di stato; Thomas A. Sebeok (Budapest, 1920 – Bloomington, Indiana, 2001), con la sua "semiotica globale"; e i filosofi Michail Bachtin (Orël, 1895 – Mosca, 1975), che ha sempre insistito sul rapporto segni-vita-responsabilità, Giovanni Vailati (Crema, 1863 – Roma, 1909), Emmanuel Levinas (Kaunas, 1906 – Parigi, 1995), Adam Schaff (Leopoli, 1913 –Varsavia, 2006) e Ferruccio Rossi-Landi (Milano, 1921 – Trieste 1985).

La semiotica, come pure la filosofia del linguaggio, da cui essa, in quanto scienza generale dei segni, è inseparabile, come mostra Umberto Eco (Alessandria, 1932 – Milano, 2016) nel libro che si intitola appunto *Semiotica e filosofia del linguaggio* (1984: xii), è caratterizzata da un alto grado di considerazione di ciò che si presenta come *altro*. Alludiamo qui alla disposizione all'ascolto dell'altro nella sua alterità, nella sua assoluta alterità (e non solo nella sua alterità relativa), all'apertura non soltanto in termini quantitativi (il riferimento è qui alla semiotica onnicomprensiva, "globale" di Sebeok), ma anche qualitativi, a quanto si presenta come "altro". Secondo questa prospettiva, l'analisi semiotica è impegnata a rapportarsi all'altro dialogicamente. La scienza dei segni, come noi la concepiamo in considerazione degli autori sopra indicati, non può ignorare la relazione dialogica con l'altro, non può non tener conto che i processi interpretativi in cui i segni consistono sono orientati verso l'altro, secondo una logica dell'alterità che è appropriatamente descrivibile come "dialogica".

Michail Bachtin – analogamente a un altro grande filosofo del ventesimo secolo, Emmanuel Levinas (di origine lituana, vissuto prima in Russia e poi per la maggior parte della sua vita in Francia), anch'egli come Bachtin molto influenzato, nella sua concezione filosofica, da Dostoevskij – ha dato un notevole e imprescindibile contributo alla *critica dell'identità* (v. Ponzio 1994), dove per "identità" qui si intende l'identità chiusa, miope e egocentrica, l'identità monologica, realizzata sulla base del sacrificio dell'altro, non solo *l'altro da sé*, ma anche *l'altro di sé*

Solo sulla base della critica orientata nel senso della ragione dialogica è possibile recuperare la molteplicità di voci in dialogo, compresa la molteplicità di voci che risuonano all'interno di una singola voce, ciò che Bachtin chiama, con riferimento al romanzo di Dostoevskij, "polifonia". Concepita in questi termini, la stessa dialettica non è più ridotta alla condizione del monologismo, dell'univocalità e dell'identità chiusa. La *ragione che sia veramente dialettica è ragione dialogica*. La parola stessa è polifonica e in quanto polifonica è una parola internamente dialogizzata.

Bachtin sviluppa la sua critica della ragione dialogica sulla base della tematizzazione della logica dell'alterità, dove il dialogo non è il risultato dell'iniziativa da parte del soggetto, dell'io. Nella descrizione di Bachtin, il dialogo non consegue dalla decisione da parte del soggetto di aprirsi all'altro. Tutt'al contrario, il dialogo allude al fatto che chiudere all'altro, espungere l'altro una volta per tutte è impossibile, che l'altro non può essere ignorato, che il coinvolgimento con l'altro in nessun modo può essere evitato. Nonostante i tentativi da parte dell'io di ritrarsi, di chiudersi, di co-

struire muri e difese, l'implicazione con l'altro è inevitabile. *L'io è dialogico suo malgrado*, cioè non come conseguenza di una specie di concessione fatta all'altro, ma come suo coinvolgimento passivo con l'altro, nella parola dell'altro.

Interpretato in questi termini, il dialogo non è una prerogativa del soggetto individuale, ma, al contrario, è un limite del suo orizzonte, un ostacolo alla definizione dell'io, al suo compimento, alla possibilità di ricomposizione dell'identico. Così descritto, il dialogo non può essere ridotto allo scambio formale di battute tra interlocutori, ancor meno può essere considerato una qualità della personalità. Non solo: tutti i tentativi di chiusura e separazione – che inevitabilmente si verificano nella parola, sia nella forma del discorso sia interno sia esterno – sono vani, in quanto la parola è costitutivamente altra rispetto all'io, al soggetto. La parola è già abitata dalla parola dell'altro, dall'intenzione altrui, dal senso di altri. *La parola è sempre semialtrui*, come dice Bachtin, è sempre aperta ad altre parole, la parola parla sempre di altre parole e con altre parole.

La dialogicità è una condizione fondamentale per l'approccio ai segni e al linguaggio, che per quanto sia orientato, anzi quanto più lo è, non mira a inglobare e a includere ciò che si presenta come irriducibilmente altro, ma è invece interessato a evidenziare il particolare e il singolare, l'unico, il che significa accostarsi all'altro nella sua alterità. L'approccio ai segni richiede che si proceda secondo il principio della *de-totalizzazione* anziché secondo il principio di *totalizzazione*, per esprimerci secondo la terminologia introdotta da Ferruccio Rossi-Landi. Ed è anche indicativo che Levinas nel titolo del suo libro sulla relazione interpersonale abbia evidenziato la contrapposizione tra *Totalità e Infinito*, indicando nel sottotitolo l'argomento trattato come *Saggio sull'esteriorità*. L'alterità, in quanto irriducibilmente tale, obbliga la totalità a mettersi in discussione e a riorganizzarsi in un processo *infinito*. Questo concetto di infinito, di infinità, può senz'altro essere accostato a quello di "semiosi infinita" elaborato da Peirce.

Nella semiotica, nell'orientamento assunto dai "maestri di segni", la riflessione sui segni è anche presa di coscienza della radicale responsabilità dell'essere umano in quanto tale, in quanto "animale semiotico", l'unico capace non solo di *semiosi*, di uso dei segni come tutte le altre specie animali, ma anche capace di *meta-semiosi*, *semiotica*, cioè di impiegare i segni per riflettere sui segni, quindi capace di riflessione, di presa di coscienza e, di conseguenza, di comportamento responsabile: unico essere vivente a cui è attribuibile la responsabilità: responsabilità che è di ciascuno, in quanto soggetto, in quanto io, nella sua singolarità, responsabilità nei confronti della propria vita, della vita degli altri, della vita umana, dell'intera

vita del nostro pianeta. In considerazione di ciò, abbiamo anche introdotto il termine "semioetica" per meglio evidenziare e sviluppare quest'altra dimensione, o campo, o angolatura prospettica della semiotica (v. Petrilli e Ponzio 2003, 2010; Petrilli 2010, 2014a, 2014c).

Emmanuel Levinas – alla cui accezione del termine "etica" come "inestricabile intrico" del rapporto io-altro si richiama la "semioetica", e la cui riflessione sul linguaggio attraversa l'intera sua opera (v. Levinas, *La filosofia del linguaggio*, scelta di testi, a cura di Julia Ponzio, 2020) – ha contributo a evidenziare come, di fronte al volto dell'altro, l'individuo sia chiamato a rispondere senza alibi, come individuo che parla e decide stando fuori dai ruoli e dalle parti che il soggetto normalmente assume in quanto tale nel sistema ordinario della comunicazione funzionale e produttiva. L'immediata relazione con altri consiste nell'esperienza del coinvolgimento e della non-indifferenza. La responsabilità in questo caso è partecipazione, esposizione, prossimità, rapporto di uno per l'altro. Anche se non mancano in un secondo momento, né si fanno molto attendere le giustificazioni successive per esimersi, disimpegnarsi, defilarsi, de-responsabilizzarsi; e ciò anche richiamandosi ai *propri diritti* che sono generalmente appunto "diritti propri" escludenti i "diritti altrui" anche quando assumono il nome altisonante di "diritti umani" (un saggio di Levinas si intitola significativamente "I diritti umani e i diritti altrui", in Levinas 1987a). Levinas parla del rapporto di coinvolgimento con l'altro avvertito come "originario coinvolgimento senza albi", come "responsabilità non delegabile" in termini di "pace preventiva" contrapponibile alla "guerra preventiva", "giusta e necessaria" che nella comunicazione globale trova consensi e partecipazioni (v. Ponzio, "La ragione occidentale e la pace preventiva", in Petrilli 2017c: 75-120).

Anche nelle sue espressioni di tolleranza e di interessamento all'altro, la storia dello sviluppo della ragione occidentale è la storia dell'estromissione dell'altro, la storia dell'imposizione di logiche identitarie sulla grande pluralità di pratiche linguistico-culturali diverse, condizionandone finalità, forme e orientamenti. Alla cultura occidentale è strutturale il sacrificio dell'altro, lo straniero. L'identità, esaltandosi fino al parossismo, ha comportato e comporta ancora il sacrificio dell'altro, la sua eliminazione.

La singolarità di ciascuno, il propriamente umano, soffoca entro i confini dell'identità. In contrapposizione all'identità e alle sue logiche, la singolarità di ciascuno, il sé irriducibile all'io, la condizione dell'"unico al mondo", si realizza nella relazione con l'altro nella sua ingiudicabile, ingiustificabile, inesprimibile alterità; è il rapporto con l'altro in quanto irriducibilmente altro a dire dell'unicità di ciascuno: "È l'eccezionalità del

rapporto del singolo con altri, del suo trovarsi inestricabilmente coinvolto nel destino di altri, a renderlo unico" (A. Ponzio 2013a: 11; v. anche Levinas, "Dell'unicità", in *Entre nous*, 1991, tr. it.: 223-231).

"L'esorbitante nella riproduzione dell'identico", espressione che fa da sottotitolo al libro di Augusto Ponzio *Fuori luogo* (2013), allude all'alterità di ciascuno, che trascende ed evade i limiti dell'identità, all'alterità incontenibile in quella sintesi che è l'"io" (io sento, io penso, io credo…):

> Fuori luogo è fuori genere, fuori appartenenza e di conseguenza destituzione e de-situazione del soggetto. Fuori luogo è l'uscita dal ruolo di soggetto, di individuo, dagli agglomerati di soggetti, di individui, dalle comunità, dai popoli. Fuori luogo è fuori dai luoghi del discorso, dalla proposizione giudicativa, dalla definizione, dallo stereotipo, fuori nome, fuori dalla predicazione dell'essere, dalla pretesa di chiudere con l'altro. È ritorno alla parola che ascolta, che non toglie tempo all'altro (Ponzio 2013a: 11).

"Fuori luogo" è nel senso in cui Levinas può dire in *Autrement qu'être ou au-de-là de l'essence* (Levinas 1974, tr. it.: 228) che "ciò che ebbe umanamente luogo non ha mai potuto restare rinchiuso nel suo luogo".

Ad essere "fuori luogo" è il segno stesso, dal momento che, come soprattutto Peirce ha contribuito ad evidenziare, esso rinvia sempre ad altro, e perché il suo significato è sempre in un altro segno il cui significato è a sua volta in un altro segno ancora, e così via. Ciò vale a maggior ragione per il segno verbale, per la parola. Ma vale anche per l'"io", che è anch'esso segno, parola, come Peirce ha chiaramente mostrato: "gli uomini e le parole si educano reciprocamente. Ogni accrescimento di informazioni nell'uomo è al tempo stesso l'accrescimento di informazioni nella parola e *viceversa*" (Peirce 1931-1958, *CP* 7.587)[1]. L'identità del soggetto è descritta da Peirce nei termini del rinvio tra segni interpretanti sempre altri rispetto al sé. L'io si costituisce in una catena aperta di interpretanti, ed è anch'esso, in quanto coscienza, ma possiamo aggiungere anche in quanto inconscio, parola (v. M. Bonfantini, B. Brunetti, A. Ponzio, *Freud, l'analisi, la scrittura*, 2011, ed anche V. N. Vološinov, *Freudismo*, 1927, in Bachtin e il suo Circolo, *Opere 1919-1930*, 2014).

Il valore del soggetto è accresciuto nella relazione dialogica con l'altro, nel movimento verso l'esterno, nella condizione di extralocalità, di exotopia, come si direbbe con Michail Bachtin.

---

1 La sigla *CP* seguita dal numero del volume e del paragrafo indicano, come da convenzione, gli scritti di Peirce raccolti in *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, 1931-1958.

Anche per Welby, il valore della persona umana coincide con il significato e la significatività e va arricchendosi nella relazione tra segni. Tuttavia, è importante sottolineare, come fa Peirce, che il soggetto non si trasferisce interamente con tutto il suo sentire, con tutte le sue intenzioni, i suoi pensieri, in un altro soggetto. L'interpretante è soltanto l'espressione parziale del segno precedente, dell'io, che perciò con la propria materialità di significazione sfugge alla presa totalizzante da parte di un qualsiasi singolo interpretante:

> Quando io, vale a dire i miei pensieri, passo in un altro uomo, non porto con me necessariamente l'intero mio io *(self);* ma ciò che effettivamente porto è il seme di quella parte che non porto – e se porto il seme dell'intera mia essenza, allora porto anche quello di tutto il mio io attuale e potenziale (*CP* 7.591-7.592).

Secondo la prospettiva semiotica di Peirce, il soggetto si delinea come un segno aperto in continua evoluzione (*CP* 5.283; *CP* 5.314). Allo stesso tempo, il singolo individuo è la determinazione speciale del generico – la famiglia, la classe, la nazione, la razza –, la cui singolarità tanto più aumenta quanto più aumenta il suo bagaglio di nuove informazioni ed esperienze (*CP* 7.592). In questa prospettiva, è evidente che la comunicabilità del proprio io costruito all'esterno, nella comunità, socialmente, non esclude la sua unicità, ciò che potremmo chiamare la sua particolare "materialità semiotica". L'io per essere tale si proietta all'esterno, è altro, si rivela e si sviluppa nella relazione con l'altro, sia con l'altro del proprio io passato, attuale e futuro, sia con l'altro dell'altra persona. Considerando la struttura semiosica dell'io così descritta, ne consegue che l'unicità, la singolarità dell'individuo è data dalla sua stessa irriducibilità al sé, al medesimo della propria identità compatta e monologica (v. Sebeok, Petrilli, Ponzio, *Semiotica dell'io*, 2001; e in Petrilli e Ponzio, *Identità e alterità*, 2020, Parte II, "L'identità e la sua ombra", pp. 105-236 e Parte III, "La condizione dell'alterità ovvero l'alterità nel cuore stesso dell'identità", pp. 239-383).

"Fuori luogo" è il segno, la parola, anche per Victoria Welby (v. Welby 2009, 2021; Petrilli, *Significs e filosofia del linguaggio*, 2021). Welby mostra come il significare non sia confinabile all'interno di un sistema di segni qualsiasi, di un linguaggio, di una lingua, di un campo di discorso, ma, al contrario, può essere tanto più sviluppato, valorizzato e reso rigoroso quanto più si attraversano ambiti e settori precostituiti diversi, messi in dialogo fra loro. L'obiettivo di Welby è quello di pervenire alla piena consapevolezza delle possibilità d'impiego delle risorse del significare, che sono le risorse provenienti dalla parola altrui, dalla lingua altrui e anche da altri lin-

guaggi, linguaggi di altri, all'interno della stessa lingua. Ne sono esempio i vantaggi che si possono trarre dall'impiego di parole straniere, dalla traduzione interlinguistica e anche all'interno della stessa lingua, dal ricorso all'uso di metafore, al linguaggio figurato in generale. Uno dei suoi assunti principali è che il significato non è recintabile all'interno di un sistema di segni o di un tipo di segni, non può essere circoscritto in un linguaggio, in una lingua, in un campo o in un genere di discorso.

Un altro presupposto fondamentale è, quindi, che quanto più il processo del significare attraversa ambiti e settori di discorso diversi, tipi e sistemi di segni diversi, linguaggi e generi di discorso diversi, tanto più il significato si sviluppa, si arricchisce, si valorizza, e la capacità di significazione aumenta sia in termini di plurivocità sia in termini di rigore, affrancandosi da espressioni confuse e fuorvianti. Ne sono esempio: i vantaggi che si possono trarre dal tradurre una parola o un'espressione in un'altra parola o espressione, anche della stessa lingua, allo scopo di comprenderne e di accrescerne il significato; il ricorso all'uso di metafore per esprimere ciò che diversamente sarebbe difficile o addirittura impossibile anche solo concepire.

L'importanza attribuita da Welby alla parola altrui, al dialogo quanto più possibile esteso a persone di competenza e anche di cultura, di nazionalità diversa, risulta dal suo vastissimo epistolario che copre gli anni tra il 1861e il 1911 e che diventa, attraverso di lei, luogo di incontro e scambio di idee tra personalità che, in molti casi, direttamente tra loro certamente non si sarebbero conosciute: una sorta di "Rete Welby" o "Circolo Welby". Tra i molti corrispondenti, Charles S. Peirce e Giovanni Vailati, da lei messi anche in corrispondenza tra loro.

Vailati condivideva con Welby la sua critica della fallacia del "significato semplice". Entrambi erano critici della concezione del significato ovvio, fisso, stabile, univoco, poiché tale approccio non rende conto della realtà dinamica del significato nella comunicazione viva, della parola viva nel suo divenire (v. Vailati 1967, 1980; v. anche Rossi-Landi 1967).

Sia Welby sia Vailati sottolineavano la necessità di migliorare l'espressione e, con essa, di aumentare la capacità di chiarezza e quindi di comunicazione. Ma, pur riconoscendo la giusta importanza della precisione terminologica (a questo proposito Welby avvertiva di non essere affatto una "*precisionist*"), entrambi riconoscevano l'essenziale ambiguità del significato, la sua plasticità e la sua tendenza alla polisemia, ovvero, nella terminologia di Bachtin, la plurivocalità, il plurilinguismo, l'eteroglossia, il polilogismo, trattandosi di capacità del linguaggio collegate con l'implicito e con il sottinteso come condizione del significare (v. Welby 2010: 229-234).

Più il parlante è consapevole della versatilità del linguaggio, della sua plasticità, della sua tendenza al polilogismo, alla plurivocità, della sua capacità di adattamento a contesti sempre nuovi e tra loro differenti, qualità tutte che accrescono la potenzialità significativa ed espressiva del linguaggio, e più se ne valorizza la propensione alla vaghezza, all'ambiguità, alla "gioiosa ambiguità", in contrasto a quel tipo di ambiguità che genera confusione e spesso favorisce anche l'impostura:

[…] il tipo di ambiguità che agisce da utile stimolo all'intelligenza e arricchisce il campo della congettura è molto diverso da ciò che nella sfera intellettuale inizia e finisce in confusione, o che nella sfera morale inizia nella furbizia e finisce nell'impostura deliberata e riuscita (Welby 1983 [1903]: 2, tr. it. mia). Si comprende quindi la critica da parte di Welby e di Vailati del ricorso alla definizione, da parte di chi parla, per verificare la piena consapevolezza del significato delle parole usate e per chiarire meglio al destinatario ciò che si sta dicendo. La definizione è tanto più realizzabile quanto più l'oggetto da definire ha poco o niente a che fare con noi: quanto più non ci riguarda e non ci coinvolge.

Quando, invece, si tratta di qualcosa con cui siamo direttamente coinvolti, che fa parte di noi, che rientra nella nostra esperienza diretta, e che percepiamo con estrema sicurezza, e anche con piena consapevolezza, ebbene proprio allora la definizione è difficile se non addirittura impossibile. Io so bene che la camicia che indosso è rossa, che ho freddo, e che oggi sono triste. E giurerei che tutto questo è vero. Ma se mi chiedessero la definizione di rosso, di freddo e di triste, per verificare se quando parlo so che cosa sto dicendo, sicuramente non sarei in grado – ma credo che non lo sia nessuno –, di dare una definizione, e quindi di rispondere positivamente a questo test di verifica della consapevolezza e della veridicità di ciò che vado asserendo.

Fu Welby a prendere l'iniziativa nella corrispondenza con Peirce. Avendo letto alcuni degli scritti di Peirce, gli fece avere il suo *What Is Meaning?* (1903) sperando di riceverne una lettura critica. Peirce recensì insieme questo testo e *The Principles of Mathematics* di Bertrand Russell, anch'esso del 1903. Nella recensione a *What Is Meaning?,* Peirce riconosce la dimensione etica della teoria di Welby. Grazie a Welby, inoltre, Vailati fu il primo in Italia a interessarsi a Peirce e a introdurne il pragmatismo. L'edizione completa della corrispondenza Welby-Peirce tra il 1903 e il 1911 è stata pubblicata a cura di Charles S. Hardwick nel 1977. L'epistolario a cura di Hardwick contiene, inoltre, la voce enciclopedica "Significs", del 1911, redatta da Welby su commissione per *The Encyclopaedia Britannica* (ora in Petrilli 2009: 345-350; tr. it. in Welby 2021: 105-120).

In una lettera del 21 gennaio 1904, Welby distinse esplicitamente il termine "Significs" da "Semeiotic" nel senso di Peirce. Inoltre, prese le distanze da ciò che considerava un approccio puramente descrittivo allo studio del linguaggio e della conoscenza, un approccio che ignorava la relazione con la valutazione e, di conseguenza, perdeva di vista, nei segni umani, la dimensione etica, estetica, come pure ciò che oggi indichiamo come la dimensione ideologica del significare.

> Sono pienamente consapevole che la Semeiotica [*Semeiotic*] può essere considerata come la forma scientifica e filosofica di quello studio che spero si potrà conoscere generalmente come Significs […] Ovviamente sono d'accordo con la sua definizione di inferenza logica, e concordo che la Logica sia di fatto un'applicazione dell'etica, nel senso più ampio e alto di questa parola. […] Ahimé, purtroppo non c'è nessuna parola (tranne che "religione") usata così pericolosamente a vanvera come "etica" (Welby a Peirce, 18 novembre 1903, in Hardwick 1977: 91, tr. it. mia).

Lo scambio epistolare di Welby con Peirce, di grande valore teoretico, terminò soltanto nel 1911, l'anno in cui Welby si ammalò. Questa corrispondenza influì in modo significativo sullo sviluppo della ricerca di Peirce durante l'ultimo decennio della sua vita, e c'è chi ha osservato che le sue migliori esposizioni semiotiche sono formulate proprio nelle lettere a Welby (v. Fisch 1986; per una raccolta recente di scritti su Peirce, v. Bonfantini, Fabbrichesi, Zingale 2015; su Peirce v. anche J. Ponzio 2020).

Una riflessione nella direzione di ciò che con Augusto Ponzio abbiamo designato come "semioetica" non dovrebbe trascurare le forme sociali del tacere, quelle forme dove l'assenza del segno, l'assenza della parola (mentre il gesto, la mimica e le altre forme corporee sono presenti) è soltanto apparente; e dove è richiesta la comprensione rispondente da parte di altri, la loro risposta partecipativa, anche nella stessa forma del tacere (v. Petrilli 2014a: 111-120).

La linguistica tassonomica e quella generativo-trasformazionale nulla dicono dell'ambiguità, della vaghezza, della polisemia della parola, tanto meno del tacere, del senso implicito, del differimento in relazione al dire, della potenzialità di *glissement*, di svicolamento, di scantonamento (uno fa una domanda e l'altro sorride o cambia argomento), di evasione dall'ordine del discorso, dalle costrizioni del monologismo, della doxa; nulla dicono della capacità di differimento, eppure tutti questi fenomeni sono caratteristiche essenziali del discorso vivo.

Ma queste forme del tacere sono anche quelle che permettono all'enunciazione ordinaria di sottrarsi al silenzio indagatorio, coercitivo, del sistema linguistico, il cui carattere "fascista", come dice Roland Barthes

(Cherbourg, 1915 – Parigi, 1980) in *Leçon* (1978) non sta nel fatto che impedisce di dire, ma, al contrario, che obbliga a dire, a reiterare i significati fissati, sanciti dall'ordine del discorso.

Il sistema della lingua, inteso come "universo chiuso di discorso" (Marcuse 1964), abolisce quella modalità di ascolto – rispondente, partecipe, dialogica – appartenente alla "non iterabilità storica e alla totalità aperta, incompibile della logosfera" (Bachtin), che risponde quindi al senso dell'enunciazione, alla sua irripetibilità, alla sua unicità.

Altro è l'ascolto, altro è il voler sentire: l'ascolto lascia parlare e lascia scegliere ciò che si vuol dire, ed è rivolto ai segni nella loro costitutiva plurivocità e contraddittorietà. Contrariamente al voler sentire, l'ascolto tiene conto della costitutiva plurivocalità, polisemia, polisemanticità dei segni, l'ascolto riconosce e accetta la propensione alla contraddizione inerente al linguaggio, riconosce e accetta l'ambiguità del dire, l'incertezza, la messa in discussione, la dialogicità della parola. Il voler sentire, invece, obbliga a dire, impone l'univocità, la pertinenza rispetto alla richiesta specifica, alla domanda, la coerenza, l'applicazione del principio di non-contraddizione.

L'ascolto, scrive Barthes (co-autore con Roland Havas della voce "Ascolto" nell'*Enciclopedia Einaudi*, 1977), si sviluppa nell'incontro fra l'alterità della propria parola e l'alterità della parola altrui. Come mostra Bachtin, l'ascolto non è affatto esterno alla parola, un'aggiunta, una concessione, un'iniziativa da parte di chi riceve la parola, una scelta, un atto di rispetto. Esso è l'elemento costitutivo della parola. La parola vuole essere ascoltata, compresa, richiede una risposta e si predispone a rispondere a sua volta, a diventare risposta. Nel saggio del 1959-1961, "Il problema del testo", Bachtin osserva:

> La parola vuol essere udita, compresa, gratificata di risposta e di nuovo rispondere alla risposta e così *ad infinitum*. Essa entra in un dialogo che non ha una fine di senso (ma per un determinato partecipante può essere fisicamente interrotto). Ciò, naturalmente, non attenua in alcuna misura le intenzioni puramente materiali e investigative della parola, il suo concentrarsi sul proprio oggetto. Entrambi i momenti sono facce di una sola medaglia e quindi sono indissolubilmente legati. Una frattura tra di essi avviene soltanto nella parola in partenza falsa, cioè nella parola che vuole ingannare (la frattura tra l'intenzione materiale e l'intenzione verso l'essere uditi e l'essere compresi) (Bachtin 1979, tr. it.: 318).

Nella sua richiesta di ascolto e di comprensione rispondente, la parola non si limita alla comprensione diretta, immediata, ma si spinge oltre, nel flusso semiosico aperto, come parte di un dialogo senza fine, orientato

dall'altro, nella dinamica dell'ascolto rispondente, dialogico con l'altro (v. Petrilli 2013: 16-18, 181-184).

L'ascolto è rivolto a ciò che Freud indica come l'*inconscio*, anche al sottinteso, all'implicito, all'indiretto, al supplementare, al differito. Anche in questo l'*ascolto* differisce dal *voler sentire* (dall'interrogare e dal voler dire), il quale è, invece, sempre diretto, univoco e, come tale, collegato sia con la mancanza di ascolto, sia con l'imposizione di parlare, di rispondere, e dunque di dire univocamente.

In ogni caso, nell'enunciazione viva e nel rapporto di comprensione rispondente, di alterità reciproca, la plurivocalità della parola è inevitabile e con essa il malinteso, malgrado e soprattutto quando la si costringa ad assumere un senso monologico, come fa l'interprete con atteggiamento inquisitorio, in nome del voler capire, della "volontà di sapere", del voler giungere alla fine e alla conclusione (v. Petrilli 2014a: 139-156; Petrilli 2019b: 411-432). E non c'è proposizione predicativa, giudicativa, né tanto meno definizione che possano porvi rimedio.

L'enunciazione, a differenza della frase, è costitutivamente rivolta all'ascolto e alla comprensione, è in cerca dell'ascolto e della *comprensione rispondente*. Di conseguenza in essa conta più il dire che il detto, più il come che il che cosa; essa richiede non semplicemente la comprensione del *significato*, ma la comprensione del *senso*; che non ci si limiti, nell'interpretazione, a individuare il giusto segno interpretante di identificazione, ma che si colga, nell'enunciazione, il richiesto segno interpretante di comprensione rispondente.

La semiotica e la filosofia del linguaggio hanno contribuito a mettere in discussione la concezione della comunicazione come passaggio da un emittente a un ricevente, come pure a mostrare che essa non è soltanto presente – all'interno del processo produttivo, come risultava precedentemente alla scienza economica – nel momento dello scambio: la produzione è comunicazione, come pure comunicazione è il consumo (v. A. Ponzio 2009c).

L'odierna globalizzazione della comunicazione in tutti i suoi molteplici aspetti richiede, in primo luogo, una concezione della comunicazione che non la riduca al processo superficiale del passaggio da un emittente a un ricevente in base a un codice, senza che nulla dica neppure della formazione e della contestualizzazione di questi tre elementi. Tale modello della comunicazione è stato individuato e scherzosamente etichettato come "il modello del pacco postale" da Ferruccio Rossi-Landi già in un libro del 1961 (*Significato, comunicazione e parlare comune*), vale a dire (tenendo presente il periodo di stesura di quel testo) in un periodo storico ormai abbastanza lontano, la fine degli anni Cinquanta, in cui la comunicazione non

era quel fenomeno pervasivo che invece è oggi, e l'Italia non era ancora stata esposta alla riorganizzazione del sistema di produzione. Rossi-Landi critica in maniera radicale il modello del pacco postale applicato alla comunicazione, mostrandone tutta l'inadeguatezza per un'analisi esauriente del fenomeno della comunicazione stessa. Tale critica è ulteriormente approfondita nei suoi libri successivi, nel contesto della sua critica dell'ideologia e della riproduzione sociale in chiave semiotica.

L'interrelazione tra comunicazione, mercato e potere prognosticata e criticamente analizzata in Italia da Rossi-Landi già negli anni Sessanta, nel libro *Il linguaggio come lavoro e come mercato* (1968 [2006]), è ormai realtà. In virtù della rivoluzione tecnologica che ha segnato il ventesimo secolo, il nesso tra comunicazione, mercato e potere è talmente stretto che le parti si fondono in un rapporto di identificazione totale, tanto che si può affermare, con una formula apparentemente semplice, che nella fase attuale del ciclo riproduttivo capitalistico le merci funzionano come messaggi e i messaggi come merci e, inoltre, che la classe dominante, come diceva Rossi-Landi (in *Semiotica e ideologia*, 1972b, 2011[5]: 103), è "*la classe che possiede il controllo della emissione e circolazione dei messaggi verbali e non-verbali costitutivi di una determinata comunità*" (corsivo di Rossi-Landi).

La rivoluzione tecnologica che produce la società dell'informazione e della comunicazione si pone come il fenomeno più significativo dell'epoca sia per l'estensione su tutto il globo, sia per le implicazioni che le sue pretese totalizzanti comportano nella vita di ognuno di noi.

La società della comunicazione e dell'informazione, dei mezzi multi-mediali, delle telecomunicazioni può rintracciare gli inizi della propria storia in valori, quali la ricerca scientifica, la tecnologia, il progresso, che, seppur collegati anche con il profitto e con il mercato, non lo erano nel rapporto di quasi totale dipendenza in cui lo sono oggi. Nella forma sociale della globalizzazione, caratterizzata dalla comunicazione-produzione, cioè dal carattere produttivo che la comunicazione ha assunto in seguito allo sviluppo tecnologico, questi valori sono stati travolti dall'irruzione sempre più prepotente di interessi pubblici e privati di ordine capitalistico, e quindi subordinati agli interessi del mercato. Infatti, la ricerca scientifica, i progressi della tecnologia, come pure i processi formativi sono sempre più monopolizzati da programmazioni la cui logica ubbidisce alla "ragion di mercato".

Rispetto alla tendenza della comunicazione a divenire totale, la chiusura delle frontiere per arrestare o tentare di controllare il fenomeno della migrazione rappresenta una contraddizione e un fallimento (Petrilli 2017a, 2017b). In un testo pubblicato agli inizi degli anni Novanta, riedito nel libro *Migrazioni e intolleranza* (2019), Umberto Eco già individuava allora e da allora in poi nella mi-

grazione "il problema dell'Europa". Esso, insieme alla disoccupazione dilagante come fenomeno strutturale dovuto all'automazione, mette in crisi la convertibilità di qualsiasi cosa in merce del mercato totale, e in particolare la convertibilità del lavoro in merce, che costituisce la caratteristica specifica della produzione capitalistica. Disoccupato e migrante (distinti soltanto dall'"appartenenza" del primo e dalla "non appartenenza" del secondo) sono due figure particolarmente anomale della comunicazione globale. L'ideologica dominante le fa risultare contrapposte. Precisamente, a contrapporsi è, evidentemente, il disoccupato nei confronti del migrante. In realtà queste due figure sono entrambe il risultato della organizzazione della produzione mondiale. La loro unione, che l'identità, l'appartenenza nazionale, rende impercettibile, sta in ciò che costituisce la causa stessa della loro pur diversa condizione.

La caratteristica della comunicazione oggi è la globalizzazione, ma il paradosso della comunicazione globalizzata, in questa forma sociale, è la mancanza di comunicazione, di dialogo, di ascolto e di accoglienza dell'altro, ovvero l'indifferenza. "La globalizzazione dell'indifferenza": è questa la giusta caratterizzazione del nostro tempo espressa da Papa Francesco.

Uno dei problemi più urgenti della comunicazione odierna resta quello individuato da Charles Morris nel suo libro del 1964, *Significazione e significatività*: quello di interessarsi del rapporto di comunicazione tra segni e valori, di collegare i problemi settoriali e speciali dei segni, concernenti la comunicazione, l'interpretazione, la traduzione, con quelli che riguardano e coinvolgono ciascuno nella sua vita ordinaria nei suoi rapporti con se stesso, con il mondo e con gli altri. Evidenziare questa urgenza è anche compito della "semiotica globale" in quanto scienza generale dei segni.

La *semioetica* è appunto questa piega della semiotica, che altrimenti sfocerebbe nella "globalizzazione dell'indifferenza", come altre scienze che si qualificano come "umane" ma che di umanesimo poco s'importano, a meno che non si tratti di umanesimo dell'identità. Per Morris uno degli obiettivi principali della semiotica, che trova espressione nel suo libro del 1948, *The Open Self* (tr. it. e cura di S. Petrilli, *L'io aperto*, 2002[1], 2017[2]) è lo sviluppo di una "scienza dell'uomo", che, in contrasto con l'immaginario collettivo assopito nella banalità della vita quotidiana, mostri quanto le cause del disagio diffuso fino all'impossibilità della sopravvivenza siano da ricercare nella società chiusa e nell'io chiuso in se stesso, barricato dietro al muro della propria indifferenza all'altro.

Fra i "maestri di segni" che hanno contribuito a delineare la possibilità di un nuovo umanesimo, non più incentrato sull'io, ma aperto al dialogo con l'altro e al riconoscimento dei suoi diritti, anche Adam Schaff occupa un posto importante.

Sono già indicativi i titoli di alcune delle sue opere principali: *Il marxismo e la persona umana* (1965, tr. it. 1966), *Marxismo e umanesimo*, con Lucien Sève (a cura di A. Ponzio, 1975), *L'alienazione come fenomeno sociale* (1977, tr. it. 1979), *Gli stereotipi e l'azione umana* (1980, tr. it. 1987), *Umanesimo ecumenico* (1992, tr. it. 1994).

Presidente onorario dell'European Coordination Centre for Research and Documentation in the Social Sciences dell'UNESCO a Vienna (dove nel 1969 fu costretto a trasferirsi, in quanto, in un momento di crescente nazionalismo in cui alcuni potenti gruppi del Partito comunista promossero una campagna antisemita, fu espulso dal Comitato centrale e dovette lasciare la direzione dell'Istituto di Filosofia e la cattedra di Filosofia dell'Università di Varsavia), Schaff promosse, a partire dalla seconda metà degli anni Ottanta, una serie di incontri internazionali a Budapest, Vienna e Mosca. Il tema degli incontri fu la *Semiotica del vocabolario dell'Atto finale di Helsinki della Conferenza sulla Sicurezza e la Cooperazione in Europa* (1975), noto soprattutto per l'accordo, da parte di tutti gli Stati firmatari, ivi compresi l'allora Unione Sovietica e gli Stati Uniti d'America, sul divieto del ricorso alla guerra come mezzo di soluzione delle controversie internazionali (non più rispettato, in nome delle guerre giuste e necessarie, a partire dalla cosiddetta Guerra del Golfo del 1991).

Riteniamo che dia bene il senso di quanto abbiamo cercato di evidenziare circa il contributo che dai "maestri di segni" può pervenire ai fini della cooperazione per la realizzazione della pace tra i popoli e il fare stare bene la vita, non solo umana ma in tutte le sue molteplici manifestazioni, riportare queste parole di Adam Schaff tratte da *Umanesimo ecumenico* (tr. it. 1991):

> Attualmente, non solo ci differenziamo l'uno dall'altro, ma, talvolta, conduciamo discussioni così accanite, che siamo pronti a sacrificare sul loro altare la vita di questo "uomo", scritto minuscolo, che noi, in nome della "nostra" verità, mobilitiamo e spingiamo alla lotta. Spesso, più esattamente nella maggioranza dei casi, non badiamo – sia come laici sia come credenti – a quante lacrime e sangue quest'impeto delle ideologie, che lottano per la "loro" verità, costi all'uomo scritto minuscolo. Conduciamo queste nobili battaglie, e l'"uomo", scritto minuscolo, vive, soffre, affronta il pericolo delle diverse catastrofi – il genocidio, le carestie, la distruzione della terra sulla quale tutti viviamo, dei campi, dell'acqua, dell'aria e, perfino, dell'universo che ci circonda. Non è quindi tempo *ormai* di ritornare alla lucidità? (2001, tr. it.: 135).

I.
CON FERRUCCIO ROSSI-LANDI

Augusto Ponzio

I.
IL LINGUAGGIO COME LAVORO E COME MERCATO, "IDEOLOGIE" E "SCIENZE UMANE"

Rileggendo Rossi-Landi*

1. *Linguaggio e comunicazione-produzione*

Nel 1968, in una fase della produzione in cui il ruolo della comunicazione e della cosiddetta "risorsa immateriale" nel processo produttivo non era ancora evidente come lo è oggi, fu pubblicato il libro di Ferruccio Rossi-Landi (1921-1985), *Il linguaggio come lavoro e come mercato*. Questo libro già parlava del linguaggio in termini di lavoro linguistico, di mercato e di capitale linguistico considerandone i rapporti di omologia con la produzione materiale.

Nella fase attuale della forma di produzione, quella della "globalizzazione", la comunicazione si presenta come il fattore costitutivo della produzione, e il cosiddetto "lavoro immateriale" come la principale risorsa. La produzione materiale e la produzione linguistica, che non molto tempo fa apparivano separate sotto forma di "lavoro manuale" e "lavoro intellettua-

---

* Si riprende qui, ampliandolo e rielaborandolo, il testo dela relazione al Convegno "Parole, Mente e Anima. Il pensiero di Ferruccio Rossi-Landi e lo studio del linguaggio nel Novecento", Centro Internazionale di Storia dello Spazio e del Tempo, CISST, Biblioteca Universitaria, Padova, 21 ottobre 2004. All'opera di Ferruccio Rossi-Landi sono stati dedicati altri tre convegni tra il 2002 e il 2005: "The Relevance of Rossi-Landi's Semiotics Today", Università di Bari, 14-16 novembre 2002, promosso dall'International Ferruccio-Rossi-Landi Network (IFRN) dell'International Association for Semiotics Studies (IASS), i cui atti sono raccolti in *Lavoro immateriale*, fascicolo monotematico di *Athanor. Semiotica, filosofia, arte, letteratura*, XIV, nuova serie, 7, 2003-2004 (Petrilli 2003); "Innovations and Reproductions in Cultures and Societies", organizzato dall'Institute for Austrian and International Literature and Cultural Studies, dall'Institute for Socio-Semiotic Studies (ISSS) di Vienna, e dall'International Ferruccio Rossi-Landi Network (IFRN), Vienna, 9-11 dicembre 2005; "Language, Literature, and Semiotics. Round Table and Symposium in Memoriam Ferruccio Rossi-Landi 20 Years after His Death", promosso dall'Istituto Italiano di Cultura di Budapest, dall'Institute of Philosophy dell'Università ELTE di Budapest, dall'Hungarian Academy of Sciences, dall'Institute for Socio-Semiotic Studies ISSS di Vienna, e dall'International Ferruccio Rossi-Landi Network (IFRN), Budapest, 13-14 dicembre 2005.

le", risultano saldamente congiunte. Il computer, unità di *hardware* e *software*, rende ormai eclatante la connessione di lavoro e artefatti materiali da una parte, e di lavoro e artefatti linguistici dall'altra, ed evidenzia, al tempo stesso, la superiorità e il carattere trainante, nella produzione e nello sviluppo, del lavoro linguistico, del "lavoro immateriale".

Ciò che Rossi-Landi chiamava *produzione linguistica*, *lavoro linguistico*, *capitale linguistico*, considerandone i rapporti di omologia con la *produzione materiale*, risulta oggi fattore fondamentale della riproduzione sociale. Ad esso si riferiscono espressioni ormai di uso comune come "risorsa immateriale", "capitale immateriale", "investimento immateriale", e ad esso si richiama l'affermazione della centralità per lo sviluppo e la competitività, nella *knowledge society*, dei processi formativi, dell'informazione e dell'incremento dei saperi.

La comunicazione è qualcosa di ben diverso da ciò che è stato presentato come tale in base allo schema dell'emittente, del ricevente, del codice del messaggio e che è descritto in termini di un oggetto che passa da un punto ad un altro. Già nel suo libro del 1961, *Significato, comunicazione e parlare comune* (nuova ed. a sua cura 1980, 1998[3]), Ferruccio Rossi-Landi prese posizione contro questo modo di concepire la comunicazione, che egli ironicamente chiamava "comunicazione del pacco postale". La comunicazione svolge oggi un ruolo dominante non soltanto nel momento intermedio del ciclo produttivo, quello della *circolazione*, dello scambio, del mercato, ma anche, in seguito allo sviluppo dell'automazione, della computerizzazione e dei mezzi e delle vie di comunicazione, nella fase stessa della *produzione di merci* ed anche in quella del loro *consumo*. Quest'ultimo è fondamentalmente consumo di comunicazione, ed è ormai abbastanza evidente che non solo le *merci sono messaggi, ma che anche i messaggi sono merci*. L'intera produzione è comunicazione, e viceversa.

L'espressione "lavoro immateriale" è piuttosto infelice, perché implica una concezione abbastanza rozza di ciò che è "materia". Comunque nell'attuale riconoscimento della centralità del "lavoro immateriale" si ritrova quanto Rossi-Landi sosteneva in base alla nozione "lavoro linguistico". Si ritrova anche la conseguente connessione, che all'epoca poteva risultare strana o nient'altro che una semplice similitudine, tra produzione materiale e produzione linguistica, e tra linguistica ed economia. Il titolo di un libro del 1974 di Rossi-Landi è appunto *Linguistics and Economics*, pubblicato postumo anche in italiano, nel 2016, nella traduzione fatta da lui stesso e che era rimasta inedita, *Linguistica ed economia.*

L'assunto di *Il linguaggio come lavoro e come mercato* e delle altre opere di Rossi-Landi che compaiono successivamente negli anni Settanta e nei

prima metà degli anni Ottanta (in particolare *Semiotica e ideologia*, del 1972, e *Metodica filosofica e scienza dei segni*, del 1985) è che la *produzione linguistica* è *omologa* alla produzione di utensili e di artefatti. Questi tre libri hanno avuto successivamente diverse edizioni a mia cura (sempre Bompiani) di cui le ultime rispettivamente nel 2003, nel 2011 e nel 2006. Come pure a mia cura nel 1998 è stata pubblicata una terza edizione del suo libro del 1961, da lui riedito nel 1980.

In base al carattere omologico della produzione umana, sia essa linguistica e non linguistica, risultano introducibili nel campo del linguaggio nozioni e strumenti concettuali formatisi altrove, come quelli di *consumo*, *lavoro*, *capitale*, *mercato*, *proprietà*, *sfruttamento*, *alienazione*, *ideologia*: diremo che si danno un *consumo linguistico*, un *lavoro linguistico*, un *capitale linguistico*, un'*alienazione linguistica*, e così via.

La lingua stessa va vista quale insieme di artefatti, mentre gli altri insiemi di artefatti si presentano come *sistemi segnici non-verbali*. Ciò comporta l'allargamento della nozione di produzione linguistica in quella di *produzione segnica.* Ne risultano i lineamenti di una *semiotica generale* che comprende e congiunge la *linguistica* e l'*economia*, come pure le altre *scienze sociali*, secondo una visione unitaria dell'operare umano, mostrando pioneristicamente l'insostenibilità delle diverse forme di separatismo, che la comunicazione-produzione nella fase della globalizzazione rende ormai anacronistiche. Sia che si tratti di merci, sia che si tratti di messaggi verbali, sia che si tratti della produzione e dello scambio di oggetti, sia che si tratti della produzione e dello scambio di segni, la semiotica ha a che fare con la stessa problematica, quella del lavoro che li produce e che rende possibile lo scambio.

Ciò trova piena conferma nella fase attuale della produzione e del mercato globale, che possiamo indicare come fase della *comunicazione-produzione*, in cui la comunicazione è divenuta pervasiva e in cui non solo risulta che le merci sono messaggi, ma che i messaggi stessi sono a loro volta merci, e in cui la comunicazione occupa, nel ciclo produttivo, non solo il posto intermedio, quello dello scambio o circolazione o mercato, ma è presente ed essenziale anche nei due estremi, quello iniziale e quello finale, della produzione e del consumo (v. Ponzio 1999).

2. *Dal "parlare comune" al "lavoro linguistico"*

La *teoria del linguaggio come lavoro*, punto di arrivo della ricerca condotta da Rossi-Landi negli anni Sessanta, è la rielaborazione della sua pre-

cedente concezione del linguaggio come "parlare comune" (v. Rossi-Landi 1961, 1998[3]), cioè come insieme di operazioni comuni che stanno alla base delle diverse lingue. In entrambi i casi si tratta di passare dal livello della descrizione del comportamento verbale oggettivamente osservabile (il comportamentismo di B. F. Skinner), dal livello dell'uso linguistico (L. Wittgenstein), dal livello del linguaggio ordinario (filosofia oxoniense), dal livello dello "stato di una lingua determinata" (F. de Saussure), dal livello dell'analisi tassonomica (A. Martinet) e da quello della "visione del mondo" di una lingua determinata (teoria della relatività linguistica di E. Sapir e B. L. Whorf) al livello della *esplicitazione delle strutture e dei processi di cui le lingue, i linguaggi e i generi di discorso sono il prodotto*. Si tratta della questione del superamento delle teorie del linguaggio di tipo descrittivistico, ma anche della teoria linguistica di Noam Chomsky, che, pur orientata in senso esplicativo e genealogico, ritiene di dover descrivere una grammatica universale innata che è in effetti il risultato dell'ipostatizzazione della stessa lingua (fondamentalmente l'inglese) che dovrebbe spiegare.

Usando la terminologia ripresa dalla critica di Karl Marx all'economia politica, Rossi-Landi imposta il problema come necessità di uno spostamento dello studio del linguaggio verbale dal livello del *mercato linguistico* a quello del *lavoro linguistico*. Tali espressioni hanno di metaforico quanto è necessario all'innovazione del sapere e della conoscenza scientifica, essendo la metafora elemento costitutivo del comprendere e del ragionare, come ben prima della linguistica cognitiva era stato già evidenziato, com'è noto, da Giambattista Vico e ampiamente mostrato da Giovanni Vailati (1863-1908) – in ciò in diretto collegamento con Charles S. Peirce (1839-1914) e Victoria Welby (1837-1912) –, a cui Rossi-Landi assegna un posto di rilievo nella storia della filosofia del linguaggio in Italia.

La somiglianza su cui si basa il collegamento metaforico tra linguistica ed economia politica non consiste in una serie di superficiali analogie. Si tratta invece di *omologie*, cioè di somiglianze profonde e scientificamente significative (come quelle che possono interessare nell'ambito della biologia genetica, da cui appunto è ripresa da Rossi-Landi questa distinzione tra "analogia" e "omologia") individuate, attraverso un *metodo omologico* rivolto a studiare *somiglianze di ordine strutturale e genetico* tra *produzione linguistica verbale* e *produzione materiale*, in quanto facenti parte di uno stesso *processo semiotico*, quello della *riproduzione sociale*, della riproduzione della vita sociale umana.

Possiamo dire che il passaggio dal suo libro del 1961, *Significato, comunicazione e parlare comune*, alla trilogia bompianiana costituita, oltre che da *Linguaggio come lavoro come mercato* (1968) nella nuova edizione a sua cura

del 1973, da *Semiotica e ideologia* (1972, nuova ed. a sua cura 1979) e da *Metodica filosofica e scienza dei segni* (1985, pochi mesi prima della sua morte), è il passaggio da una *metodica del parlare comune* a una *metodica della semiosi comune*, che sta alla base dei sistemi segnici e dei messaggi verbali e non-verbali di cui è fatta un'intera organizzazione economico-culturale. Una teoria generale della società, che riesca a cogliere i nessi strutturali e genetici, al di là delle separazioni e settorializzazioni di ordine storico-sociale, ideologico, o relative allo specialismo scientifico, viene a coincidere con una *semiotica generale*, "dato che l'uomo comunica con tutta la sua organizzazione sociale" (Rossi-Landi, *Il linguaggio come lavoro e come mercato*, 1968: 106).

3. *Autore e testo letterario*

Prima di passare ad esaminare la concezione di Rossi-Landi, sviluppata nelle sue opere a partire dal 1968, vogliamo segnalare, nel libro del 1961, *Significato, comunicazione e parlare comune*, il suo interesse per il rapporto tra autore e opera letteraria che ritroviamo poi nel libro del 1985, *Metodica filosofica e scienza dei segni*, nel capitolo 8 (pp. 166-192) intitolato "Criteri per lo studio ideologico di un autore" (originariamente apparso nel 1976 in *Quaderni latinoamericani*, II, pp. 5-32).

Una prova dell'ampiezza della visione che Rossi-Landi rivolge al segno e della capacità analitica della sua indagine è data dal fatto che egli nel libro del 1961 prende in considerazione anche il problema del rapporto tra autore e testo letterario, dandogli un'impostazione che oggi risulta molto attuale e valida alla luce delle analisi condotte da autori che a questo problema si sono direttamente dedicati, come Michail Bachtin e Roland Barthes.

Michail Bachtin, dal testo del 1920-24, "L'autore e l'eroe nel processo estetico", fino agli "Appunti del 1970-71" (v. Bachtin e il suo Circolo 2014; Bachtin 1979, tr. it. 1988; A. Ponzio 2015), ha mostrato come l'"exotopia", cioè il porsi-fuori dell'autore rispetto alla propria opera, sia condizione fondamentale della letteralità dell'opera. Nella scrittura letteraria non può esserci la parola diretta dell'autore, la parola di una sola voce, priva di oggettivazione, di distanziamento, di "extralocalizzazione". La letterarietà del testo dipende da un certo grado di separazione fra autore ed "eroe", il personaggio protagonista. L'autore dell'opera si estrania dalla vita dell'"eroe", anche quando si tratta dell'"autore-eroe", e la guarda dall'esterno. Perciò Bachtin stabilisce una distinzione fra "autore creatore" – che è inseparabile dall'opera letteraria, ne rappresenta la forma e non può essere visto se non appunto come la forma dell'opera stessa – e "autore-

Uomo", cioè il soggetto biografico extra-artistico, da cui l'opera è del tutto indipendente. Quest'ultimo può trovarsi nell'opera solo sotto forma di parola oggettivata, e non oggettiva, di parola indiretta, di parola raffigurata. Ciò che noi vediamo, anche in una poesia lirica, è l'autore oggettivato, distanziato da sé nella forma dell'eroe. "Scrittore è chi sa lavorare sulla lingua standone al di fuori, è chi possiede il dono del parlare indiretto" (Bachtin 1975, tr. it. 1979: 288).

Rossi-Landi, nel suo libro del 1961, del tutto autonomamente da Bachtin – con il quale ha anche in comune l'attenzione rivolta ai problemi del rapporto fra segno e ideologia – giunge a considerazioni analoghe, proponendo una distinzione fra autore come "persona" (l'"autore-uomo" di Bachtin) e l'autore come "personalità" (l'"autore creatore" di Bachtin).

La prima edizione di *Significato, comunicazione e parlare comune*, del 1961, conteneva due Appendici: "Materiale sullo sviluppo storico della nozione di universo di discorso" (pp. 250- 261) e "Ragioni di una *epoché* terminologica nei confronti della filosofia della *epoché*" (pp. 263-284). Queste due appendici non vennero riprodotte nella seconda edizione del libro, che è del 1980 (e quindi neppure nella terza, a mia cura, che è del 1998), perché, "in larga misura indipendenti dalla compagine di *Significato, comunicazione e parlare comune*: nel 1961, essi servivano a rafforzarla, per così dire puntellarla dal di fuori, oggi la appesantirebbero" (v. "Introduzione di A. Ponzio a Rossi-Landi 1998[3]: 23).

Rossi-Landi, nella seconda appendice, discutendo la concezione della comunicazione presentata da Husserl nelle *Logische Untersuchungen*, *Ricerche logiche*, osserva

> […] nel caso di un romanzo […] chi lo legge può interessarsi ai personaggi senza interessarsi alla persona dell'autore. Direi anzi che questa, entro certi limiti, è una condizione sine qua non della buona narrativa, salvo naturalmente il caso dell'autobiografia, dove almeno un personaggio non può non essere identificato con l'autore. In genere si può dire che quando l'autore si presenta alla nostra mente, lo fa non tanto come persona quanto come *personalità.* Si può distinguere abbastanza bene fra ciò che intendiamo per personalità di un autore e ciò che riferiamo alla sua persona individuale: quando li capiamo, noi capiamo Dostoevskij e Flaubert in quanto capiamo le loro personalità, non in quanto siamo informati di ciò che è successo loro come persone d'un autore; e anche se la biografia di un autore e perfino delle informazioni sulle sue personali idiosincrasie possono esserci utili a comprendere certi aspetti della sua opera, o possono altrimenti destare un interesse umano anche vivo, il messaggio che essi citrasmettono come romanzieri o poeti è qualcosa di ben distinguibile e riguarda più la loro personalità che le loro persone (*Significato, comunicazione e parlare commune*, edizione del 1961: 281).

4. *L'eredità di Giovanni Vailati in Ferruccio Rossi-Landi*

L'opera pioneristica di Rossi-Landi prende l'avvio con la monografia di Charles Morris (1953) composta negli anni 1951 e 1952, in base a ricerche svolte in precedenza a partire dal lavoro per la tesi di laurea discussa nel febbraio 1951 a Pavia, e pubblicata quale volume XXI della *Storia universale della filosofia* diretta da Mario Dal Pra. Successivamente, insieme a un saggio del 1973 intitolato "Segni di un maestro di segni" – precisamente un *rewiew article* pubblicato in *Semiotica*, la rivista dell'Associazione internazionale di Semiotica, e concernente la raccolta di scritti di Charles Morris, *Writings on the General Theory of Signs* nella collana "Approach to Semiotics" diretta da Thomas Sebeok – la monografia su Morris fu ripubblicata nel 1975 con il titolo *Charles Morris e la semiotica novecentesca*, nella collana Feltrinelli Bocca "Semiotica e pratica sociale", da lui diretta con Luis Prieto e Adam Schaff. Di Morris Rossi-Landi aveva inoltre pubblicato nel 1954 e successivamente nel 1963 la traduzione italiana con un ampio commento di *Foundations of the Theory of Signs* (1938) dello stesso Morris (poi ripubblicata a cura di Susan Petrilli nel 1999 e in una nuova edizione, nella collana "Il segno e i suoi maestri" di Pensa Multimedia, Lecce, 2009[2]). Inoltre, nel 1955, Rossi-Landi aveva pubblicato, nel 1955, con il titolo *Lo spirito come comportamento* la traduzione in italiano di *The Concept of Mind* (1949) di Gilbert Ryle con un saggio introduttivo dello stesso Ryle.

Charles Morris e Ferruccio Rossi-Landi

La situazione in cui queste opere venivano pubblicate era tale, come lo stesso Rossi-Landi osserva nell'edizione del 1980 di *Significato, comunicazione e parlare comune* come pure nella sua relazione al convegno dell'Associazione Italiana di Semiotica del 1984, che "appariva come un filosofo analitico" e lo stesso Rossi-Landi veniva considerato con le sue pubblicazioni come "propagatore" di tale filosofia.

Del tutto minoritaria era la la tradizione locale nella quale il lavoro di Rossi-Landi poteva in qualche modo innestarsi e alla quale egli si richiama già nel libro del 1961. Nel contesto culturale in cui la ricerca di Rossi-Landi si svolgeva, i nomi più rappresentativi di tale tradizione minoritaria sono: Giuseppe Peano, Giovanni Vailati, Mario Calderoni, Federico Enriques e Eugenio Colorni.

Vailati è uno degli autori più citati da Rossi-Landi nel suo libro del 1961. Già nel 1957 Rossi-Landi aveva pubblicato, edizioni Laterza, una raccolta di undici articoli di Giovanni Vailati con il titolo *Il metodo della filosofia. Saggi di critica del linguaggio*, poi ristampato nel 1967. Una nuova edizione, a mia cura, è stata pubblicata dalle edizioni Graphis di Bari, nel 2000.

Giovanni Vailati (1863-1909), matematico, logico e filosofo pragmatista, discepolo di Giuseppe Peano, insegnò matematica e fisica come assistente nell'Università di Torino (1892-1899) e successivamente in diverse scuole statali. Attento alle più varie voci del pensiero filosofico e scientifico internazionale, fu in contatto epistolare con studiosi come Vilfredo Pareto, Ernst Mach, Franz Brentano, Federigo Enrìques, Benedetto Croce e Victoria Welby.

Apprezzò e sviluppò la teoria dei segni di Welby, la *significs*. Comprese l'importanza del pragmatismo di Peirce, che introdusse in Italia. Nella sua breve vita (morì a 46 anni) si distinse per la sua originalità e la sua capacità innovativa nell'ambito della filosofia del linguaggio, della logica, dell'epistemologia, della storia della scienza.

Uno dei suoi obiettivi fu quello di evidenziare l'ambiguità espressiva e gli equivoci verbali. Nei suoi articoli (raccolti in *Scritti*, ed. or. 1911, ed. completa 1987 in 3 voll.) Vailati richiama la nostra attenzione sull'anarchia linguistica dovuta a un non corretto uso del linguaggio e propone di trovare gli espedienti pedagogici per rendere abituale la percezione delle ambiguità linguistiche (v. la lettera a Welby del 12 luglio 1898, in Vailati 1971: 141).

In "Sull'arte dell'interrogare" (1905) Vailati propone di sostituire le domande del tipo "che cos'è", che producono frasi stereotipate e definizioni meccaniche, con quelle del tipo "che cosa faresti nel caso in cui… o in riferimento a…", che sottolineano la connessione dei concetti o delle definizioni con comportamenti, contesti e aspettative. Come per Victoria Welby,

anche per Vailati il problema fondamentale del significato consiste nella questione "che cosa significa per me, per noi?".

Indipendentemente da Peirce, Vailati si rese conto dell'importanza dell'abduzione (anche se non usò questo termine per designarla) nell'inventiva e nella innovazione (v. "Il metodo deduttivo come strumento di ricerca", 1898).

In Italia la continuazione esplicita e programmatica degli studi di filosofia del linguaggio nella direzione indicata da Vailati è il lavoro di Ferruccio Rossi-Landi.

A proposito del temine "pragmatismo" e "pragmatista" con riferimento alla ripresa da parte di Vailati della semiotica di Peirce, nella "Nota introduttiva" che premise all'edizione del 1957, Rossi-Landi osserva quanto segue:

> L'etichetta di "pragmatista", usata dallo stesso Vailati per denunciare il suo debito verso Peirce, può essere molto ingannevole. Correva allora l'idea, ancor oggi non del tutto spentasi nelle menti retrive, che per pragmatismo si debba intendere sempre e soltanto una specie di valutazione utilitaristica delle credenze e delle teorie e un asservimento del criterio di verità al criterio di utilità. Vailati, in questo appunto seguace di C.S. Peirce più che di W. James, dichiarò con la massima chiarezza che l'etichetta gli serviva invece per indicare alcune regole metodologiche intese soprattutto a evitare fraintendimenti.
>
> […] Ma tant'è. Si corre sempre il rischio che un Vailati così consapevole sia "liquidato" sotto l'accusa rivolta da un filosofo attualista a Peirce, cioè di interpretare tutta la filosofia come creazione di concetti il cui valore è determinato solo dal successo. Di fronte a così sommari giudizi, e a evitare quel rischio, non c'è nulla di più rinfrescante che riferire per esteso alcuni brani di Vailati sull'argomento:
>
> La regola metodica enunciata dal Peirce, lungi dall'essere diretta a rendere più 'arbitraria', più 'soggettiva', più dipendente dal parere e dal sentimento individuale, la distinzione tra opinioni vere e opinioni false, ha invece uno scopo perfettamente opposto.
>
> Essa non è altro in sostanza che un invito a tradurre le nostre affermazioni in una forma nella quale ad esse possano venire più direttamente e agevolmente applicati quei criteri appunto di verità e falsità che sono più "oggettivi", meno dipendenti, cioè, da ogni impressione o preferenza individuale: in una forma cioè atta a segnalare, nel modo più chiaro, quali sarebber gli esperimenti, o le constatazioni, alle quali noi, o altri, potremmo e dovremmo ricorrere per decidere se, e fino a qual punto, esse siano vere.
>
> L'unico senso nel quale il "pragmatismo" possa considerarsi avere un carattere "utilitario", è in quanto conduce a scartare un certo numero di questioni "inutili", però non per altra ragione che perché esse non sono che delle questioni apparenti, o, più precisamente, non sono delle affatto questioni ("Le origini e l'idea fondamentale del pragmatismo", in Vailati 1911: 921 e 923 [e in Vailati 1987, I: 117, 119]).

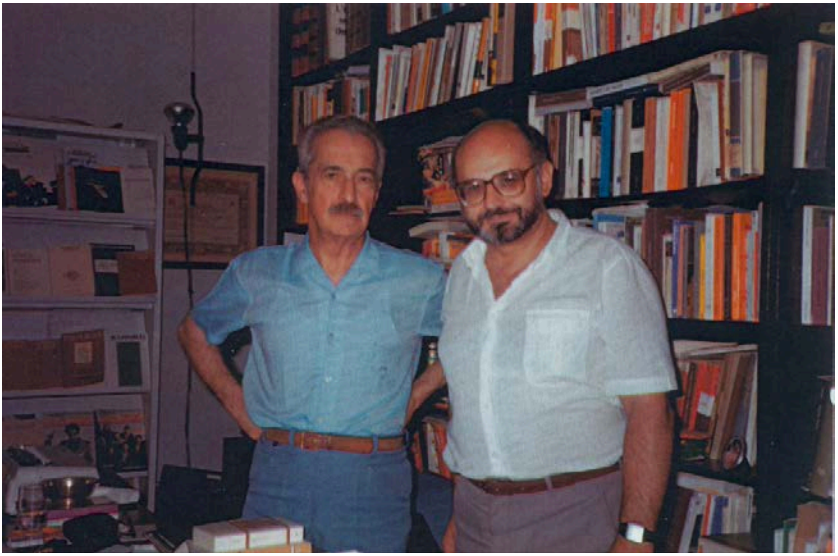
5. *Lavoro linguistico di modellazione e sistemi segnici*

Non esistono divisioni "naturali" che ci costringano ad allocare in regioni separate il lavoro verbale e il lavoro non-verbale, la produzione di messaggi verbali e la produzione di merci, in quanto in entrambi i casi si tratta di *semiosi*, si tratta del risultato dello stesso *lavoro linguistico di modellazione* – potremmo dire stabilendo un collegamento tra il concetto di "lavoro" di Rossi-Landi e quello di "modellazione" (primaria, secondaria e terziaria) di Thomas A. Sebeok (1920-2001).

Perciò lo studio di uno dei sistemi di segni della complessiva cultura umana, della complessiva riproduzione sociale, si può rivelare utile per lo studio di un altro: "perché studiando l'uno o l'altro sistema, *si studia fondamentalmente la stessa cosa*" (Rossi-Landi 1961: 111).

Rossi-Landi negli ultimi anni della sua vita si rese conto della sempre maggiore convergenza di produzione materiale e produzione linguistica, da lui studiate nei loro rapporti omologici quando erano ben distinte nella organizzazione sociale capitalistica caratterizzata ancora dalla netta separazione tra lavoro materiale e lavoro intellettuale.

Un esempio dell'applicazione degli schemi concettuali elaborati nello studio del segnico verbale a quello del segnico non-verbale è offerto da Claude Lévi-Strauss, il quale si serve delle categorie della linguistica, in particolare della fonologia, nello studio delle regole di matrimonio e dei sistemi di parentela. Rossi-Landi tenta il procedimento opposto: cioè fa valere, nello studio del linguaggio verbale, strumenti concettuali elaborati nello studio del segnico non-verbale, quello della produzione e dello scambio economico, servendosi delle categorie della scienza economica. Lo stesso Saussure aveva assunto a modello l'economia nello studio del valore linguistico, ma si era avvalso dell'"economia pura" di tipo marginalistico della scuola di Losanna (Léon Walras e Vilfredo Pareto), che limitava il proprio studio al livello del mercato. Per Rossi-Landi si tratta invece di passare dal livello del mercato linguistico a quello della produzione linguistica, e a tal fine riprende le categorie dell'economia politica nella sua fase classica di Adam Smith, David Ricardo e Karl Marx.



Ferruccio Rossi-Landi e Augusto Ponzio
Bari, 1984.

Il concetto di *lavoro linguistico* è il terzo elemento, quello fondante, di cui la dicotomia saussuriana di "*langue*" e "*parole*" non tiene conto. In Saussure "*langage*" è un concetto non sufficientemente approfondito perché esso è inteso sia come il "materiale concreto etorogeneo" su cui la linguistica ritaglia il suo "oggetto astratto" di *langue*, sia l'unità di *langue* e *parole*, sia infine la "facoltà" del parlare.

Per Rossi-Landi il "linguaggio" inteso come "lavoro" è ciò di cui le lingue sono il prodotto ed è ciò che le riattiva e rivalorizza nella "*parole*", che è individuale solo perché è individuale la singola lavorazione, ma il "*modello della lavorazione è sociale*" (Rossi-Landi, in questo vol., 68). Ciò rende accostabile, secondo noi, il concetto di "linguaggio come lavoro" a quello di linguaggio come "modellazione primaria" (Sebeok). Scrive infatti Rossi-Landi:

> […] il lavoro linguistico sta dalla parte del *langage* in quanto si oppone sia alla *parole* perché collettivo anziché individuale, sia alla *langue* perché lavoro anziché prodotto. Facendo del *langage* la mera unità di *langue* e *parole*, ci si preclude lo studio delle tecniche collettive e comunitarie del linguaggio. Alla

> bipartizione tra lingua e parlare si deve sostituire una tripartizione: il lavoro linguistico (collettivo) produce la lingua (collettiva) su cui e con cui si esercita il parlare dei singoli, i cui prodotti rifluiscono nello stesso serbatoio da cui ne sono stati attinti materiali e strumenti (ivi: 69).

Rossi-Landi parla di "*lavoro* linguistico" per caratterizzare il linguaggio verbale come *semiosi* specifica dell'uomo, che consiste nell'uso mediato dei segni, dove ciò che media, come in qualsiasi produzione umana di artefatti, è "lavoro", come Hegel prima di Marx aveva già notato.

6. *Lavoro e attività*

Rossi-Landi contrappone *lavoro* ad *attività*. Possiamo dire che, rispetto all'*attività* dell'interpretazione *semiosica*, in cui, cioè, intervengono segni, riscontrabile in qualsiasi essere vivente compreso l'uomo, il lavoro linguistico è interpretazione *semiotica*: essa comporta la produzione di segni tramite segni impiegati come materiali e segni impiegati come strumenti, sulla base di modelli, essi stessi risultato di precedenti produzioni segniche.

L'espressione "lavoro linguistico" fa pensare a un processo che si realizza in base alla consapevolezza di chi lo effettua. In realtà, anche in considerazione della nozione "lavoro alienato" impiegata da Marx (anche questa sulla scorta di Hegel) e alla nozione di "lavoro onirico" impiegata da Freud, non c'è nessun rapporto di connessione necessaria tra "lavoro" e "consapevolezza" (v. Rossi-Landi 1985: 7).

Lo sviluppo della capacità di interpretazione semiotica dell'uomo consiste anche nel promuovere lo sviluppo della consapevolezza riguardo al lavoro linguistico e a quello non linguistico attraverso la conoscenza e il controllo dei programmi, delle programmazioni e delle progettazioni dell'erogazione dell'uno e dell'altro tipo di lavoro.

A causa del lavoro mercificato e alienato della nostra forma sociale, "lavoro" nell'espressione "lavoro linguistico" sembra contrapposto a "attività ludica" e dunque può far apparire come in contrasto il "lavoro linguistico" con "il gioco del fantasticare" di cui parla Peirce e a cui Sebeok si richiama per caratterizzare l'uomo come *animale semiotico* e per riferirsi alla sua modellazione primaria specifica che è quella del linguaggio.

In realtà "lavoro" non è contrapposto a "attività ludica" perché anche le "attività ludiche" richiedono un preliminare lavoro di preparazione e un lavoro di esecuzione e perché esistono lavori particolarmente piacevo-

li e addirittura ludici. "Non esistono distinzioni a taglio netto", afferma Rossi-Landi, e se è possibile individuare due zone estreme e in cui situare ciò che è "lavoro" e ciò che non lo è, c'è anche un'ampia zona intermedia "in cui le determinanti delle due zone estreme si sovrappongono o intrecciano" (ivi: 11).

7. *Linguaggio e comunicazione*

Tutto questo è strettamente collegato con il modo di intendere il rapporto tra linguaggio e "bisogni comunicativi" e di conseguenza è collegato con il modo di intendere il concetto di "comunicazione", che, come sopra abbiamo accennato, ha certamente un senso non riducibile al modello del "pacco postale", basato sui fattori emittente, ricevente codice, messaggio. Bisogna che si conferisca a "comunicazione" tutto il suo reale spessore storico-sociale e la si consideri come l'ambito di formazione e funzionamento dell'attuale rete segnica della semiosi umana, che rende possibile la comunicazione nel senso ristretto, cioè come scambio di messaggi. In tal modo, la comunicazione non risulta nulla di diverso dal processo stesso della *riproduzione sociale,* di cui lo scambio comunicativo nel senso ristretto è soltanto un momento. Gli stessi bisogni, compresi i "bisogni comunicativi", non stanno fuori dalla comunicazione.

A questo proposito, Rossi-Landi prende le distanze dall'ingenua spiegazione dell'origine del linguaggio, che si trova nel saggio di Friedrich Engels, "Parte avuta dal lavoro nel processo di umanizzazione della scimmia" (1896, in Engels 1971: 183-195), secondo cui il linguaggio si formò perché, ad una certa fase dello sviluppo del lavoro, "gli uomini in divenire giunsero al punto in cui *avevano qualcosa da dirsi.* E il bisogno sviluppò l'organo ad esso necessario" (ivi: 163; v. le considerazioni critiche di Rossi-Landi 1985: 225-226, nei confronti del "lamarckismo" di Engels). Osserva Rossi-Landi:

> Possiamo precisare che il linguaggio emerge non già da un generico bisogno di comunicare, bensì dal bisogno di un certo livello di comunicazione, derivante da una particolare organizzazione della società e consentito dal livello di comunicazione pre-esistente. Qui all'interno delle maniere *determinate* attraverso le quali gli uomini *producono* la loro vita emerge il problema della specificità del linguaggio umano, considerato però non semplicemente sotto l'aspetto formale, bensì nel fitto di quell'intreccio di processi che si usano riassumere col termine "ominazione" (ivi: 233).

Quando si affronta la questione delle specifiche modalità che possono aver presieduto all'inizio della *produzione linguistica*

> Bisogna anzitutto rilevare la non riducibilità del linguaggio a mera comunicazione, altrimenti non potremmo collocare la capacità linguistica in un quadro coerente di filogenesi delle strutture nervose e delle relative funzioni psichiche (ivi: 234).

8. *Lavoro linguistico e progettazione sociale*

Strettamente collegata con la teoria del linguaggio come lavoro è la definizione dell'*ideologia* come *progettazione sociale.*

Intendendo l'ideologia come progettazione sociale, possiamo dire oggi, attualizzando il discorso di Rossi-Landi, che nel mondo della globalizzazione la forza e l'espansione dell'ideologia dominate hanno raggiunto un grado elevato, non paragonabile a quello delle fasi antecedenti della forma di produzione capitalistica. Inoltre, la progettazione dell'ideologia dominante è così aderente alla realtà della comunicazione-produzione da identificarsi con la logica stessa di questa fase della produzione capitalistica, risultando una sorta di "ideo-logica" e dando luogo all'idea della "fine dell'ideologie".

Sia l'interpretazione, da parte di Rossi-Landi, dell'ideologia come progettazione sociale a cui sono funzionali i programmi e le programmazioni dei comportamenti individuali, sia la sua definizione di "classe dominante" (in *Semiotica e ideologia*, 1972b, 2011[5]: 103), come "*la classe che possiede il controllo della emissione e circolazione dei messaggi verbali e non-verbali costitutivi di una determinata comunità*" (corsivo di Rossi-Landi), sicché la sua progettazione è quella dominante contribuiscono notevolmente alla comprensione dell'ideologica della nostra forma sociale caratterizzata dalla comunicazione-produzione.

Al tempo stesso, oltre a fornire strumenti di analisi circa la specificità di una certa forma della riproduzione sociale e di critica nei confronti della pretesa "non ideologicità" dell'ideologia dominante, la concezione del linguaggio come lavoro e dell'ideologia come progettazione sociale distrugge qualsiasi forma di alibi e di giustificazione nei confronti di una rassegnata accettazione dell'ordine costituito.

Che il linguaggio sia specifico dell'uomo e che sia *lavoro*, cioè capacità di trasformazione, inventiva, innovazione, rivalorizzazione, significa che – per quanto alienato esso sia, per quanto quantificato e misurato in ore, cioè

ridotto a lavoro-merce – le sue possibilità di interpretazione, di risposta, di intervento non sono affatto unicamente quelle previste dall'essere-così della comunicazione del mondo che esso ha costruito; significa che i suoi modelli e le sue progettazioni non sono necessariamente quelle dell'*ideologica* dominante, non restano confinati fra le *alternative* di questo mondo, ma sono, invece, capaci di *alterità*.

Il linguaggio in quanto lavoro rende il comportamento umano non circoscrivibile nella comunicazione di una determinata forma della riproduzione sociale, nel contesto delle *alternative* previste nell'essere-così del mondo della comunicazione che la classe dominante controlla e riproduce. Nel linguaggio l'essere della comunicazione trova il proprio *altrimenti*, la propria *alterità*, la propria *eccedenza* (sul concetto di "eccedenza" Rossi-Landi insiste particolarmente in "Criteri per lo studio ideologico di un autore", in Rossi-Landi 1985: 167-192).

Possiamo certamente dire del "linguaggio come lavoro", ciò che Umberto Eco dice a proposito della nozione di "parlare comune" riferendosi al libro del 1961 di Rossi-Landi – "parlare comune" che, nel libro del 1968, viene ripreso e reinterpretato, come abbiamo detto, in termini appunto di "lavoro linguistico".

> […] benché ci deluda sempre nel mettere a nudo le sue condizioni a priori, il parlare comune è molto liberale e accondiscendente, non si ritira nel segreto, non incoraggia la reticenza, e ci permette di dire tutto quello che c'è da dire. A viverci in fiduciosa familiarità, col parlare comune "Whatever Lola wants, Lola gets" (Eco 1989: 307-308).

9. *Tradizione e innovazione*

Tra i vari passi degli scritti di Rossi-Landi in cui si fa riferimento al pensiero di Antonio Gramsci, ce n'è uno che, non solo per il suo contenuto, ma anche per la sua posizione nel contesto complessivo, considerato cioè anche in rapporto a ciò che lo precede e a ciò che segue, è particolarmente significativo per l'aspetto della ricerca di Rossi-Landi che qui ci interessa rilevare: tale aspetto è la permanenza, in tutto l'arco della sua ricerca, di un metodo di indagine, metodo che egli stesso a un certo punto esplicita e teorizza indicandolo con il nome di "metodo omologico".

Si tratta di un passo del libro *Ideologia* (1982 [1978[1]]). Esso si trova nel capitolo intitolato "Ideologia e pratica sociale". In questo capitolo – dopo aver trattato, nei primi tre paragrafi, dell'"introduzione dell'ideologia nel-

la problematica della riproduzione sociale", della "riproduzione sociale come principio di tutte le cose" e delle "articolazioni della riproduzione sociale" – nel paragrafo quarto, dove compare il riferimento a Gramsci, Rossi-Landi si occupa del tema "sistemi segnici, ideologie e produzione del consenso". Qui Rossi-Landi osserva che Gramsci, sia pure in termini pre-semiotici, aveva già individuato il ruolo che i sistemi segnici svolgono nel sistema della riproduzione sociale, e precisamente nel rapporto fra la cosiddetta "struttura" e la cosiddetta "sovrastruttura" (v. ivi: 75). E il paragrafo si conclude affermando, nell'ottica gramsciana, che la struttura di fondo del Nuovo Principe è quella *della riorganizzazione dei sistemi segnici verbali e non-verbali in funzione di una progettazione sociale*; e che perciò promuovere e realizzare una nuova ideologia, e quindi permeare di nuovi valori ideologici il modo di produzione dominante, è possibile soltanto attraverso lo strumento dei sistemi segnici che sono il livello *mediatore* fra i due livelli del modo di produzione e delle istituzioni ideologiche.

Ebbene, proprio a questo punto ha inizio il paragrafo quinto, intitolato "Cenno alle 'costanze' della riproduzione sociale", dove Rossi-Landi introduce una riflessione sul metodo della sua ricerca. E qui egli fa osservare che il suo discorso su ideologia e pratica sociale verte sulle "costanze dell'intera produzione sociale" e che perciò esso non è che l'"allargamento" del discorso condotto nel suo libro del 1961, *Significato, comunicazione e parlare comune*, che si occupava delle "costanze del parlare comune". Ciò che accomuna le due ricerche, malgrado le differenze tematiche e di interesse, dovute anche alla distanza temporale che le separa, è l'impiego di uno stesso metodo; al punto che si può considerare lo studio della riproduzione sociale, dove trovano impiego soprattutto categorie marxiane e gramsciane, come l'"allargamento" del discorso precedente, l'estensione, cioè, al di là di esso, del metodo che lo sosteneva.

Ed è importante, per le considerazioni che qui vogliamo introdurre sul rapporto fra Rossi-Landi e Gramsci, che nel libro *Ideologia*, la riflessione sul metodo costante nella propria ricerca venga avviata da Rossi-Landi subito dopo essersi riferito a Gramsci. È, per quello che ci interessa, sintomatico che paragonando il proprio modo di intendere il problema dei rapporti fra ideologia e prassi sociale con quello di Gramsci, Rossi-Landi senta l'esigenza di istituire un confronto anche fra la propria ricerca precedente sul parlare comune e quella attuale sulla riproduzione sociale. L'ipotesi che qui vogliamo verificare è che, in Rossi-Landi, il passaggio dalla posizione teorica del libro del 1961 – posizione che si potrebbe sommariamente indicare come l'innesto della filosofia analitica inglese nel tronco dello storicismo continentale – a quella del libro del 1968, cioè *Il linguaggio come lavoro e*

come mercato, e delle opere ad esso successive, e dunque la sempre maggiore attenzione alle analisi gramsciane non siano che il coerente sviluppo di una ricerca avviata già dagli anni Cinquanta e caratterizzata dall'impiego di un metodo che rimarrà costante, il metodo omologico. In altri termini, il passaggio "dall'analisi alla dialettica", come Rossi-Landi dice della propria ricerca con un'espressione che doveva essere il titolo di una raccolta di suoi scritti dagli anni Cinquanta agli anni Settanta, avviene sulla base di una costanza metodologica e del ritrovamento di un'omologia metodologica in Marx e in certe interpretazioni del marxismo, fra cui quella gramsciana.

A proposito di Marx e del "cattivo uso" che se ne è fatto da parte di marxisti e di non-marxisti, è opportuno anche a questo punto ricordare le considerazioni di Rossi-Landi sul rapporto fra Marx fondatore del socialismo scientifico e Marx pensatore. Nella premessa alla seconda edizione di *Ideologia* Rossi-Landi osserva:

> Già nella prima edizione di questo libro scrivevo che "la grandezza di Marx come fondatore del socialismo scientifico ha nuociuto alla grandezza di Marx come pensatore" e aggiungevo che "era tempo di rimediare". Nei quattro anni che hanno separato le due edizioni molte altre cose sono cambiate, e cambiate di solito in peggio, nei paesi del cosiddetto "socialismo reale"; mentre altre cose sono cambiate, per lo più direi in meglio, nell'ideologia dei vari partiti comunisti occidentali. Ma il fatto che a Marx ci si continui a richiamare in tutti i continenti da parte di partiti e partitini, di movimenti e associazioni e imprese culturali ed editoriali d'ogni genere, i quali sono tutti così profondamente diversi fra loro e in così diverso rapporto con il potere reale, continua ad alimentare confusioni interpretative che a volte rendono arduo un approccio sereno, obiettivo e costruttivo alle *idee del pensatore* Marx. […] Certo, non esistono testi sacri. Anche i testi di Marx sono totalmente datati – come lo sono quelli di Platone o di san Tommaso o di un Freud. La cosa non riguarda questo o quell'autore. […] Ma da ciò non consegue che talune scoperte e chiarificazioni e prese di coscienza, cui l'umanità è faticosamente giunta riflettendo per millenni su se stessa, possano mai essere *abbandonate*. Al più potranno essere integrate in sistemi più vasti. Ed è mostruoso che si tenti addirittura di *buttarle via* col trucco di associare il nome di un pensatore della statura di Marx, insieme alle tradizioni di sofferenza e di ricerca in lui confluite, a questo o quel caso di fallimento del "socialismo reale"; o, per contro, che si tenti di negare la realtà di tale fallimento col nascondersi dietro a una interpretazione contingente delle sue dottrine, la quale non può non essere immensamente più datata delle dottrine stesse. È troppo facile e comodo, sia per coloro che vogliono evitare innovazioni e mutamenti in una qualsiasi delle direzioni possibili sia per coloro che vogliono tornare a progettazioni sociali storicamente precedenti, sentirsi al tempo stesso esonerati dalla dura fatica di capire ed elaborare alcune fra le più profonde strutture di idee che il genio umano abbia mai costruito (Rossi-Landi 1982: 15).

Sul versante delle interpretazioni di Gramsci andrebbero a questo punto ricordate le considerazioni analoghe fatte da Rossi-Landi, per esempio quelle ricorrenti nei suoi scritti in polemica con la tendenza che egli denominava "crocio-gramscismo". Ma sulla lettura di Gramsci avremo modo di soffermarci in seguito. Ritorniamo invece al problema di delineare in Rossi-Landi, fin dal libro del 1961, quello che egli chiamerà "metodo omologico", metodo che, secondo noi, lo condurrà all'impiego e alla reinterpretazione delle categorie marxiane ed anche gramsciane.

10. *Similarità e costanza*

Nel libro del 1961, *Significato, comunicazione e parlare comune* (1998[3]), Rossi-Landi si proponeva di rintracciare le "costanze del parlare comune". Volendo condurre un'indagine tanto metodologica quanto descrittiva delle condizioni generali che rendono possibile il significato e la comunicazione, Rossi-Landi si discostava, in quel libro, sia dalle generalizzazioni biologistiche, sia dal culto del cosiddetto linguaggio ordinario che nel mondo anglosassone aveva chiuso la ricerca filosofico-linguistica nei limiti di una sola lingua nazionale, l'inglese.

L'indagine dunque, in contrasto con le concezioni oxoniensi, aveva come obiettivo di andare oltre la nozione di uso linguistico: anziché limitarsi a descrivere l'uso linguistico quale risulta nell'ambito di una data lingua storico-naturale, lo studio mirava a individuare le condizioni generali del linguaggio-pensiero che stanno alla base dell'uso linguistico e che possono valere al di là dei limiti di una particolare lingua.

Il *parlare comune* veniva definito come l'insieme delle tecniche intersoggettive e comunitarie per mezzo delle quali ci esprimiamo, comunichiamo e riusciamo a comprenderci. Esse, pur apprese e praticate in una determinata lingua, restano simili di lingua in lingua. Si tratta, in altri termini, di individuare l'insieme delle tecniche sociali che il parlante di qualsiasi lingua deve necessariamente usare e sulle quali si basa ogni lingua naturale e ogni linguaggio ordinario, colloquiale, o tecnico, speciale.

La nozione di parlare comune guarda alla *similarità* fra lingue ma al tempo stesso alla loro differenza: il parlare comune, proprio perché non è altro che la similarità di funzioni svolte dalle lingue e dai linguaggi per soddisfare bisogni analoghi di espressione e di comunicazione, spiega e giustifica la differenza, la varietà e la molteplicità delle diverse lingue, come dovute ai diversi espedienti, soluzioni e risorse che ciascuna lingua offre – mai in maniera definitiva e completa per cui essa è in continuo svi-

luppo e trasformazione – per soddisfare bisogni fondamentali di espressione e comunicazione.

La nozione di "parlare comune" era dunque costruita impiegando le nozioni di "similarità" e "costanza" e, per contrasto ad esse, quelle di "differenza" e "fluenza".

Ebbene, similarità (vs differenza) e costanza (vs fluenza) sono due categorie centrali della metodologia di Rossi-Landi in tutto l'arco della sua ricerca. Attraverso tale metodologia si individua, in un primo tempo, come oggetto fondamentale di studio il *parlare comune* (1961) e quindi il *lavoro linguistico* (seconda metà degli anni Sessanta), e, in un secondo tempo (anni Settanta e prima metà degli anni Ottanta) – allargando il campo del parlare comune alla *semiosi comune* –, la *riproduzione sociale*. In altri termini, si passa da una *metodica del parlare comune* ad una *metodica della semiosi comune* che coinvolge lo studio delle costanze dell'intera riproduzione sociale.

La categoria di similarità e quella di costanza sono nella metodologia di Rossi-Landi strettamente collegate. Ciò soprattutto nel senso che la similarità è data dalla individuazione di qualcosa di relativamente costante, di relativamente comune, di relativamente ripetibile. Risulta immediatamente dalla possibilità di ricondurre la similarità alla costanza che la prima non riguarda rapporti fra cose staticamente considerate, ma processi e rapporti fra momenti successivi di uno stesso processo o fra fasi comparabili di processi diversi. Così la similarità di funzioni svolte dalle lingue e dai linguaggi che costituisce il "parlare comune" proviene dal fatto che, nelle diverse lingue, nei diversi linguaggi e nei diversi momenti del processo storico di una lingua, è possibile ritrovare operazioni costanti che fanno sì che ci sia qualcosa di comune malgrado le differenze. Anche se queste operazioni non sono costanti in senso assoluto, sono tuttavia sufficientemente costanti per poter essere considerate le "stesse operazioni" malgrado il variare delle lingue, dei linguaggi e dei contesti linguistici.

Ciò che costituisce il parlare comune può essere stabilito studiando le condizioni generali che rendono possibile il significare e la comunicazione: "possibile" vale qui nel senso kantiano, e perciò la ricerca si orienta come studio dell'a priori del linguaggio, come indagine su questioni non tanto di fatto quanto di diritto.

Altra caratteristica del metodo di Rossi-Landi – che rimane esso stesso relativamente costante dalle ricerche degli anni Cinquanta, confluite nel suo libro del 1961, agli ultimi suoi lavori – è che la costanza e quindi la similarità riguardano un oggetto teorico costruito e non un oggetto empirico dato. Così un oggetto teorico costruito è il "parlare comune": esso è il risultato di una serie di astrazioni, è insomma un modello o una serie di modelli. La teoria del

parlare comune, come Rossi-Landi stesso dice nell'introduzione alla seconda edizione del 1980, è una modellistica, cioè una costruzione teorica e non una diretta descrizione dei processi reali. Anziché una diretta descrizione dell'uso linguistico, la teoria del parlare comune propone la costruzione di un modello generale del parlare che spieghi l'uso linguistico. In questo senso le condizioni del pensiero-linguaggio che sottendono l'uso linguistico non sono nulla di mentalistico e di ontologicamente preesistente rispetto alle lingue naturali: sono ipotesi interpretative che ci permettono di accostarci ai fenomeni linguistici reali con una strumentazione concettuale quanto è più possibile rigorosa e consapevole. Usando la terminologia di Šaumjan (1965), potremmo dire che l'opera di Rossi-Landi del 1961 propone una *teoria bigraduale* del linguaggio, in cui l'uso linguistico concreto di questa o quella lingua (livello *fenotipico*) sia spiegato attraverso l'ipotesi del parlare comune (livello *genotipico*), ipotesi che risulterà tanto più valida quanto più sarà estensibile alle diverse lingue e ai diversi linguaggi.

Ciò che è similare e costante, che è quanto si presume sia necessario in un processo e lo renda possibile, si caratterizza, nella prospettiva di Rossi-Landi, come "trascendentale". Nel caso del "parlare comune", si tratta di ricercare, come abbiamo detto, l'a priori nel linguaggio. Quando invece una costruzione dello stesso tipo di quella che conduce al modello del parlare comune sarà avviata per la riproduzione sociale in generale, si potrà dire, come Rossi-Landi dirà, che si ha a che fare con il "principio di tutte le cose" per quanto concerne la storia umana.

Ma "studiare l'a priori nel linguaggio", dice Rossi-Landi, nell'introduzione del 1961, non significa adottare un metodo deduttivo aprioristico. Si può, invece, senz'altro parlare, riguardo alla ricerca di Rossi-Landi di metodo ipotetico-deduttivo o più propriamente, come vedremo meglio fra breve, di *metodo abduttivo*, in cui un dato evento è spiegato ipotizzando le condizioni generali che lo rendono possibile.

Ciò che ricorre come costante e che dunque dà luogo a similarità fra processi diversi e momenti diversi di uno stesso processo viene distinto da Rossi-Landi (1982) dalla nozione di "universale". Una costanza non è universale, poiché ciò che si ripete e risulta comune non è tale necessariamente, né il suo permanere ha carattere assoluto. Ciò che permane non è sottratto al mutamento, al divenire – che è anche il mutamento del punto di vista e della situazione in base alla quale è rilevato –: non è del tutto separato dal fluente. Si tratta, invece, di distinguere ciò che muta meno da ciò che muta più rapidamente, ciò che è relativamente costante da ciò che è relativamente fluente. E non in assoluto, ma in riferimento a una certa prospettiva, in funzione di determinati interessi conoscitivi, agli obiettivi di una certa ricerca; e tutto ciò

condizionato da una certa situazione storico-sociale, da un determinato momento della riproduzione sociale. Se di "trascendentalismo" dunque si può parlare nell'individuazione delle costanze del parlare comune e delle costanze dell'intera riproduzione sociale, non si tratta di un trascendentalismo metafisico, ma ipotetico, operativo, e inoltre di un trascendentalismo non di tipo innatistico, ma che, invece, considera il trascendentale come prodotto storico e come tale soggetto a trasformazione.

11. *L'omologia del produrre*

Lo scritto in cui Rossi-Landi considera l'omologia come inerente a un metodo interpretativo, che egli appunto indica come "metodo omologico", è il saggio "Omologia della produzione sociale", pubblicato nel 1972, poi ripreso in *Linguistics and Economics* (1974, 1977[2]), e attualmente inserito nel volume *Metodica filosofica e scienza dei segni* (1985). Qui la riflessione di Rossi-Landi sulla "omologia del produrre", ovvero sulla *omologia fra artefatti materiali e artefatti linguistici*, si sviluppa come individuazione di un metodo di rilevazione di somiglianze che possa valere in generale, contrapponendosi a quello che rileva somiglianze per analogia.

Il metodo omologico viene caratterizzato da Rossi-Landi come metodo genetico connesso allo studio strutturale delle fasi sincroniche e simmetriche dei processi esaminati; inoltre viene indicato come metodo antiseparatistico e ricostruttivo. Rossi-Landi parla di "deduzione" dell'omologia (1985: 53), ma si tratta, in effetti, di un'inferenza che, per la sua capacità innovativa e per il suo carattere congetturale, appartiene a quello che Giovanni Vailati, in una recensione del 1902 a Naville ("Nouvelle classification des sciences", 1901), chiamava "uno strano tipo di deduzione", o a ciò che Charles S. Peirce caratterizzava come *ragionamento abduttivo* e che può essere anche ricondotto al ragionamento ipotetico-deduttivo. Il metodo omologico di Rossi-Landi fa parte del tipo di ragionamento abduttivo capace di individuare rapporti non previsti nel sapere dato, non solo perché instaura legami fra ambiti di questo sapere considerati separati, ma anche perché le leggi che stabilisce non sono reperibili in esso, in quanto l'unità individuata è qualitativamente diversa dalle parti di cui è composta.

L'*analogia*, secondo Rossi-Landi, consiste, invece, nell'individuazione di somiglianze fra cose così come sono date, quali si presentano al livello sensoriale, immediato, superficiale, del già saputo, del "mondo già dato, già fatto", come direbbe Husserl. Di conseguenza gli oggetti sono considerati nel loro reciproco isolamento e nella loro immobilità. Manca qui ogni

riferimento, nel rilevamento della similarità, al loro processo di costituzione. L'isomorfismo è un caso estremo dell'analogia perché spinge la similarità fino all'identità, senza però preoccuparsi di spiegarla attraverso il processo di costituzione degli oggetti che risultano isomorfi. L'isomorfismo è l'arresto di ogni spinta allo studio di processi genetico-strutturali. Un esempio di isomorfismo, dice Rossi-Landi, è la credenza nella corrispondenza fra strutture della lingua e il mondo ontologicamente inteso, prescindendo dall'indagine sulla formazione di tale corrispondenza e delle due "cose" che si fanno corrispondere.

La capacità di sviluppo conoscitivo e di innovazione della omologia – che per il suo carattere ipotetico e dunque non garantito e rischioso, non va presa, come lo stesso Rossi-Landi avverte, indiscriminatamente, ma come strumento metodologico valido entro confini da determinarsi volta per volta, in base alle esigenze della ricerca – dipende dal fatto che essa individua somiglianze nei processi di formazione, integrando analisi strutturale e analisi dinamica; e, inoltre, procedendo sulla base di astrazioni, di modelli.

Sono proprio questi aspetti del metodo omologico, rintracciabili già come si è visto nel libro del 1961, a permettere l'innesto, nella ricerca di Rossi-Landi, delle categorie marxiane.

In Marx metodo dialettico e metodo ipotetico-deduttivo sono strettamente connessi. Il metodo ipotetico-deduttivo definisce le strutture essenziali del sistema; e tali strutture risultano essenziali nella misura in cui evidenziano la genesi del sistema determinabile attaverso l'analisi dialettica. I due metodi sono perciò fra di loro interdipendenti; se il primo specifica le categorie del sistema, solo attraverso il secondo è possibile la specificazione della sua dinamica.

Inoltre, in Marx, l'analisi del modo di produzione capitalistico è connessa con una teoria generale della produzione economica elaborata attraverso la determinazione delle categorie essenziali di ogni sistema di produzione:

> La *produzione in generale* è un'astrazione, ma un'astrazione che ha un senso, nella misura in cui essa mette effettivamente in rilievo l'elemento comune, lo fissa e ci risparmia una ripetizione (Marx 1970, vol. I: 6).

Anche nel *Capitale*, si passa dalle strutture superficiali della merce, il valore d'uso e il valore di scambio, alla sua struttura profonda, il valore della merce, che consiste nel lavoro sociale, e i rapporti sociali di produzione. E la caratterizzazione delle strutture specifiche di un sistema economico è ottenuta attraverso la dialettica fra astratto e concreto, fra la determi-

nazione delle condizioni generali della produzione e l'evidenziazione, proprio attraverso astrazioni determinanti, dei fattori concreti di uno stadio storico-reale, oggetto di analisi.

A partire dalla seconda metà degli anni Sessanta, Rossi-Landi interpreta il parlare comune come *lavoro linguistico*, individuando così rapporti di omologia fra cose e concetti abitualmente tenuti separati: linguaggio e lavoro; artefatti linguistici e artefatti materiali; messaggi e merci; lingua e denaro, ecc. Di conseguenza egli stabilisce un legame fra la critica marxiana dell'economia politica e l'analisi del linguaggio, perché ritiene che, come il valore delle merci, così il valore delle parole, delle espressioni e dei messaggi va spiegato riconducendolo al lavoro linguistico sociale di cui è il prodotto. Anche nella lingua, il lavoro è l'unica fonte del valore di scambio. La categoria del "valore linguistico" ridotto a valore di scambio nella linguistica viene ricondotta alla categoria del lavoro linguistico sociale. Come nell'analisi marxiana della merce, il procedimento esplicativo va dalla struttura epifenomenica del valore di scambio e quindi dal mercato linguistico alle strutture sottostanti del lavoro linguistico, cioè al sistema sociale di produzione linguistica.

Come materiale, strumento e denaro, la lingua risulta omologa alla parte costante del capitale e, come tale, inscindibilmente connessa, nel processo di valorizzazione, con il capitale variabile, cioè con la forza lavoro linguistica erogata nella codificazione e nella decodificazione dei messaggi. Il capitale, che sembra consistere di cose, è in realtà un rapporto sociale e storico fra la classe di coloro che posseggono i mezzi di produzione e coloro che non li posseggono – e va dunque spiegato in base alle strutture del sistema sociale di produzione che prevede l'esistenza del lavoro libero, trasformabile in merce. Analogamente la lingua è parte di un sistema più ampio, le cui strutture sono le strutture dei rapporti sociali di produzione linguistica, sistema a sua volta inserito nel sistema complessivo dei linguaggi verbali e non-verbali che è parte costitutiva del sistema della riproduzione sociale.

Risultato dell'incontro della "metodica del parlare comune" con la critica marxiana dell'economia politica, incontro che porta Rossi-Landi allo studio delle omologie della riproduzione sociale, è che l'analisi linguistica, divenuta ormai analisi semiotica perché rivolta allo studio dei segni sia verbali sia non-verbali, sposta la propria attenzione alle forme di controllo delle modalità di codificazione e decodificazione dei messaggi e di gestione dei canali della comunicazione.

L'analisi marxiana risulta dunque spostata proprio nella direzione del lavoro intrapreso da Gramsci e per di più arricchita – grazie all'apporto del-

le recenti scienze dei segni – della dimensione semiotica che dà fondamento alla critica dell'ideologia, oltre che aggiornata in rapporto all'odierno accrescimento del ruolo dei media e alle innovazioni tecnologiche che hanno fra l'altro portato al concreto superamento della separazione fra lavoro materiale e lavoro intellettuale. Si pensi ai recenti sviluppi dell'informatica: essi confermano l'ipotesi della omologia fra produzione linguistica e produzione materiale. In un seminario svoltosi a Bari nell'aprile del 1985 Rossi-Landi faceva notare che

> Si può salire lungo quello che io ho chiamato "schema omologico della produzione", fino a un certo punto, dove accade una cosa impressionante, e cioè che le due produzioni confluiscono.
>
> Questa è una cosa degli ultimi pochi decenni: perché nella produzione di computer confluiscono un *hardware*, cioè, nel linguaggio dei tecnici, un corpo materiale, la materia elaborata di cui è costituito il computer, e un *software*, cioè un programma, un insieme di rapporti logici esprimibili verbalmente.
>
> Quindi il non-linguistico, l'oggettuale, e il linguistico ad altissimo livello di elaborazione sono confluiti l'uno nell'altro quasi sotto i nostri occhi (Rossi-Landi 2002 [1985]: 43).

12. *"Ideologie" e "Scienze umane"*

La rivista *Ideologie*, trimestrale, fu fondata nella primavera del 1967 da Ferruccio Rossi-Landi e Mario Sabbatini e diretta dal primo. Fra i collaboratori, Giuseppe Di Siena, Augusto Illuminati, Romano Luperini e Antonio Melis. Roma e Padova e successivamente anche Firenze erano originariamente le sedi redazionali della rivista, mentre l'amministrazione e la distribuzione facevano capo a La Nuova Italia. Poi intorno alla redazione della rivista si andò a poco a poco formando, nella sede di Roma, una piccola attività editoriale, che prese forma di una collana unitaria, accomunata alla rivista dalla impostazione teorico-ideologica di fondo e programmaticamente "non accademica e antispecialistica". La rivista e la collaterale attività editoriale cessarono nel 1972.

Nell'aprile del 1979 uscì il primo numero della rivista *Scienze umane*, quadrimestrale, anch'essa fondata e diretta da Rossi-Landi e pubblicata a Bari da Dedalo. Il comitato scientifico era formato da Gaetano Kanizsa, Enzo Morpurgo, Emanuele Riverso, Mario Sabbatini, Tullio Tentori e Paolo Valesio; la redazione aveva sede a Bari ed era diretta da Augusto Ponzio. La rivista ebbe vita breve, per la difficoltà di trovare un altro editore, una volta cessato il rapporto con Dedalo. Finì con il sesto fascicolo

pubblicato nel dicembre del 1980, benché avesse incontrato approvazione, interesse e nuove collaborazioni, come quella di Sergio Moravia, che sarebbe entrato nel comitato scientifico, se non fosse fallito anche il tentativo di continuare la rivista con un editore di Firenze.

13. Ideologie *nell'opera di Rossi-Landi*

13.1. *Il primo editoriale di* Ideologie

Il numero 1 di *Ideologie* non conteneva una presentazione della rivista né un editoriale. Editoriali e premesse a numeri monografici o a sezioni di fascicoli cominceranno ad apparire a partire dal numero 3, del 1968, e verranno raccolti in un libro delle Edizioni di Ideologie dal titolo *Scritti programmatici di* Ideologie (v. Rossi-Landi 1972a). In questo stesso libro furono raccolte anche alcune delle "Premesse" al "Dizionario teorico ideologico" che cominciò ad essere pubblicato a partire dal numero 12 (1970) e che si proponeva di esaminare, demistificare e ridefinire alcuni concetti che stanno a fondamento delle scienze umane o che sono usati nella pratica politica e nel relativo dibattito teorico, come "Calcolatori e cervelli", "Corpo", "Progresso tecnologico, Rivoluzione culturale", "Semiotica", "Razzismo", ecc.

Il primo editoriale si intitola "Per un rinnovamento della elaborazione ideologica" ed era già in parte apparso come presentazione della rivista su *Il sedicesimo*, 13, nella primavera del 1968. Questo editoriale, da una parte, riprendeva l'elenco degli argomenti di cui la rivista intendeva occuparsi, pubblicato sul primo numero di *Ideologie*, e, dall'altra, si richiamava al concetto di "ideologia" così come risultava analizzato e definito nel saggio di Ferruccio Rossi-Landi, intitolato "Ideologia come progettazione sociale", con cui si apriva il primo fascicolo:

> È questo il terzo quaderno di *Ideologie*, ed è il primo del 1968. Come abbiamo cominciato a mostrare, la rivista si propone lo studio delle ideologie contemporanee. Ciò avviene sia analizzando aspetti sistematici e ricorrenti dell'ideologia in generale, a cominciare dalla sua natura e struttura, sia concentrando l'attenzione su alcuni temi, per i quali è più sentita un'esigenza di aggiornamento: il policentrismo comunista e le correnti di revisione del marxismo nei Paesi socialisti e in quelli capitalisti; le ideologie populistiche e sindacal-corporative (fascismo, nazionalismo, tendenze del cattolicesimo politico); le ideologie neocapitaliste e dello sviluppo economico; i fondamenti della dottrina marxiana in rapporto alle nuove scienze dell'uomo e il carattere ideologico di tali

> scienze, rintracciabile nel porsi medesimo della loro "obiettività" e "neutralità" (e resta da vedere se ciò valga solo per le loro manifestazione neocapitalistiche, o sia inevitabile anche a un livello più profondo). *Ideologie* avanza una concezione dell'ideologia come falso pensiero e falsa prassi che si concentrano necessariamente in una qualche progettazione o proiezione sociale, con il che qui si intende un disegno, proposto o anche solo subìto (consapevolmente o no), di costruzione storica della società ("Editoriale", *Ideologie*, 3, 1968: 1).

13.2. *Sul significato di "Ideologia"*

Rossi-Landi, nel saggio "Ideologia come progettazione sociale", aveva compiuto l'importante operazione di superare la pseudo-definizione dell'ideologia come falsa coscienza, che è in effetti una valutazione negativa dell'ideologia (definizione dovuta ad un'estrapolazione dell'accezione particolare secondo cui Marx ed Engels impiegavano tale concetto, ed anche, risalendo più indietro, alla connotazione in senso dispregiativo da cui era derivata la denominazione degli "Idéologues").

Tale superamento avveniva attraverso l'interpretazione dell'ideologia come *progettazione sociale*.

Questa interpretazione, infatti, permetteva di conservare e anche giustificare teoricamente l'accezione dell'ideologia come falsa coscienza, collocandola però in una più ampia visione, che, pur riferendosi all'ideologia in generale, non ne dava un'interpretazione meramente descrittiva o relativistica. L'ideologia veniva così, al tempo stesso, caratterizzata (negativamente) come "falso pensiero e falsa praxis" ed esaminata come "progettazione sociale". Ciò ne rendeva possibile una trattazione teorica generale basata sul riconoscimento dell'inevitabile condizionamento storico di ogni discorso ideologico e orientata verso la critica e il superamento dialettico della falsa coscienza e della falsa praxis e dunque verso il recupero di una valutazione positiva dell'ideologia come pensiero rivoluzionario.

L'ideologia viene collocata da Rossi-Landi nell'ambito della totalità cui appartiene, che è quella della situazione umana alienata. Ciò coerentemente con il metodo logico-storico, che programmaticamente veniva assunto da *Ideologie* in contrapposizione al separatismo specialistico e all'astrazione dell'oggetto di studio dalla totalità cui appartiene. È il metodo dei saggi raccolti nel libro di Rossi-Landi del 1968, *Il linguaggio come lavoro e come mercato*, e nel libro *Semiotica e ideologia*, che sviluppava il discorso sull'ideologia considerandola nel suo necessario rapporto con i sistemi segnici. Infatti, una dottrina delle ideologie deve necessariamente realizzarsi attraverso la semiotica dal momento che le ideologie si trasmettono mediante segni e quindi vanno studiate e demistificate attraverso lo studio dei

sistemi segnici. D'altra parte, dice Rossi-Landi nella "Premessa alla prima edizione" (1972) di *Semiotica e ideologia* (1972b [2011]: 8):

> una semiotica cui manchi il sostegno di una dottrina delle ideologie rimane essa stessa, malgrado il suo proporsi quale scienza generale dei segni, una scienza specialistica e staccata dalla prassi […].

Il discorso che ha come oggetto l'ideologia appartiene, secondo Rossi-Landi, a una semiotica generale intesa come scienza hegelo-marxiana, fondata sul metodo logico-storico, sull'impiego di *astrazioni determinate*, volte a isolare totalità storicamente reali e a congiungerle in totalità più vaste determinandone le strutture specifiche. Di contro allo specialismo, al separatismo delle diverse discipline che studiano i sistemi segnici, la semiotica deve realizzarsi, per Rossi-Landi, come scienza globale che colloca l'oggetto di ricerca, risultato di necessarie operazioni isolanti ed astraenti, nella totalità cui appartiene. Il discorso semiotico assume una posizione critica nei confronti del sistema sociale cui appartengono i segni e le ideologie oggetto di studio e rende esplicita la progettazione sociale secondo cui è orientato. Esso non solo evidenzia le programmazioni che reggono, anche in maniera inconscia, il comportamento umano; ma, proprio per la sua prospettiva totalizzante, per la consapevolezza che realizza della loro collocazione nell'ambito del sistema sociale complessivo, e quindi della loro specificazione storico-sociale, del loro funzionamento politico, si propone come luogo di critica dei sistemi segnici e di formulazione di programmazioni nuove e più umane.

In questo senso il discorso semiotico sulle ideologie va oltre il limite riscontrabile, in genere, nelle ricerche sui programmi della comunicazione sociale (Rossi-Landi si riferiva tra l'altro, in quegli anni, alle posizioni dello psichiatra Scheflen e del semioticista Hall). È necessario che uno studio semiotico dei programmi della comunicazione sociale, assumendo ciascun sistema segnico come totalità il cui funzionamento non dipende soltanto "dal gioco delle sue parti, ma dal gioco della totalità in quanto parte" – per cui ogni programma risulta controllato da un livello sociale più alto –, ponga il problema degli interessi che presiedono al processo di integrazione dei sistemi segnici in una determinata organizzazione sociale, il problema delle condizioni del potere attraverso le quali si esercita il controllo dei programmi in situazioni politicamente definite, insomma il problema delle ideologie che, in quanto ideologie della classe dominante, sottendono e organizzano in una certa maniera i programmi di comportamento. In questa prospettiva la classe dominante veniva definita da Rossi-Landi ("Programmi

della comunicazione", voce del "Dizionario teorico-ideologico", *Ideologie* l6-l7, 1971: 34, ora in Rossi-Landi 1972b [2011]: 203-204):

> come *la classe che possiede il controllo dell'emissione e circolazione dei messaggi verbali e non-verbali costitutivi di una data comunità* [corsivo del testo].

La semiotica – così come veniva proposta da Rossi-Landi a partire dal saggio del 1965 "Il linguaggio come lavoro e come mercato", apparso in *Nuova corrente* e poi ripubblicato nel libro omonimo del 1968 – riconosce l'inesistenza di zone della realtà sociale non ideologiche. Essa, smascherando l'ideologia che sottende – sia al livello del comportamento comune, sia al livello scientifico o letterario – ciò che si presenta come "naturale", come "spontaneo", come "dato di fatto", come "realistico", evidenzia l'inevitabile inserimento di ogni comportamento o nel programma di mantenimento e riproduzione della società classista o nel programma della sua critica e del suo sovvertimento, e prende posizione in funzione di una prassi disalienante, rivoluzionaria.

13.3. *Semiotica e semiologia*

Un impiego illegittimo dell'astrazione e del rapporto fra "oggetto astratto" e "totalità" sta nel ritenere che un oggetto astratto rechi ed esaurisca le caratteristiche di una totalità che si ignora o si lascia nell'ombra. Come Rossi-Landi mostra nelle "Note di semiotica", pubblicate originariamente nel 1967 in *Nuova corrente* e poi nel libro *Semiotica e ideologia*, una fallacia di questo tipo si commette quando non si distingue la *semiologia* dalla *semiotica*.

La scelta di "semiotica" per indicare la scienza generale dei segni al posto di "semiologia" non dipende puramente da preferenze terminologiche. La semiologia come studio di sistemi segnici post- e trans-linguistici non può essere confusa con la semiotica in quanto scienza generale di ogni tipo di segni.

Evitando l'identificazione della semiotica con la semiologia così intesa, lo studio dei segni si libera del glottocentrismo semiologico.

La linguistica, a sua volta, resta una scienza glottologica separata, fino a quando la sua appartenenza alla scienza generale dei segni risulti un fatto estrinseco alla specificazione del suo oggetto e alla determinazione del suo metodo di indagine. A "Semiotica" Rossi-Landi dedicò anche una voce del "Dizionario teorico-ideologico" di *Ideologie* (n. 12: 38-44).

13.4. *Produzione verbale e produzione materiale: il metodo omologico*

Nella prospettiva di una semiotica come luogo teorico di superamento dello specialismo delle scienze separate, Rossi-Landi si proponeva di prendere in considerazione i rapporti intercorrenti fra la produzione e lo scambio verbali e la produzione e lo scambio materiali:

> Il mio tentativo è consistito nel congiungere due totalità, quella della produzione linguistica e quella della produzione materiale in una totalità più vasta, per procedere poi a indicare alcune strutture di questa più vasta totalità (Rossi-Landi 1972b [2011[5]]: 288).

In questa direzione procede la ricerca di Rossi-Landi da *Il linguaggio come lavoro e come mercato* (1968) – che già nel titolo indica l'intento di considerare unitariamente le due caratteristiche specifiche dell'essere umano in quanto *loquens* e *laborans* – fino a *Linguistics and Economics* del 1974 e ai saggi raccolti nel suo ultimo libro, *Metodica filosofica e scienza dei segni*, del 1985. Ciò significava, da una parte, sviluppare l'approccio marxiano della merce come fatto comunicativo e non come rapporto fra cose: e tale sviluppo consiste nel considerare l'economia politica come parte della semiotica. E, significava, dall'altra, studiare i fenomeni del linguaggio mediante l'impiego delle categorie della scienza economica nella sua fase ricardiano-marxiana. Quest'ultima, a differenza dell'economia marginalistica, permette di andare al di là della considerazione dello scambio e dell'uso linguistico (il livello del *mercato linguistico*) e di studiare i rapporti sociali di produzione linguistica (i rapporti sociali di *lavoro linguistico*).

Secondo questo progetto di ricerca, Rossi-Landi dedica allo studio del rapporto fra lavoro materiale e lavoro linguistico un grosso ed importante saggio apparso in *Ideologie* 16-17 del 1972 (pp. 43-103), poi ripreso, come già indicato a p. 49, nel suo libro *Linguistics and Economics* e attualmente inserito nel volume, pubblicato nel 1985, *Metodica filosofica e scienza dei segni*. Più esattamente Rossi-Landi si proponeva di studiare il rapporto di omologia fra artefatti materiali e artefatti linguistici, secondo un metodo di analisi che egli indicava come "metodo omologico".

Tale metodo consiste nell'individuare rapporti di somiglianza non immediati e superficiali, come avviene nell'analogia, ma omologie, vale a dire somiglianze di ordine genetico e strutturale fra oggetti generalmente considerati come separati e rientranti in campi diversi del sapere. Artefatti materiali e artefatti linguistici, malgrado la loro apparente separazione e la loro appartenenza ad ambiti disciplinari diversi, possono essere considerati come parti di una

stessa totalità in quanto entrambi risultato di lavoro umano. Il metodo omologico dunque contribuiva alla critica della ipostatizzazione di parti separate dalla totalità a cui costitutivamente appartengono, come pure si inseriva nel progetto di messa in discussione e superamento del separatismo delle scienze:

> L'elemento omologico rompe le specializzazioni: obbliga a tener conto contemporaneamente di cose diverse, disturba il gioco indipendente delle sotto-totalità separate, richiama a una totalità più vasta, le cui leggi non sono quelle delle sue parti. In altre parole, il metodo omologico è un metodo antiseparatistico e ricostruttivo, come tale sgradito agli specialisti (*Ideologie* 16-17, 1971: 62; in Rossi-Landi 1985: 53).

L'omologia fra produzione materiale e produzione linguistica individuata ed attentamente analizzata da Rossi-Landi può oggi trovare conferma nei più recenti sviluppi della informatica. Come Rossi-Landi stesso osservava nel seminario tenutosi a Bari nell'aprile del 1985 – vi abbiamo fatto riferimento sopra – nella produzione del computer confluiscono un *hardware*, cioè la materia elaborata di cui è costituito il computer, e un *software*, cioè un programma, un insieme di rapporti logici esprimibili verbalmente; sicché si trovano saldamente uniti il non-linguistico, l'oggettuale, e il linguistico ad un altissimo grado di elaborazione.

13.5. *Ideologia, falsa coscienza e falsa praxis*

Nel saggio del 1967 con cui veniva fatto iniziare il primo fascicolo di *Ideologie*, considerando l'ideologia nell'ambito della totalità cui appartiene, vale a dire quella della situazione umana alienata, Rossi-Landi la esaminava in rapporto ad altre due componenti della stessa totalità: la falsa coscienza e la falsa praxis. Considerata in riferimento a questi due ultimi oggetti, l'ideologia risultava a Rossi-Landi descrivibile in termini di progettazione sociale.

Partendo dalla precisazione che la realtà dell'alienazione è storico-sociale, Rossi-Landi considerava l'ideologia in base all'ipotesi interpretativa

> che nel complesso scambio che si è dato fra natura e uomo e fra uomo e uomo, e nel corso del quale l'uomo si è venuto a poco a poco formando come qualcosa di differenziato dalla natura e di consapevole di tale differenziazione, alcune fondamentali operazioni reali debbono essere andate perdute o confuse, e alcune fondamentali operazioni fittizie debbono essere state introdotte: per cui il corso della civiltà, incluse le teorie che l'uomo

> ha cominciato a formarsene nel periodo detto storico in senso stretto, non è stato quello che avrebbe potuto essere senza quelle perdite, confusioni e introduzioni. Cioè, come si dice, il corso della civiltà si è falsificato. […] L'alienazione è una falsificazione, una disfunzione generale nell'istituirsi e nello svolgersi della storia (*Ideologie*, 1: 3).

Come abbiamo accennato, il merito di Rossi-Landi per ciò che riguarda la specificazione del concetto di "ideologia" consiste nell'aver mostrato che, benché si possa dire che l'ideologia è falsa coscienza, essa non si esaurisce in quest'ultima. I due concetti non coincidono. Rossi-Landi individua fra di essi due tipi di differenza: una differenza di grado ed una differenza qualitativa.

La prima consiste nel fatto che la falsa coscienza è ideologia meno sviluppata e determinata, l'ideologia è coscienza più sviluppata e determinata. Da questo punto di vista, il rapporto fra falsa coscienza e ideologia corrisponde a quello fra coscienza e pensiero: si ha falsa coscienza a basso livello di elaborazione concettuale; mentre ideologia, a livello più alto. Più precisamente, l'ideologia è una razionalizzazione discorsiva, cioè una sistemazione teorica di un atteggiamento o stato di falsa coscienza.

La seconda differenza, quella qualitativa, riguarda il rapporto fra ideologie e segni, particolarmente l'uso del linguaggio verbale: l'ideologia è falsa coscienza che si serve dell'elaborazione segnica e dell'uso del linguaggio verbale in una lingua determinata. Entrambe le differenze si possono riassumere dicendo che l'ideologia differisce dalla falsa coscienza in quanto è falso pensiero. Rossi-Landi fa osservare che

> ciò corrisponde alla fondamentale intuizione di Hegel, che pone fra la coscienza e il pensiero l'intera elaborazione dello spirito "teoretico" cioè l'intuizione e la rappresentazione. È nel secondo momento della rappresentazione, l'immaginazione, che sorge il segno; ed è nel suo terzo momento, la memoria, che si forma la lingua (*ibidem*).

E aggiunge in parentesi:

> (In termini hegeliani, della falsa coscienza si dà pertanto una fenomenologia; dell'ideologia una psicologia – oggi si potrebbe forse dire una semiotica; la fenomenologia può occuparsi solo di ciò che precede il linguaggio).

Ma l'ideologia, secondo Rossi-Landi, non è soltanto spiegata in termini di falsa coscienza e di falso pensiero. Essa è anche falsa praxis. Infatti sia nel caso della falsa coscienza sia in quello del falso pensiero si tratta di una

separazione dalla praxis e viceversa. L'ideologia pertanto è falso-pensiero-e-falsa-praxis.

La dialettica fra falsa coscienza, falso pensiero o ideologia, da una parte, e falsa praxis, dall'altra, è connessa con il presentarsi dell'ideologia come progettazione sociale. Per comprendere l'ideologia bisogna ancora una volta considerarla nella totalità cui appartiene. Infatti, scrive Rossi-Landi:

> si tratta invero sempre di una separazione fra le parti, in questo caso originariamente due, di una totalità: la quale viene colta in due diversi stadi del suo complicarsi, al livello della coscienza e poi a quello del pensiero. Riflettendo sul proprio immediato passato di falsa coscienza (e falsa praxis di quella coscienza) e trovando se stesso contrapposto a sua volta a una falsa praxis, o anche sotto l'urgenza di questi fattori, il pensiero cerca di salvare se stesso attraverso procedimenti razionalizzanti, che li diano l'illusione almeno di essere membro, e membro attivo, d'una famiglia meno lacerata. La definizione che sto elaborando non è dunque in alcun modo quella di un pensiero che sarebbe falso perché separato dalla praxis, e basta. È anche, ipso jure, la definizione di una praxis falsa perché separata dal pensiero. […] Non c'è alcun pensiero che goda *per conto suo*, indipendentemente dai suoi rapporti con la praxis, della proprietà di *non essere falso*: tale che su di esso, e su esso soltanto, sarebbe possibile misurare e denunciare il pensiero falso (*Ideologie*, 1: 7).

Ogni ideologia è una progettazione sociale; e la considerazione della dialettica fra coscienza e praxis permette a Rossi-Landi di specificare la differenza fra una progettazione innovatrice o rivoluzionaria e una progettazione conservatrice o reazionaria. Sono rivoluzionari il pensiero e l'azione e dunque complessivamente la progettazione sociale che tendono a congiungere coscienza e praxis; è conservatrice la progettazione sociale che tende a ostacolare questo congiungimento.

L'Editoriale al fascicolo 3 (1968) "Per un rinnovamento dell'elaborazione ideologica" riprende la concezione dell'ideologia come falso pensiero e falsa prassi che si concretano necessariamente in una qualche progettazione sociale ovvero in un disegno proposto o subìto, consapevolmente o no, di costruzione storica della società. La dottrina delle ideologie viene presentata come scienza generale dello storico-sociale. E ciò trova espressione nel sottotitolo che compare nei primi numeri di *Ideologie* "Quaderni di storia contemporanea". Nell'editoriale si afferma il carattere ideologico del discorso della rivista in funzione di una progettazione innovatrice, rivoluzionaria, disalienante. Tale discorso riprende la critica marxiana, da una parte inserendola nell'interna dialettica della totalità a cui esso di fatto appartiene: la società capitalistica nella fase di elevato sviluppo industriale; dall'altra, sviluppandola come critica delle sovrastruttura, complementare alla critica della strut-

tura economica e quindi come complessiva critica delle tecniche di integrazione economica, sociale, psicologica e linguistica elaborate dal sistema. La demistificazione ideologica veniva presentata come strettamente connessa, oltre che con la descrizione realistica della totalità del sistema neocapitalistico, anche con un consapevole lavoro di elaborazione ideologica.

Volendo trovare una formula riassuntiva per esprimere tutto questo, l'editoriale al fascicolo 3 di *Ideologie* proponeva l'espressione: *critica delle scienze umane*. Si intravvede immediatamente, alla luce di questa scelta, la continuità, malgrado le differenze, fra la rivista *Ideologie* e quella che sarà successivamente fondata da Rossi-Landi con il titolo *Scienze umane*.

13.6. *Critica delle scienze umane*

In *Ideologie*, la critica delle scienze umane era rivolta particolarmente al loro carattere separato e frantumato. Nell'editoriale al terzo fascicolo, oltre ad accennare alla necessità di considerare la linguistica come parte della semiotica, di cui abbiamo già parlato, si affermava programmaticamente l'esigenza di concepire unitariamente la sociologia e la politica, si rifiutava la psicanalisi separata dalla psicologia, come pure la separazione di quest'ultima dalla psichiatria; inoltre si respingevano le pretese di una logica soltanto formale che non contenesse al proprio interno la dialettica; come pure le pretese dell'economia marginalistica e computistica di occuparsi soltanto delle strutture del mercato prescindendo da quelle della produzione.

Per ciò che riguarda la storiografia, la stessa concezione della dottrina dell'ideologia come scienza generale dello storico sociale contiene l'idea della connessione fra storiografia e ideologia: il loro rapporto è dialettico. Anche la storiografia procede secondo una progettazione sociale, e perciò, il suo discorso, benché sia orientato diacronicamente, prende l'avvio dalla interpretazione di strutture sincroniche a cui contribuiscono le altre scienze umane. Ma la storiografia non può limitarsi ad applicare i modelli ideologici della progettazione sociale che la orienta. Il suo contributo nei confronti delle altre scienze umane consiste soprattutto nella verifica di tali modelli. Proprio contribuendo alla correzione o all'abbandono di determinati modelli ideologici, la rettificazione storiografica inverte continuamente, in un effettivo scambio dialettico, il rapporto di debito fra la storiografia e le altre scienze umane. All'interpretazione storiografica *Ideologie* dette ampio spazio, oltre che con diversi articoli, anche dedicando un intero fascicolo doppio (7-8, 1968) a *Le radici storiche della rivoluzione cubana* ed un altro (14-15, 1970, di ben 600 pagine) allo *Studio della rivoluzio-*

ne cinese, che contiene anche una "Bibliografia italiana sulla Rivoluzione cinese (1945-1970)" di 300 pagine in corpo minore su due colonne.

La visione totalizzante secondo cui considerare le scienze umane criticandone il separatismo non veniva certo cercata in qualche superscienza filosofica o nel ritrovamento di qualche "sapere autentico":

> Affinché una critica delle scienze umane diventi sistematica, è necessario che a poco a poco – ognuno secondo le proprie forze – venga esplicitata una metodologia dei loro rapporti, e inoltre dei rapporti fra ricerca teorica e ricerca storica, in vista di una costruenda scienza globale dell'uomo. Se si vuol dare l'avvio a ricerche che siano interdisciplinari in modo radicale, occorre che esse si pongano come pre-disciplinari, esenti dalle limitazioni d'una specializzazione già avvenuta senza peraltro ricorrere ad alcuna super-scienza filosofica, cioè senza ricadere in una qualche ideologia borghese ("Editoriale" al n. 13 [1968], in *Scritti programmatici di Ideologie*, 15).

13.7. *Ideologie e i "movimenti di sinistra"*

Lo sforzo totalizzante di *Ideologie* aveva alla base un'esigenza pratica: il lavoro teorico innovativo e disalienante era concepito come strumentale rispetto a una prassi innovativa e dunque andava verificato e corretto dal punto di vista del suo riscontro nella prassi rivoluzionaria.

Tuttavia, pur ponendosi decisamente sul terreno della cultura militante della sinistra marxista, *Ideologie*, alla luce "dell'attuale momento di crisi obiettiva dell'ideologia marxista in Occidente e nel campo dei Paesi socialisti, scossi dalle contraddizioni policentriche" (siamo nel 1968), considerava avventato dover dichiarare la propria collocazione e identità nella politica contingente. La redazione di *Ideologie* considerava retorica o oziosa un'ennesima dichiarazione di presa di posizione fra i numerosi gruppi minoritari di sinistra di allora ritenendo mistificatoria l'espressione della "dissidenza di sinistra" in una settaria polemica frazionistica, spesso sorretta da un facile "estremismo verboso".

Come pure considerava mistificatorio sia subordinare l'impegno ideologico di un lavoro di studio e di ricerca a istanze politiche immediate della sinistra nazionale o occidentale, sia immaginare di poter riprodurre nel contesto sociale del capitalismo occidentale le posizioni ideologiche e le esperienze rivoluzionarie di altri Paesi socialisti o di movimenti socialisti del "Terzo mondo". Per giunta tali movimenti e le loro conquiste rivoluzionarie venivano spesso, dai piccoli gruppi della sinistra extraparlamentare italiana, interpretati in termini di improvvisazione e di spontaneismo, atteggiamenti contro cui *Ideologie* prendeva posizione non solo sul piano

della elaborazione ideologica ma anche sul terreno dell'interpretazione storiografica. Il menzionato fascicolo speciale dedicato alle radici storiche della rivoluzione cubana, voleva anche essere un contributo alla critica delle interpretazioni storiografiche dell'esperienza cubana incentrate sullo spontaneismo e sull'insurrezionalismo di piccolo gruppo e volte a far valere le pretese ideologiche dell'intelletualismo anarcoide contro la necessità della teoria e del partito rivoluzionario (v. "Editoriale al fascicolo 5-6, 1968", in *Scritti programmatici di Ideologie*, pp. 17-19). Collegato con l'intento di fornire un ulteriore strumento per capire lo spessore storico-culturale di Cuba e dell'America Latina è anche il fascicolo 18-19 di *Ideologie* (1971-72, ma pubblicato nel 1974, l'ultimo fascicolo della rivista, di oltre 651 pp., interamente dedicato a José Martí).

Si può senz'altro dire che tutto il lavoro di *Ideologie*, pur rivolto ad una prassi disalienante e rivoluzionaria, stia ad indicare come tale rivista mantenesse una posizione completamente antitetica rispetto al rifiuto e al disprezzo intellettualistico della teoria. La critica dell'illusione della trasposizione delle esperienze rivoluzionarie altrui (in quel periodo, in particolare quella cinese e quella cubana) nel contesto della società neocapitalistica veniva ripresa nell'editoriale al fascicolo 9-10 (1970), intitolato "Rivoluzione e studio" e successivamente nell'editoriale al fascicolo 13-14 (1970) scritto nel settembre del 1971 e intitolato "Le nuove forze e la rivoluzione cinese". In "Rivoluzione e studio", pur sempre secondo il programma di critica delle ideologie, si fa notare che nell'"ipotesi traspositiva" si annidano due tipici difetti europei:

> la brama di appropriarsi degli altrui prodotti, risparmiandosi la fatica di produrli, e la presunzione di saperli manipolare per conto proprio ("Editoriale al fascicolo 9-10, 1970, in *Scritti programmatici di Ideologie*, 20-21).

Ideologie guardava ai piccoli gruppi della sinistra, da una parte apprezzando i loro impegno; dall'altra ne criticava l'estremismo rivoluzionario e il "populismo religiosoide", l'appello acritico alla prassi e alla spontaneità della "classe", la discrepanza fra idee e situazioni reali secondo forme diverse di mescolamento di idealismo e praticismo volgare; infine il ricadere nel comportamento tipico degli intellettuali che, emarginati rispetto agli spazi sociali "produttivi", cercano di recuperare la connessione fra idee e prassi e dunque di uscire dalla loro condizione di infunzionalità e di perdita di ruolo autoproclamandosi avanguardia e identificandosi soggettivamente con la "coscienza della classe". Guardando in maniera spregiudicata e critica al rapporto fra "nuova sini-

stra" e sistema neocapitalistico, nell'editoriale al fascicolo n. 9-10 (1970) di *Ideologie* si faceva osservare che

> l'organismo del sistema è tuttora vitale e possente assai più di quanto i piccoli movimenti anti-revisionistici spesso mostrino di ritenere. Gli dà forza la sua stessa cecità di fronte alle leggi sovra-individuali che lo governano, le leggi cioè del capitale riorganizzatosi attraverso l'assorbimento dell'istanza socialista. Il sistema è ancora in grado di erigere teatrini sui quali gli stessi piccoli gruppi anti-revisionistici siano invitati a recitare la loro parte per divertimento degli spettatori. È difficile non sopravvalutare il ruolo politico reale della propria coscienza indipendente. Il sistema può digerire tutto perché non ha princìpi oltre a quello fisiologico della propria sopravvivenza (ivi: 21).

13.8. *Riorganizzazione della produzione e linguaggio come lavoro*

Nell'editoriale al n. 9-10, intitolato "Rivoluzione e studio" (1970), si individuavano alcune tendenze della società neocapitalistica dell'Europa occidentale, nel quadro complessivo della situazione politica mondiale, che oggi risultano abbastanza evidenti, dato lo sviluppo raggiunto: l'incremento della stabilizzazione capitalistica, la progressiva estensione della socialdemocrazia, l'eclissi del comunismo, la suddivisione interna della classe operaia in rapporto a nuovi tipi di lavoro, una maggiore separazione fra produttore e prodotto.

Circa quest'ultimo aspetto, particolarmente perspicaci sono le considerazioni sul progressivo attenuarsi della finalizzazione diretta dell'attività individuale verso la produzione, fino all'apparente distacco dell'individuo dal piano della produzione. È questo l'effetto degli sviluppi organizzativi e tecnologici della produzione sovra-individuale nella società neocapitalistica, che, oltre a rendere possibile esonerare l'uomo dalla necessità quotidiana della produzione, aumentano, ampliano e rendono maggiormente mistificate le mediazioni della costrizione ad essere produttivi, al punto da creare l'illusione di esseri liberi e autonomi dal piano complessivo della produzione, perché non costretti al lavoro da un padrone identificabile da cui direttamente si dipenda.

Probabilmente sollecitato da tali trasformazioni allora all'inizio – ma oggi rese ancora più visibili, in seguito ad una più complessa organizzazione dell'intero sistema di produzione, allo sviluppo dell'automazione (fino alla possibilità di soppiantamento da parte della macchina non solo del lavoro fisico ma anche di quello mentale) e all'incremento del carattere produttivo della comunicazione – Rossi-Landi andava evidenziando in quegli

anni il carattere di lavoro dello stesso linguaggio e studiava i rapporti fra segni e riproduzione sociale. L'uomo lavora anche linguisticamente e non sempre il lavoro si svolge in maniera consapevole e intenzionale.

In diverse voci del "Dizionario teorico-ideologico" ("Lavoro e attività", "Ominazione", "Scambio non-mercantile", "Strutture del lavoro"), poi riprese nell'utimo libro, *Metodica filosofica e scienza dei segni* (1985), Rossi-Landi aveva analizzato il concetto di lavoro, esaminato il ruolo importantissimo del lavoro nel processo di ominazione e si era soffermato sulla differenza fra lavoro e attività. Il primo, infatti, a differenza della seconda, è pianificato, intenzionale, inserito in un programma. Questi programmi possono essere, indifferentemente, consci o inconsci. Ciò ha evidentemente implicazioni sulla nozione di "lavoro alienato" e su quella di "alienazione linguistica" ("lavoro linguistico alienato)", e stabilisce collegamenti con l'analisi marxiana del lavoro nella società capitalistica. Ma riguarda anche la possibilità di parlare, come faceva Freud, di "lavoro onirico". La possibilità di un lavoro del cui programma non si è consapevoli è, dice Rossi-Landi, "una zona di speciale contatto per l'uso marxiano di Freud o freudiano di Marx" (Rossi-Landi, "Lavoro e attività", *Ideologie*, 15, 1971, 22; v. A. Ponzio, "'Lavoro immateriale' e mercato linguistico", in Id. 2008b: 13).

Nell'editoriale al fascicolo 15 (1971), intitolato "Produrre uomini nuovi", *Ideologie* riaffermava il proprio carattere di rivista di studi e la propria funzione di elaborazione teorica e di demistificazione ideologica. A tale scopo riteneva fondamentale la conoscenza della situazione attuale del neocapitalismo e in particolare della situazione italiana, in modo da poter riconsiderare criticamente i cosiddetti "principi del marxismo". Del neocapitalismo italiano si evidenziavano alcune dimensioni particolari che ne facessero cogliere la specifica articolazione: il cattolicesimo politico, lo scarto all'interno del fronte dell'industria fra posizioni "progressiste" e reazionarie; la carenza dei servizi civili elementari; l'etnocentrismo razzista; "la brutalità dei rapporti umani non solo interclassistici ma anche, per antico e complesso retaggio di corporativismo e di miseria, infraclassistici" (ivi, in *Scritti programmatici di Ideologie*: 42); la particolare sensibilità della borghesia nei confronti dei miti di evasione.

Ideologie preconizzava un nuovo tipo di "lavoro produttivo" volto a produrre gli strumenti di una presa di posizione critica nei confronti dell sistema neo-capitalistico. Gli strumenti di questo lavoro, fatto in primo luogo della fatica quotidiana dello studio, dovrebbero produrrre "uomini nuovi", capaci di una critica globale e articolata, di una nuova progettazione, orientati ideologicamente in funzione del superamento delle contraddizio-

ni strutturali e sempre più stridenti del capitalismo. Si tratta di un lavoro lungo che richiede "moltissima nuova prassi creativa con moltissima nuova teoria creativa" (ivi: 45).

13.9. Ideologie *nell'opera di Rossi-Landi*

Nel periodo del lavoro per *Ideologie*, Rossi-Landi scrisse i suoi testi più importanti, alcuni dei queli pubblicati sulla stessa rivista e poi ripresi e sviluppati in opere successive. Un grosso saggio sulla concezione del linguaggio in Sapir e Whorf con diretto riferimento allo studio delle lingue amerindie (navajo, hopi, wintu), "Teorie della relatività linguistica" (*Ideologie* 4, 1968, 3-69), fu poi ripubblicato nel 1972 in *Semiotica e ideologia*, e in inglese sotto forma di volumetto dal titolo *Ideologies of Linguistic Relativity* nel 1973.

I suoi interessi per la teoria dell'ideologia condussero al libro *Ideologia* del 1978, rivisto e accresciuto nel 1982.

Di questo libro è particolarmente interessante la parte dedicata a "sistemi segnici, ideologie e produzione del consenso", per il rapporto che direttamente vi si stabilisce fra la concezione dell'ideologia di Rossi-Landi e il pensiero di Gramsci. Si può dire che la riflessione di Rossi-Landi sull'ideologia rappresenti lo sviluppo in termini semiotici delle intuizioni gramsciane circa il rapporto tra la "sovrastuttura" e la "struttura" sociali.

Scrive Rossi-Landi in *Ideologia* riprendendo in termini semiotici il concetto gramsciano di "Nuovo Principe":

> La struttura di fondo del Nuovo Principe è quella dei sempre compresenti sistemi segnici verbali e non-verbali, fra loro riorganizzati dalla forza di una progettazione sociale. In tal modo, e nella misura indicata, una pratica sociale retta dal potere politico può promuovere e realizzare una nuova ideologia (Rossi-Landi 1982: 76-77).

14. *Da* Ideologie *a* Scienze umane

Un altro momento di ripresa e sviluppo da parte di Rossi-Landi del lavoro svolto in *Ideologie* è costituito dal suo impegno nella direzione di *Scienze umane*, da lui fondata come abbiamo detto nel 1979 e durata due anni.

Nel testo intitolato "Ai lettori" con cui si apriva il primo numero di *Scienze umane* (aprile 1979) dopo aver fatto osservare che in Italia non esisteva ancora una rivista che si occupasse interdisciplinarmente delle scienze umane, si sottolineava il legame ideale fra questa rivista e il lavoro svol-

to fra il 1967 e il 1972 da *Ideologie*. Ci si riprometteva di riuscire a realizzare, anche in questa nuova rivista, quel tipo di saggi interdisciplinari che aveva costituito, sotto forma di una critica delle scienze umane, l'aspetto più significativo e duraturo di *Ideologie*.

La fine dell'attività di *Ideologie* era qui messa in rapporto con la conclusione del momento storico in cui essa era nata e con "la cessazione (e in certi casi la perversione) di modelli ideologici vicini e lontani, cui negli anni di *Ideologie* era sembrato ragionevole ispirarsi o almeno riferirsi".

Bisognerebbe riesaminare oggi *Ideologie* e tutto il lavoro teorico collegato con essa in riferimento alla situazione storica odierna. Confrontando queste due riviste in rapporto al loro contributo per la comprensione della forma attuale della comunicazione-produzione globalizzata, più che dell'"impostazione scientifica e concentrata" di *Scienze umane*, si sente oggi la mancanza di un impegno teorico-ideologico come quello che aveva animato *Ideologie*.

15. *Comunità di lavoro e alienazione linguistica*

Nella nostra forma sociale la stessa identità individuale trova – per la connessione che abbiamo visto sopra tra individuo e divisione del lavoro – la sua realizzazione nel lavoro, il lavoro che si vende e che si compra, che risponde ai requisiti del mercato del lavoro, il lavoro quantificabile, generico, indifferenziato, misurabile in ore; sicché la mancanza o la perdita del lavoro non è soltanto una calamità economica, ma è vissuta anche come perdita di "senso della vita", come menomazione dell'identità personale, come svuotamento dell'esistenza. Diventa difficile distinguere tra lavoro storicamente configurato come lavoro-merce e lavoro come caratteristica antropologica specie-specifica, indispensabile per la realizzazione di una vita propriamente umana, sicché è facile incorrere nell'errore, come accade in quello che Rossi-Landi chiama "mero attivismo contestatorio" (ivi: 9), di assumere come forma di contestazione il rifiuto del lavoro in generale, ignorandone il carattere "antropogenetico", confondendo lavoro in generale con lavoro merce e lavoro come proprietà antropologica specifica, e ignorando che, in questo secondo senso, anche "la lotta politica è una forma di lavoro" (*ibid.*).

Questa confusione è tale che anche la progettazione di forme sociali alternative generalmente non riesce a immaginare altra fonte di ricchezza sociale se non il lavoro come attualmente si configura nella sua forma alienata, altra soluzione ottimale che quella del "posto di lavoro per tutti". Ciò aveva ben presente Walter Benjamin, quando osservava nel testo noto con il titolo "Tesi di filosofia della storia" (Benjamin 1939-40, tr. it.: 214-15).

> la vecchia morale protestante del lavoro celebrava la sua resurrezione – in forma secolarizzata – fra gli operai tedeschi. Il programma di Gotha reca già tracce di questa confusione. Esso definisce il lavoro come "la fonte di ogni ricchezza e di ogni cultura". Allarmato, Marx ribatté che l'uomo che non possiede altra proprietà che la sua forza-lavoro, "non può non essere lo schiavo degli altri uomini che si sono resi proprietari delle condizioni materiali del lavoro". Ciononostante la confusione continua a diffondersi, e a poco a poco J. Dietzgen proclama: "Il lavoro è il messia del tempo nuovo. Nel… miglioramento… del… lavoro consiste la ricchezza, che potrà fare ciò che nessun redentore ha compiuto. Questo concetto della natura del lavoro, proprio del marxismo volgare non vuol vedere che i progressi del dominio della natura, e non i regressi della società; e mostra già i tratti tecnocratici che appariranno più tardi nel fascismo.

"Il lavoro non è la fonte di ogni ricchezza", precisa Marx nella "Critica del programma di Gotha" (1875). E aggiunge: "I borghesi hanno i loro buoni motivi per attribuire al lavoro una forza creatrice soprannaturale" (p. 11). Nel manoscritto del 1844, che è stato intitolato "Proprietà privata e comunismo", Marx criticando il "comunismo rozzo e materiale" (ed *ante litteram*, *ante factum*, anche il "socialismo reale") che sopprime la proprietà privata generalizzandola e che oppone alla proprietà privata la proprietà privata generale, il possesso fisico esteso a tutti, combatte l'equivoco di una ri-progettazione del sociale che continui a fare, come la società capitalistica, del lavoro in generale la fonte della ricchezza, sicché "l'attività degli operai non viene soppressa, ma estesa a tutti gli uomini" (tr. it.: 108).

> Per tale comunismo "rozzo e volgare", la comunità non è altro che una comunità del lavoro e l'eguaglianza del salario, il quale viene pagato dal capitale comune, dalla comunità in veste di capitalista generale. Entrambi i termini del rapporto vengono elevati ad una universalità rappresentata: il lavoro in quanto è la determinazione in cui ciascuno è posto, il capitale in quanto è la generalità riconosciuta e la potenza riconosciuta della comunità (ivi: 109).

"*Arbeit macht frei"*, il lavoro rende liberi, il lavoro è libertà. Non c'è da vedere in questa enunciazione, scritta sull'ingresso principale del campo di concentramento di Dachau, una "menzogna sfrontata" (Enzi 1971: 112) rispetto alla concezione del lavoro come strumento di libertà, come possibilità offerta all'uomo di affermare la propria personalità. Si tratta invece proprio di questa "verità" del capitalismo, cioè del lavoro della società capitalistica, del lavoro libero, del lavoro merce, spersonalizzato, indifferenziato, astratto, ma fatto coincidere con la realizzazione della propria identità.

Rossi-Landi, nel primo capitolo di *Metodica filosofica e scienza dei segni*, sintetizza così la vicenda del concetto di lavoro in generale quale storicamente si è andata svolgendo:

> L'idea del lavoro in generale, formatasi soprattutto con Smith e Ricardo, affrontata con forza dal giovane Hegel e posta poi a fondamento del loro edificio teorico da Marx ed Engels, è stata spesso deliberatamente espunta o frantumata dalla cultura borghese successiva; mentre la cultura marxista, si direbbe, la dava un po' troppo per scontata (1985: 10).

16. *Lavoro come capacità umana specie-specifica*

Se, come Rossi-Landi si rende ben conto, è difficile parlare del lavoro senza dover parlare di lavoro alienato, perché l'astrazione lavoro si è formata storicamente nel momento in cui il lavoro è diventato merce in maniera generalizzata, caratterizzando così una determinata forma sociale di produzione, e se, nella realtà, lavoro e lavoro alienato stanno quasi sempre insieme, tuttavia si può considerare il lavoro in generale indipendentemente dal lavoro alienato, intendendolo come capacità trasformativa specificamente umana. Ed è in questo modo che Rossi-Landi in *Metodica filosofica e scienza dei segni* si propone di considerarlo, ma tenendo pur sempre conto dei processi storici e delle condizioni sociali che hanno reso possibile tematizzare questa astrazione.

Proprio il presentarsi del lavoro come alienato, presuppone la capacità di vedere le cose e di rapportarsi ad esse al di là della situazione di fatto; attesta che lavoro e alienazione stanno insieme, ma non in maniera necessaria. La situazione alienata è il risultato di lavoro, ma essa può essere superata o almeno essere avvertita come tale, può divenire punto di avvio del produrre o almeno del progettare, o almeno dell'immaginare, del desiderare una situazione diversa.

Il lavoro, al di là della sua configurazione storica, del significato che assume in una forma sociale determinata, del suo presentarsi come lavoro-merce, quale condizione stessa perché si possa parlare di lavoro in generale, perché ne possa sussistere l'idea, è questa capacità di non stare alle cose così come sono, ma di assumerle come modificabili, trasformabili, come non necessariamente coincidenti con ciò che sono, e di intervenire su di esse.

Il mondo umano è un mondo prodotto appunto in questa maniera, cioè come risultato del lavoro in quest'altra accezione, e che anziché immodificabile, unico, definitivo si presenta come complesso di materiali e strumenti per nuovo lavoro. Ciò che è stato prodotto dal lavoro – e prodotto di

lavoro non è solo la "realtà esterna", ma anche il "pensiero", la "coscienza", il "linguaggio", l'uomo stesso – può divenire base, come materiale, strumento, modello, di nuove progettazioni e trasformazioni; detto in termini dialettici, ciò che era sintesi diventa nuova tesi o nuova antitesi di un ulteriore processo lavorativo. Il lavoro è la capacità umana di inventare, di produrre, a differenza degli animali non-umani, più mondi, mondi diversi, dove "mondo" vale sia come *Umwelt* sia come *Innenwelt* (per usare la terminologia del biosemiotico Jakob von Uexküll). In tal modo, dice Rossi-Landi, "si ottiene forse un criterio decisivo per distinguere il lavoro umano da quello animale" (1985: 13).

Il lavoro umano in questa accezione include ciò che Charles S. Peirce chiamava "il gioco del fantasticare" e che Giambattista Vico chiamava "logica poetica", cioè la possibilità di produrre più modelli e dunque, per usare l'espressione di Leibniz, di inventare, di simulare, un numero infinito di "mondi possibili". A Vico Rossi-Landi fa più volte riferimento nei suoi scritti, e in *Metodica filosofica e scienza dei segni* a lui esplicitamente si richiama nella "Premessa" (ivi: viii), riferendosi alla "riscoperta di Vico quale nostro contemporaneo".

Il lavoro in generale, "il lavoro senza aggettivi", così inteso, è il modo di essere specie-specifico, specie-universale dell'uomo; è il lavoro nel suo carattere antropogenico, il lavoro come fattore costitutivo del processo di "ominazione". Esso è, in questo senso, "in generale" perché considerato indipendentemente dalle sue configurazioni storiche, dal "lavoro in generale" come lavoro-merce, come lavoro alienato. È del lavoro inteso in tal senso che Rossi-Landi si occupa quando parla di "lavoro in generale", ed è in tal senso che "sembra lecito esaminare l'alienazione e il lavoro anche separatamente" (ivi: 9):

In quanto segue si discorrerà del lavoro senza aggettivi, dei suoi aspetti e strutture indipendentemente dal suo essere o non essere alienato (*ibidem*).

Ciò non significa escludere da questo concetto generale il lavoro alienato, ma, al contrario, delineare e precisare tale concetto generale in maniera tale che anche il lavoro alienato possa esservi compreso. Rossi-Landi precisa:

> Insistiamo che non si tratta di esaminare il lavoro non alienato in quanto distinto dal lavoro alienato. Invece, alcune strutture del lavoro in generale vengono esaminate prescindendo dalla circostanza che si tratti o no di lavoro alienato. La tesi della compresenza di lavoro e alienazione nella maggioranza delle situazioni umane non è negata (*ibidem*).

Ciò trova conferma quando Rossi-Landi, cercando di distinguere il lavoro dall'attività, osserva (ivi: 6-12):

> La modificazione arrecata dal lavoro è di solito voluta, pianificata, intenzionale. Ma il fatto è che si può volere, pianificare e avere intenzioni anche in maniera inconsapevole, per imitazione passiva di modelli ricevuti. Si può cioè ammettere che l'uomo eroghi la sua forza anche senza essere consapevole di farlo per qualche fine e quindi senza essere consapevole del fatto stesso che sta lavorando. Il fine perseguito può essere sovra-individuale perché imposto da un programma sociale che resta inconscio. In questi casi *il lavoro si differenzia dall'attività perché è esecuzione di programmi indifferentemente consci o inconsci.* Come dice Marx, gli uomini "non lo sanno ma lo fanno". Chi è integrato in un qualsiasi sistema socio-politico – e tutti, dal più al meno, lo siamo –, può trovarsi a lavorare obiettivamente per il sistema anche senza saperlo, o magari illudendosi del contrario; può perfino avvenire che la programmazione dell'integrazione preveda anche proprio tale illusione […]. La stesso inconscio umano […] non è certo qualcosa di anteriore all'ominazione: le è per definizione posteriore e va pertanto visto come un prodotto esso stesso. Si situa qui la profonda intuizione di Freud, il quale definiva *lavoro* la produzione dei sogni da parte dell'inconscio e la loro elaborazione e trasformazione in contenuti manifesti. È questa probabilmente una zona di speciale contatto per l'uso marxiano di Freud o freudiano di Marx (ivi: 7).

Ma il lavoro di cui Rossi-Landi si occupa è "in generale" non solo perché non è limitato al "lavoro che si vende e che si compra" e, al contrario, lo contiene, e contiene quindi il lavoro alienato, il lavoro inconsapevole, ecc. E "lavoro in generale" anche perché non è limitato al cosiddetto "lavoro materiale" ma, insieme e inseparabilmente da esso, è comprensivo anche del "lavoro linguistico", di ciò che oggi viene indicato come "lavoro immateriale". Ciò per l'inscindibilità – oggettiva, *materiale* in senso proprio, strutturale al lavoro come capacità specificamente umana – di produzione linguistica e produzione non-linguistica. In tal modo, come Rossi-Landi dice in *Linguaggio come lavoro e come mercato* (1968: 63), il lavoro linguistico e quello non linguistico vengono ricondotti, quali specie di solito arbitrariamente separate, al genere a cui a pari titolo appartengono. Nella considerazione del lavoro umano in generale si rende unitaria la definizione dell'uomo quale animale lavorante e parlante. Il lavoro comprende insieme la capacità umana di *loquens* e di *faber*, la capacità di linguaggio e la capacità di progettazione, di inventiva, di innovazione.

17. *Semiotica come metasemiosi e linguaggio come lavoro di modellazione*

Riprendendo da Rossi-Landi la definizione dell'uomo come "animale semiotico", possiamo a questo punto ravvisare un altro significato rispetto a quello di scienza generale dei segni. Il termine "semiotica" può anche essere usato per indicare la *specificità della semiosi umana*, la caratteristica peculiare dell'impiego dei segni da parte della specie umana. In base ad essa, si può definire l'uomo come "animale semiotico". Sebeok ha precisato questo significato di "semiotica" in un testo del 1989 "Semiosis and Semiotics: What Lies in Their Future?" (ora cap. 9 del suo libro *A Sign is Just a Sign*, 1991c: 97-99, tr. it.: 181-185):

> La semiotica è un modo esclusivamente umano di ricercare, che consiste nel riflettere – in maniera informale o sistematica – sulla semiosi. Possiamo predire con sicurezza che tale modalità di ricerca esisterà fino a quando continuerà ad esistere il genere umano, così come esso si è andato evolvendo per circa tre milioni di anni nelle succesive espressioni di *Homo*, che – in considerazione, fra gli altri aspetti, della crescente ampiezza del cervello e delle relative capacità cognitive – sono state indicate con i termini *habilis*, *erectus*, *sapiens*, *neanderthalensis* e, per la fase attuale, *sapiens sapiens*. La semiotica, in altre parole, indica semplicemente la tendenza universale della mente umana al fantasticare focalizzato specularmente verso l'interno della propria strategia cognitiva a lungo termine e sui propri comportamenti quotidiani. Locke indicò questo modo di indagare come ricerca di "conoscenza umana"; Peirce, come "gioco del fantasticare" (Sebeok 1991a: 97, it.: 181).

Questo significato di "semiotica" comporta che tale termine indichi una certa tappa dell'evoluzione della semiosi, precisamente quella in cui essa si presenta come *specifica semiosi umana.* La semiotica così intesa, vale a dire come semiosi specificamente umana, ci interessa qui particolarmente, perché in questo salto qualitativo nella storia evolutiva della semiosi entra in gioco il *linguaggio*, inteso però non come *capacità di comunicazione* ma come *lavoro*, nel senso di Rossi-Landi, come *capacità di modellazione*, nel senso di Sebeok, specifica della specie umana.

18. *Il contributo di Rossi-Landi all'interpretazione della realtà odierna e al nostro conseguente orientamento responsabile*

Il riconoscimento al linguaggio del carattere di lavoro comporta la messa in evidenza del suo ruolo nel processo di valorizzazione della riproduzione

sociale e di conseguenza alla riproduzione dell'attuale sistema di produzione nella fase della cosiddetta globalizzazione, anche in considerazione del fatto che, in esso, la comunicazione è diventata, più che mai, forza produttiva.

Al tempo stesso tale riconoscimento implica l'evidenziazione della sua capacità di rinnovamento, di creatività, di inventiva che lo rende non confinabile nella realtà così come essa si presenta in una certa fase storicamente determinata della riproduzione sociale o alla sua funzionalità rispetto a quest'ultima.

Ferruccio Rossi-Landi e Augusto Ponzio
Trieste, casa di Rossi-Landi, agosto 1984

Viceversa l'accostamento di "linguaggio" e "lavoro" comporta anche una riconsiderazione del lavoro stesso rispetto al suo carattere di lavoro-merce, di processo esecutivo, quantificabile, indifferenziato, spersonalizzato, sottolineandone il suo fondamentale aspetto di forza produttiva; evidenzia di entrambi la coartazione, lo sfruttamento, l'alienazione, quando siano strumentalizzati alla riproduzione dei rapporti sociali di produzione di una determinata forma sociale. La loro inseparabilità resa palese nella attuale fase del loro sviluppo, che rende ormai improponibile la vecchia divisione di "lavoro materiale" e "lavoro linguistico", evidenzia di entrambi l'eccedenza, la disparità, la sperequazione, rispetto ai rapporti sociali di produzione nei quali la classe che esercita il controllo della comunicazione vorrebbe contenerli.

In considerazione di quanto abbiamo fin qui esposto e rinviando per ulteriori riflessioni sull'opera di Rossi-Landi ad A. Ponzio 2008 e 2012, possiamo concludere dicendo che l'approccio di Rossi-Landi, convalidato dall'attuale fase della comunicazione-produzione, implica che linguaggio e lavoro costituiscono, in quanto tali, l'innegabile possibilità di un *altrimenti* rispetto all'*essere* della comunicazione e della produzione della forma sociale cui appartengono, sono refrattari all'*ontologia*, al ruolo di custodi e di guardiani dell'essere, esorbitano dalle *alternative* loro offerte dall'ordine costituito, e dai paradigmi e dai luoghi del discorso che lo garantiscono, sono votati al *plusvalore* e all'*alterità*.

Susan Petrilli

II.
ROSSI-LANDI, L'IDEOLOGIA DELL'AUTORE E LA RIPRODUZIONE SOCIALE

1. *Il seminario dell'aprile del 1985 a Bari con Ferruccio Rossi-Landi*

Metodica filosofica e scienza dei segni. *Nuovi saggi su linguaggio e ideologia* di Ferruccio Rossi-Landi, pubblicato lo stesso anno della sua morte (5 maggio 1985), fu presentato a Bari il 19 aprile 1985, presente lo stesso autore, presso la Facoltà di Lingue e Letterature Straniere. Lo stesso giorno, con la sua partecipazione, si tenne un seminario intitolato, "Segno, autore e riproduzione sociale", specificamente dedicato alla tematica del capitolo 8 di quel libro (pp. 167-192), "Criteri per lo studio ideologico di un autore".

"Criteri per lo studio ideologico di un autore" fu pubblicato per la prima volta nel 1976 sulla rivista *Quaderni latinoamericani*, 2, pp. 5-32, e successivamente come capitolo 8 del libro, *Metodica filosofica e scienza dei segni*.

La trascrizione, a cura di Augusto Ponzio, di "Segno, autore e riproduzione sociale", fu originariamente pubblicata con il titolo "L'autore tra riproduzione sociale e discontinuità: dialogo con Ferruccio Rossi-Landi" nel fascicolo n. 15 del 1984 (ma apparso nel 1985) di *Lectures* (pp. 149-172), con questa breve nota redazionale scritta da Vito Carofiglio, direttore della rivista:

> Il testo qui riportato è, con opportuni alleggerimenti, la registrazione del seminario svoltosi il 19 aprile 1985 a Bari, nella Facoltà di Lingue e Letterature Straniere. Il titolo del seminario era "Segno, autore e riproduzione sociale". Ne fu animatore Ferruccio Rossi-Landi. Alla discussione parteciparono Patrizia Calefato, Vito Carofiglio, Giuseppe Mininni, Eugenia Paulicelli, Bruno Pompili, Augusto Ponzio, Susan Petrilli […] La pubblicazione del testo reca qualcosa di più, tuttavia: un omaggio a Ferruccio Rossi-Landi, piegato dalla morte alcuni giorni dopo, sul mare di Trieste, e una commossa partecipazione al ricordo del caro amico.

Successivamente il testo del seminario fu pubblicato con il titolo "Il corpo del testo tra riproduzione sociale ed eccedenza. Dialogo con Ferruccio Rossi-Landi" in *Corposcritto* – rivista diretta da Augusto Ponzio –, 2, pp. 8-43, Bari, Edizioni dal Sud, 2002, con un mio saggio introduttivo, che qui ripresento con lo stesso titolo.

2. *L'ideologia dell'autore e la riproduzione sociale in Ferruccio Rossi-Landi*

Considerata nell'ambito dell'antroposemiosi, vale a dire nella semiosi storico-sociale, ciò che Rossi-Landi chiama "riproduzione sociale" è "il principio di tutte le cose", quell'*arché* dalla cui ricerca ha inizio il pensiero filosofico occidentale. "La riproduzione sociale è qualcosa dalla quale non si esce" (come egli dice nel secondo testo) quando la semiosi è considerata nel suo aspetto storico-sociale. Alla stessa maniera, se la semiosi è considerata come biosemiosi, stando alla formula di Thomas A. Sebeok secondo cui la semiosi coincide con la vita, non si esce dalla grande rete segnica della biosfera che a sua volta trascende e contiene la riproduzione sociale stessa.

Tanto meno dalla riproduzione sociale può uscire l'"autore", sia esso l'autore di testi letterari e non, al punto che sorge il problema del margine di "eccedenza", del pensiero dell'autore rispetto alla situazione storica di appartenenza. Certamente il riferimento alla riproduzione sociale considerata in un determinato contesto storico è un punto di passaggio obbligato per lo studio ideologico dell'autore. Ma tale riferimento ha bisogno di essere individuato, descritto e valutato sulla base di precisi criteri. Inoltre si tratta di stabilire quale possa essere il contributo di un autore al suo contesto storico di riproduzione sociale ed eventualmente la sua possibilità e capacità di superarlo o per lo meno di prospettarne il superamento.

Rossi-Landi quindi s'interroga sulla possibilità in generale di dare una valutazione critica ed obiettiva di un autore, definendone i termini e stabilendo qual è l'eventuale contributo che da lui può provenire alla riproduzione sociale. Alla luce del materialismo storico, il primo passo verso una valutazione oggettiva dell'autore consiste ovviamente nella evidenziazione, attraverso un lavoro di macrostoricizzazione, dell'appartenenza dell'animale umano, in tutte le sue manifestazioni, alla riproduzione sociale, e successivamente si tratta di stabilire e descrivere la relazione tra il pensiero di un individuo umano determinato e la sua appartenenza a condizioni sociali storicamente specificate, quindi procedere alla sua descrizione. Dal punto di vista metodologico sono necessarie considerazioni generali, uno sguardo d'insieme alla luce del quale mettere in prospettiva le parti evitan-

do l'errore di scambiare una parte qualsiasi per la totalità. Così Rossi-Landi si impegna a trovare un modello generale in grado di rendere conto delle varie e diverse istanze della riproduzione sociale in tutte le sue manifestazioni. Il modello che egli propone è in realtà una modellistica fatta di tre modelli dialetticamente interagenti tra loro: il circolo produzione-scambio-consumo; la dialettica fra struttura e sovrastruttura; i sistemi segnici come elemento prevalentemente mediatore fra il livello della struttura e quello della sovrastruttura.

In questo stesso testo, richiamandosi a Gramsci Rossi-Landi pone immediatamente il problema della produzione del consenso, fenomeno semiotico, che avviene cioè attraverso l'uso dei sistemi segnici, sia verbali sia non-verbali, caratterisitico della società civile. Ed è proprio qui che l'analisi rossilandiana dell'autore diventa particolarmente significativa, trattandosi di analizzare l'autore produttore di segni e il rapporto tra l'autore e la produzione di consenso della riproduzione sociale in generale.

Ciò che ci interessa particolarmente rilevare è che Rossi-Landi fa emergere la capacità strutturale all'autore – particolarmente evidente nell'autore di testi letterari – di eccedenza, di critica e quindi di presa di posizione responsabile rispetto ad una qualsiasi programmazione sociale e ideologica. Tale eccedenza, come egli dice, "è di enorme e particolare importanza per la vita umana". Infatti, come abbiamo accennato, la semiosi della riproduzione sociale è inestricabilmente interconnessa con la semiosi della vita, la biosemiosi, fino al punto di determinarla, fino al punto di comprometterne la salute: basti pensare all'immensa varietà attuale delle forme di inquinamento e di distruzione che la riproduzione di questa forma sociale di produzione comporta.

In virtù della propria capacità di produrre l'"eccedenza", l'autore di testi letterari o artistici in generale, sia verbali sia non-verbali, in confronto all'autore di cose extra-lettararie, extra-artistiche, si pone, anche suo malgrado, come produttore di testi improduttivi rispetto al criterio di "produttività" relativo a questa forma di produzione funzionalizzata al profitto. In questo senso, l'autore di testi artistici si pone come elemento sovversivo all'interno del sistema della riproduzione sociale, e in quanto tale è elemento propositivo di rinnovamento e di trasformazione su tutti i piani della produzione e riproduzione sociale stessa.

Come già abbiamo avuto occasione di affermare nel libro *Teoria dei segni e del linguaggio* (1998a: 103-105; ora in Petrilli 2014b: 176-177), le situazioni comunicative in cui si formano, circolano, si deteriorano e muoiono le enunciazioni e i testi non sono mai omogenee e prive di contraddizioni interne. Sicché, per quanto adeguata ad una situazione co-

municativa un'enunciazione (un testo) risuoni, proprio perché adeguata anche alle sue contraddizioni, è come se avesse pur sempre, almeno potenzialmente, un margine che deborda rispetto alla funzionalità ad essa, un'eccedenza che in qualche maniera anticipa nuovi rapporti comunicativi. Interessato a stabilire dei criteri per lo studio ideologico di un autore, Rossi-Landi evidenzia questa possibilità di eccedenza rispetto alla significatività dominante, o, nella sua terminologia, rispetto all'"ideologia" vigente: per quanto determinata dalla realtà comunicativa cui l'autore appartiene, la sua parola (è esemplicativo sotto questo riguardo il caso di Balzac) risuona come "eccedente" e pur esprimendo l'ideologia dominante è come se ne facesse il verso raffigurandola in chiave ironica e anticipando così l'evidenziarsi di lacerazioni, fratture e contraddizioni della realtà sociale che ancora non si sono pienamente manifestate. E, tuttavia, questa parola eccedente non può divenire parola d'ordine e dunque ricevere riconoscimento nella sua significatività fin a quando non si vengono a creare condizioni comunicative nuove che lo permettano.

A completamento di quanto abbiamo detto vale la pena soffermarci su un doppio livello, per così dire, della significatività.

C'è una significatività che riguarda l'ordine del discorso, il mondo già fatto, già costituito, la realtà così com'è, il soggetto con la sua identità, con i suoi vari io, con i suoi ruoli, e con le sue responsabilità relative, limitate da tali ruoli e quindi garantite da essi. A questo livello tutto ciò che è significativo è tale nella forma della *rappresentazione:* una persona, un suo gesto, una sua parola, una sua decisione sono significative in quanto rappresentano un certo ruolo, una determinata situazione prevista, una figura comportamentale di rito.

Qui l'azione verbale che è una risposta a una situazione comunicativa è una risposta garantita dal fatto che la significatività si presenta nella forma della rappresentazione. L'azione rispondente, responsiva, responsabile, lo è in maniera garantita dai ruoli e dalle figure che il soggetto mette in scena. Come responsabilità di rappresentazione, di rappresentanza, per la quale il soggetto risponde solo in quanto rappresenta qualcos'altro, la responsabilità è garantita da alibi, consiste in un rispondere entro certi limiti – dunque potendo sempre fare ricorso a "scappatoie" – che sono quelli stabiliti da quanto viene rappresentato. Con il Bachtin di *Per una filosofia dell'azione responsabile* (1922-24, cfr. tr. it. 1998) possiamo chiamare questa responsabilità "responsabilità speciale", una responsabilità tutta interna alla scena della realtà rappresentata, una responsabilità tecnica, confinata, dunque garantita entro ambiti ben definiti di competenze, di ruoli, di occupazioni, di doveri, ecc.

Con la distinzione tra *atto* e *azione* (cfr. Petrilli 1998a: 98-100) si sono evidenziati l'impotenza e il carattere illusorio della cosiddetta "azione verbale" dato che quando essa ha luogo, per iniziativa del soggetto, in base a una sua autodeterminazione, in effetti, l'atto è già avvenuto. In esso il soggetto, benché creda nella sua azione intenzionale, decisa e programmata, è coinvolto, è implicato, si trova agito, deciso, ed è soggetto come *soggetto a.* Proprio perché qui siamo nell'ambito della responsabilità con alibi, della responsabilità tecnica, speciale, e il soggetto non è che un rappresentante, il fare qualcosa con le parole, la realizzazione di azioni verbali non è che la reiterazione, la copia, la trascrizione, l'esecuzione, di atti già avvenuti che l'ordine del discorso prevede, e che sono l'espressione dei valori dominanti. A questo livello della significatività l'atto a cui l'azione rinvia e che presuppone è l'atto di una identità, di un'appartenenza: identità di ruolo, di posizione sociale, di collocazione parentale, di professione, di appartenenza ideologica, religiosa, nazionale, etnica, ecc.

Il secondo livello della significatività è, invece, quello in cui ciò che è significativo non riguarda la sfera della rappresentazione e della responsabilità speciale ma, invece, quella specie di "architettonica", come la chiama Bachtin nel saggio citato, incentrata non intorno al soggetto e i suoi ruoli ma al singolo, il quale, in maniera insostituibile, senza possibilità di delega, senza alibi si trova nella situazione di dover rispondere. Questa risposta ha come parametri l'io per sé, l'io per altri, l'altro per sé, l'altro per l'io. Qui la risposta si specifica in termini di responsabilità senza limiti, senza scappatoie, senza alibi, una responsabilità in cui il singolo si trova coinvolto al di là di ogni iniziativa e di ogni presa di posizione che lo riguardi come soggetto identificato dalla propria appartenenza a qualche ruolo, classe, genere, gruppo, che lo rende identico agli altri che pure gli appartengono e, dunque, con essi intercambiabile.

Qui possiamo contrapporre, con Bachtin, alla "responsabilità speciale", la "responsabilità morale", oppure, con Levinas (1961, 1974), alla "responsabilità relativa", all'identità di ruolo e di rappresentanza, la "responsabilità assoluta". Il centro della architettonica della responsabilità, rispetto al quale la significatività si organizza e ogni elemento spazio-temporale come pure ogni rapporto assume un determinato valore, è unico in quanto si tratta del singolo che in maniera inderogabile è coinvolto direttamente e non può più rispondere tramite la possibilità di rinvio ad un'altra scena, ad un atto antecedente che possa identificare, garantire e giustificare la propria azione conferendole il carattere della rappresentazione.

Se nel primo caso della significatività l'azione verbale e ogni altro tipo di azione del soggetto è già decisa da un atto comunicativo che è l'*atto di*

una identità, di una appartenenza, qui invece la significatività dell'azione dipende unicamente dall'*atto di una alterità* irriducibile a identità. Qui l'iniziativa del soggetto è messa in scacco, è resa illusoria, dal fatto che il singolo nella sua assoluta alterità e responsabilità si trova coinvolto come unico e senza alibi all'interno di una architettonica di cui egli è il centro. In tale architettonica ogni significatività precostituita è messa alla prova e in discussione dal suo rapportarsi, tramite la responsabilità del singolo, all'atto della scelta di quest'ultimo.

Anche in questo caso possiamo dire che, quando l'azione verbale si realizza, l'atto comunicativo è già avvenuto. Infatti, senza il riconoscimento del proprio coinvolgimento, della propria insostituibilità, cioè senza l'atto comunicativo che riguarda tutti i quattro i parametri del rapporto di alterità (l'io per sé, l'io per altri, l'altro per sé, l'altro per l'io), l'azione verbale risulterebbe vuota, ipocrita, e, in ultima analisi, un'impostura. Parafrasando quanto osserva Bachtin nel testo già citato del 1922-24, potremmo dire, nei termini del nostro discorso, che non è l'azione verbale, per quanto performativa, ad essere di per sé decisiva al punto da responsabilizzare senza alibi. Ma decisivo è l'atto morale con cui il singolo ha già sottoscritto prima di ogni parola un determinato rapporto comunicativo.

Al saggio di Rossi-Landi "Criteri per lo studio ideologico di un autore" ha dedicato particolare importanza Ponzio nella monografia *Rossi-Landi e la filosofia del linguaggio* (1988), soffermandosi soprattutto sul concetto di "eccedenza": eccedenza rispetto alla riproduzione sociale a cui l'autore appartiene, per questioni cronotopiche, e in virtù della quale egli è in grado di farne risultare i limiti, di farne vedere le istanze di inaccettabilità, di farne intravedere le possibilità di superamento. Alla questione dei criteri per lo studio ideologico di un autore Ponzio ritorna nel libro del 1991, *Filosofia del linguaggio 2*, dove la sezione "Ideologie e scienze umane", è interamente dedicata al pensiero di Rossi-Landi. Qui (cfr. pp. 287-290) egli fa notare come già in un testo di Rossi-Landi, "Ragioni di una *epoché* terminologica nei confronti della filosofia della *epoché*", pubblicato in appendice all'edizione del 1961 di *Significato, comunicazione e parlare comune* (e da lui poi escluso dalla riedizione del 1980) si trovino delle considerazioni relative all'interpretazione di un autore, con particolare riferimento alla scrittura letteraria. È anche interessante che considerando il rapporto fra autore e testo letterario Rossi-Landi assuma una posizione che trova oggi conferma dalle analisi approfondite condotte su tale rapporto da autori come Roland Barthes, Maurice Blanchot, Michail Bachtin.

Soprattutto Bachtin, dai primi scritti degli anni Venti fino a quelli degli anni Settanta ha mostrato come l'"exotopia", cioè il porsi-fuori dell'autore

rispetto alla propria contemporaneità, il guardarla dall'esterno, sia condizione fondamentale della letterarietà dell'opera. Nella letteratura il rapporto di alterità, il distanziamento, l'"extralocalizzazione" sono essenziali. Ciò comporta che la stessa lingua non sia più usata in maniera diretta, secondo le funzioni del parlare extraletterario. Tali funzioni sono mostrate, raffigurate ma non direttamente attivate. Bachtin perciò stabilisce una distinzione fra "autore-creatore", che coincide con la forma stessa dell'opera letteraria; e "autore-uomo", cioè il soggetto biografico-extra-artistico. "Scrittore" dice Bachtin, "è chi sa lavorare sulla lingua standone al di fuori, è chi possiede il dono del parlare indiretto" (Bachtin 1959-61, in Id. 1979, tr. it.: 288).

Come ha già mostrato Augusto Ponzio nella prima parte di questa sezione, Rossi-Landi, nel libro del 1961 (p. 281), propone, del tutto indipendentemente da Bachtin, una distinzione analoga a quella proposta da quest'ultimo tra "autore-uomo" e "autore-creatore", distinguendo tra autore come "persona" e autore come "personalità". Condizione *sine qua non* della riuscita del testo letterario, del suo valore estetico è, egli dice, che il lettore sia interessato alla sua "personalità" come scrittore e non all'autore come persona. Facendo riferimento anch'egli, come Bachtin, a Dostoevskij, osserva che quando capiamo una sua opera, abbiamo a che fare con Dostoevskij come personalità letteraria e non come persona, ed è solo perché è risultato interessante in quanto tale che possiamo poi eventualmente interessarci di lui anche come persona.

Sia il testo del 1976 sui criteri per lo studio ideologico dell'autore, sia quello del 1985 che lo riprende e lo commenta, anche attraverso la forma del dibattito tra Rossi-Landi ed altri studiosi, cioè il seminario svoltosi a Bari a meno di un mese dalla sua morte, offrono un importante contributo, oltre che alla questione di cui direttamente si occupano, anche alla chiarificazione di quell'importante concetto elaborato da Rossi-Landi che è la "riproduzione sociale". Dalla nozione di "parlare comune" del libro del 1961, e dalla sua riformulazione in termini di "lavoro linguistico" del libro del 1968, egli perviene al concetto di "riproduzione sociale" che gli permette di trovare il fondamento della sua concezione della omologia fra produzione linguistica e produzione materiale.

Per considerare i possibili sviluppi di questo percorso, il testo del 1985 è un documento particolarmente importante perché in esso Rossi-Landi proprio sulla base del concetto di riproduzione sociale perviene per la prima volta alla constatazione del congiungersi, del confluire l'una nell'altra – nell'attuale fase del nostro sistema sociale di produzione – della produzione linguistica e della produzione materiale, in seguito al livello raggiun-

to con il computer dallo sviluppo tecnologico. È opportuno anticipare del seminario 1985 questo passo che può essere considerato come l'indicazione da parte di Rossi-Landi del punto di arrivo della sua ricerca e al tempo stesso come il punto di partenza di chi intenda oggi proseguirla:

> Si può salire lungo quello che io ho chiamato "schema omologico della produzione" fino a un certo punto, dove accade una cosa impressionante, e cioè che le due produzioni confluiscono. Questa è una cosa degli ultimi pochi decenni: perché nella produzione del computer, confluiscono un *hardware*, nel linguaggio dei tecnici, cioè un corpo materiale, la materia elaborata di cui è costituito il computer, e un *software*, cioè un programma, un insieme di rapporti logici esprimibili verbalmente. Quindi il non-linguistico, l'oggettuale e il linguistico ad altissimo livello di elaborazione sono confluiti l'uno nell'altro quasi sotto i nostri occhi.

Qui di seguito riportiamo il testo dell'incontro dialogico con Rossi-Landi del 13 maggio 1985.

3. *Il corpo del testo tra riproduzione sociale ed eccedenza. In dialogo con Ferruccio Rossi-Landi*

Ferruccio Rossi-Landi: Ci troviamo sempre comunque immersi in una situazione di riproduzione sociale. Noi ci troviamo immersi e il nostro autore ancora più di noi. Un qualsiasi autore, limitiamo pure il discorso a quello letterario, non può non essere, come qualsiasi altra persona umana, totalmente immerso in una determinata istanza di riproduzione sociale. Allora cosa dovremmo fare per una collocazione ideologica di un autore qualsiasi? Beh, dovremmo in primo luogo definire una nozione generale di riproduzione sociale, poi studiare la riproduzione sociale che ha presieduto la riproduzione di quello stesso autore. Allora non saremo noi critici che si arrogano il diritto di criticare l'autore dall'esterno, ma prenderemo atto di una situazione obiettiva che è quella in cui l'autore si è formato e anche del modo in cui egli rappresenta la propria situazione obiettiva o cerca di contraddirla, cerca di uscirne, cerca di presentare delle istanze originali, che sono negatrici della sua stessa situazione di riproduzione sociale.

Qui conviene, conviene a me personalmente, che io faccia un discorso al livello della *macrostoricizzazione*, cioè di una storicizzazione in senso lato. La *microstoricizzazione* di ogni determinato autore non è compito mio, ma dei vari critici letterari, per esempio, nel nostro caso. Chiaramente uno che si occupa di letteratura spagnola, ammettiamo latino-americana, farà delle

microstoricizzazioni che riguardano il suo campo di indagine, il continente latino-americano, le lingue spagnola e portoghese, il periodo storico in cui esiste una letteratura spagnola e portoghese in America Latina, e via dicendo. I compiti della microstoricizzazione non sono i miei. Io mi limito a fornire degli schemi di macrostoricizzazione.

Si possono a questo punto immaginare dei passi successivi per cui l'autore che è uscito agli occhi nostri, che è stato messo dalla nostra attenzione fuori dalla sua riproduzione sociale, può essere reinserito, con i suoi contrasti, nella riproduzione sociale che gli spetta.

La riproduzione sociale: l'origine del concetto è in primo luogo un'origine settecentesca, quando nell'Illuminismo del Settecento si è cominciato a considerare il movimento delle società; ma soprattutto questo concetto si afferma col pensiero classico tedesco, con l'avvento dell'economia moderna di tipo classico, definita come classica, cioè con Smith, Ricardo e Marx e contemporaneamente col pensiero classico tedesco, tanto è vero che noi diciamo riproduzione sociale traducendo letteralmente la *Gesellschaftreproduction* degli originali tedeschi.

Che cosa facciamo di fronte a un processo così vasto? Ebbene dobbiamo vedere come è fatto. Ci sono vari approcci. Ma dobbiamo avere anche una posizione di prudenza e di modestia. Nessuno di noi può "possedere" la "riproduzione sociale". Ognuno di noi giunge ad avere delle informazioni generiche sulla riproduzione sociale. Qualcuno di noi studiando alcuni campi si specializza su alcuni elementi o momenti della riproduzione sociale. Per il resto la riproduzione sociale va avanti – sembrerebbe di dover dire – per conto suo, ma indipendentemente dalla nostra capacità di presa di coscienza di individui.

La prima cosa che viene in mente, o almeno che è venuta in mente a me di fronte a materiali sull'argomento, è quella di farne un *catalogo*. Un catalogo ragionato, badate bene, dove, per esempio, si individuino alcuni bisogni umani ineliminabili, come quello di mangiare; si individuino casi in cui persino il bisogno di mangiare viene superato e lasciato da parte per qualche altro bisogno socialmente indotto, i casi di ascesi religiosa, per esempio. Allora si tratta di vedere quali delimitazioni si possono porre alla nozione di bisogni cosiddetti *fondamentali*. O si deve considerare tutto ciò che l'animale umano fa per soddisfare questi bisogni fondamentali, che si elencano abbastanza presto, si trovano elencati nei testi degli antropologi generali.

È chiaro che gli animali umani debbono, come del resto anche gli altri animali, mangiare, bere, ripararsi dalle intemperie, e così via. Ma le cose si complicano immediatamente, perché vediamo che persino la produzione del cibo non è mero appropriamento di cose esistenti in natura se non nel-

le fasi più remote e primitive. Per produrre il cibo per il sostentamento di una qualsiasi comunità bisogna avere gli strumenti, fin dall'inizio, cioè c'è bisogno di qualche strumento, sia esso soltanto la selce, cioè la pietra scheggiata che poi viene connessa con liane a un pezzo di ramo e diventa un primitivo strumento di attacco e di caccia. Perfino l'appropriazione del cibo richiede la creazione di strumenti che a loro volta sono fatti secondo modelli; e il cibo non viene consumato necessariamente tutto, ma viene distribuito: immediatamente abbiamo come un "espandersi della macchia". diciamo così.

Non c'è nulla di semplice; fin da quando l'ominazione si è affermata, i processi si complicano e si accavallano fra di loro. Ma per distribuire il cibo, per metterlo da parte, ci sarà subito una divisione del lavoro: qualcuno dovrà custodire questo cibo. Poi ci sarà il problema dei neonati, dei vecchi e dei malati: qualcuno dovrà prendersi cura di loro, quindi la divisione del lavoro si ramifica in tutte le direzioni. E c'è da dire che sarà necessario che una società, per quanto primitiva, si organizzi; ci sarà per forza, inevitabilmente, deludendo qualsiasi istanza contraria di tipo totalmente assembleare o spontaneo, un'organizzazione con l'esercizio del potere. Si potrà, certo, cambiare il potere; esso potrà passare di mano in mano; però ci sarà sempre un qualche esercizio del potere.

Giungiamo alla conclusione che qualsiasi istanza di riproduzione sociale, sia ad un livello estremamente primitivo, sia ad un livello estremamente avanzato, come è quello delle società industriali o postindustriali moderne, indifferentemente capitalistiche o socialiste-di-stato, qualsiasi istanza di riproduzione sociale, ripeto, dovrà accontentare la maggior quantità possibile di bisogni o anche di desideri o anche di esigenze dei propri membri, ma non potrà mai accontentarli tutti. E quindi ci saranno inevitabilmente forme di controllo, di repressione, di sfruttamento, di forzatura che la società eserciterà sui suoi stessi membri.

Un catalogo della riproduzione sociale è fattibile. Lo si può anche articolare internamente. Ma richiede moltissimo tempo ed è un procedimento empirico descrittivo che non si riduce al mero elenco ma porta via molto tempo e, forse, giocando con le parole possiamo dire che lascia il tempo che trova. Ci sono altri approcci alla riproduzione sociale. Si tratta di trovare modelli sufficientemente vasti e formali da poter essere applicati a istanze molto diverse della riproduzione sociale. Però modelli che non siano totalmente astratti, che non siano delle fantasie del pensiero.

Ho proposto nel corso delle mie ricerche tre modelli, ricavandoli naturalmente in gran parte da alcuni testi classici – nessuno inventa mai qualcosa del tutto nuovo, si tratta sempre di riutilizzare quello che è il nostro

patrimonio di idee e di cultura. Uno di questi è il circolo *produzione-scambio-consumo*. Non si dà riproduzione sociale senza un circolo di produzione-scambio-consumo. Il tutto è progettato socialmente: esistono forme di produzione, forme di scambio e distribuzione, forme di consumo. Questo è un circolo dinamico che rintracciamo ovunque, e non esiste comunità umana, per quanto primitiva, in cui non sia riscontrabile un qualche circolo di produzione-scambio-consumo.

Un altro modello, anch'esso illustre e tradizionale, è quello della contrapposizione e del ciclo di struttura e sovrastruttura. I "padri fondatori" si sono occupati relativamente poco di questa contrapposizione, però non sembra che essa sia totalmente rinunciabile. Essa sembra resistere a tutte le critiche cui è possibile assoggettarla. Si usano indicare, come sapete, al livello della struttura la produzione cosiddetta normalmente economica, al livello della sovrastruttura, le istituzioni cosiddette ideologiche in largo senso. Anche qui non è possibile immaginare un'istanza di riproduzione sociale per quanto avanzata e per quanto primitiva in cui non ci siano dei processi di fondo di sostentamento e dei processi di sviluppo al livello che noi diremmo in prima istanza "mentale", e cioè sovrastrutturali rispetto a questi processi di fondo. C'è anche un circolo fra questi due livelli; se non ci fosse un circolo, noi non potremmo progettare non dico una rivoluzione o una innovazione, ma neppure una sola legge, una nuova norma.

Una terza possibilità è quella di introdurre i sistemi segnici come elemento prevalentemente mediatore fra il livello della struttura e quello della sovrastruttura. In quella che Gramsci chiamava la società civile avviene la produzione del consenso, e la produzione del consenso avviene adoperando sistemi segnici di ogni tipo, verbali come non-verbali. Ci sarebbe allora da dire che l'animale umano viene socialmente prodotto e condizionato a tre livelli: al livello strutturale; al livello dei sistemi segnici a cominciare dal più importante, il sistema della lingua che è parlata in quella data comunità; al livello post-linguistico, di ulteriore elaborazione, che è quello delle sovrastrutture.

Ecco dunque tre modelli che ci permettono di evitare la lunghezza estenuante del catalogo e che d'altra parte sono applicabili in qualsiasi istanza di riproduzione sociale.

Facciamo adesso un passo indietro per dire che la riproduzione sociale è qualcosa dalla quale non si esce. Che cosa vuol dire questa strana affermazione? Che qualunque cosa diciate della riproduzione sociale è un'istanza di riproduzione sociale.

Prendiamo una teoria dei rapporti fra umano e non-umano. Sembrerebbe a primo acchito che una tale teoria, precisamente una teoria dei rapporti

fra animali umani e animali non-umani, riguardi sia la riproduzione sociale umana sia ciò che sta fuori la riproduzione sociale umana. E invece no. Perché di teorie dei rapporti fra animali umani e animali non-umani ce ne sono state moltissime e ognuna di esse è analizzabile in funzione dell'istanza di riproduzione sociale in cui è stata inventata. Secondo esempio, forse ancora più convincente: rapporti fra uomo e natura. Anche qui sembrerebbe che se parliamo della natura, stiamo fuori dalla riproduzione sociale umana.

Ahimé, no: in qualsiasi storia del pensiero europeo e non soltanto europeo noi vediamo che di teorie della natura ce ne sono state molte, e vediamo inoltre, con metodologie storicistiche, che ognuna di queste teorie rispondeva alla situazione del momento. Chiaramente in una situazione fondata su tecniche paleolitiche o anche neolitiche, senza metalli e senza meccanismi quali li concepiamo noi oggi, una qualsiasi idea sulla natura doveva essere molto diversa da qualsiasi idea sulla natura che possiamo avere noi oggi. D'altra parte, ai tempi di Hegel l'idea della natura non poteva non essere molto diversa dalla nostra, se voi pensate a quello che è successo nella tecnologia e nella teoria scientifica dell'universo e della struttura della materia dai tempi di Hegel ai nostri giorni. Oggi, che abbiamo teorie delle particelle elementari a un livello molto inferiore a quello dell'atomo e teorie addirittura dell'origine dell'universo e del movimento generale dell'universo, abbiamo concezioni di ciò che è non-umano, di ciò che è "natura", molto diverse da quelle che si potevano avere cinquanta, cento, mille, diecimila anni fa.

Non solo una teoria dei rapporti fra uomo e natura non è qualcosa che va al di là della riproduzione sociale, ma è essa stessa una tipica istanza di riproduzione sociale.

Pensate come appendice a quanto ho appena detto a un movimento di pensiero anche religioso o di risanamento sociale o individuale che consista nell'entrare in contatto con la natura. Esso dipende dal concetto di natura relativo a una certa situazione di riproduzione sociale, tale da far nascere la necessità di una teoria o di un movimento riguardante il ritorno alla "natura".

Basti pensare alla polluzione, all'inquinamento. L'inquinamento ci spinge a concepire certe cose in un certo modo, ma un polinesiano, completamente sottratto, almeno spero per lui, all'inquinamento, non ha bisogno di una teoria di questo genere. Il tipo di riproduzione sociale in cui si trova immerso fa sì che quella teoria non venga prodotta. Quella teoria viene prodotta in una situazione come la nostra, cioè industriale avanzata o postindustriale.

Questo dunque uno dei sensi in cui non si esce dalla riproduzione sociale. Ne consegue forse che noi affermiamo la non esistenza della natura? Questo non è un noi di maestà, è un noi insieme; dobbiamo forse noi affermare, riformulerei la cosa, che non esiste la natura, che non esiste il mondo esterno? No. Non ne segue menomamente una presa di posizione idealistica. Non dimentichiamo che una teoria della riproduzione sociale comprende in sé una teoria della riproduzione biologica. Nessuno si sogna di negare l'esistenza di una storia biologica e geologica precedente all'uomo. Solo che noi ci troviamo in una situazione per la quale, grazie ad alcuni maestri soprattutto dell'Ottocento, siamo giunti a prendere possesso della situazione umana in generale, che prima veniva ancorata a qualcosa che sfuggiva al nostro concetto, al nostro possesso. E così stando le cose noi vediamo che ci troviamo sempre comunque immersi in una situazione di riproduzione sociale.

Avendo detto qualcosa in generale sulla riproduzione sociale e sul fatto che un autore vi è immerso necessariamente come ognuno di noi, ma anzi come autore per così dire in maniera più intensa di ognuno di noi, perché non solo ci sta dentro ma ci si dimena dentro, ci si agita dentro, produce a sua volta delle cose che in qualche modo entrano in tensione con gli stessi processi ai quali egli appartiene, avendo detto queste cose generali, io mi fermerei qui, e cederei la parola ai miei amici, caso mai reintervenendo dopo, per questa o quella osservazione.

Vito Carofiglio: È ancora presto per me, come critico letterario, entrare nel merito delle considerazioni espresse da Rossi-Landi. Vorrei capire meglio per quali aspetti il problema del rapporto fra autore e riproduzione sociale diventa in modo specifico di competenza del critico letterario. È vero che Ferruccio Rossi-Landi ha precisato che la microstoricizzazione dovrebbe, sotto questo riguardo, concernere il critico letterario, mentre la macrostoricizzazione dovrebbe essere di competenza del filosofo.

È anche vero però che fra macrostoricizzazione e microstoricizzazione c'è una relazione diciamo pure di tipo dialettico, una interrelazione. È difficile allora, per l'uno e per l'altro dei due studiosi, stabilire dove cominci e dove finisca l'ambito di propria competenza e quello dell'altro. Avrei preferito che fosse Augusto Ponzio a parlare per primo dopo Rossi-Landi, perché credo che egli possa fare da *trait d'union* fra noi, dato che Ponzio si muove, nella fase attuale dei suoi studi, proprio lungo la linea di confine fra filosofia, teoria e critica della letteratura.

Augusto Ponzio: Mi pare che si possa dire, in base alle cose che Rossi-Landi ha detto, che un qualsiasi autore in generale, anche l'autore di testi

letterari, produce cose che in qualche maniera sono parte di un processo più complessivo di produzione, che è quello della riproduzione sociale; e se vogliamo capire qual è il prodotto di un autore, ivi compreso l'autore letterario, dobbiamo andare a guardare alla produzione complessiva, ai livelli e alle stratificazioni diverse della riproduzione sociale.

Questo può spiegarci anche qual è l'ideologia del tale o del tal altro autore, attraverso anche uno sforzo, come dire? di oggettività, cioè non l'ideologia letta da noi adesso in una situazione diversa, ma l'ideologia cosi come egli è costretto a produrla dentro alla sua situazione storico-sociale specifica e particolare.

Ciò su cui vorrei che si facessero delle considerazioni è se effettivamente possiamo dire "l'autore in generale, ivi compreso l'autore letterario, ecc.", o se, per caso, fra l'autore in generale e l'autore di cose letterarie ci sia non un rapporto, come adesso lo stavamo presentando, di classe e sottoclasse, ma un rapporto di differenziazione o addirittura di contrasto, nel senso che altro è il discorso che noi possiamo fare per un qualsiasi autore di cose non letterarie e altro è il discorso che possiamo fare per un autore di letteratura.

Potrei anche esprimermi così: se un discorso sull'autore visto all'interno della riproduzione sociale complessiva è certamente un discorso che va preso in seria considerazione e può fungere da presupposto, il passo successivo potrebbe essere allora questo: come si differenzia, proprio all'interno del quadro della riproduzione sociale, l'autore che produce cose letterarie dall'autore che produce cose non-letterarie, come l'autore di saggi scientifici, di saggi filosofici, l'autore di saggi politici, il giornalista, e cosi via…?

Rossi-Landi: Ma poi ci sono tutti gli autori del non-verbale…

Ponzio: … per limitare il discorso all'interno del verbale. Per limitare in tal senso il discorso dico "autore di letteratura"; ampliando il discorso, potremmo parlare, da una parte dell'"artista", che non è soltanto dunque "artista di arte verbale", ma artista che lavora su qualsiasi tipo di materia, e, dall'altra, il produttore e in generale la produzione di cose non artistiche, che non sono solo verbali ma anche non-verbali.

Rispetto alla problematica della produzione sociale, e limitando l'attenzione al rapporto fra autore di letteratura e autore extraletterario all'interno del verbale, io credo che una differenza grossa intanto può essere questa: l'autore di cose non-letterarie – o autore di cose non-artistiche se allarghiamo il discorso – contribuisce attivamente, dà un forte contributo, alla produzione e riproduzione sociale, è attivo, è produttivo, nel senso che collabora alla trasformazione delle cose, su tutti i piani, dal piano economico,

sociologico, politico, di riorganizzazione dell'ideologia a tutti i livelli. Rispetto alla riproduzione sociale, è inserito, sta dentro.

Ciò non significa che questo tipo di autore che distinguo così dall'altro (l'autore-artista) chiamandolo autore di cose non-letterarie, autore che non è artista, debba essere senz'altro in una posizione di consenso, di accettazione nei confronti del sistema costituito. Può anche mettere in discussione, criticare, essere un autore rivoluzionario. Allora un autore rivoluzionario, a tutti i livelli, nell'ambito della religione o nell'ambito della politica, collabora attivamente alla trasformazione delle cose, alla trasformazione dell'organizzazione sociale e dà un contributo quindi alla produzione e alla riproduzione.

Dall'altro lato, quest'altro autore che è l'autore di cose letterarie, considerato rispetto alla riproduzione sociale, che tipo di autore è?

La prima cosa che mi viene in mente di dire è che questo autore è improduttivo, che questo autore è, come dire? perverso, perché fa azioni, compie attività, che non servono alla riproduzione sociale, perverso come è perverso l'atto sessuale che non è compiuto per la riproduzione, per usare lo stesso termine, della specie. Considerato rispetto a questo parametro certamente importante della riproduzione, immediatamente – su questo si può discutere – l'autore letterario mi risulta essere così: un autore di cose perverse, per il semplice fatto che la sua opera, è, a ben vedere, "assenza d'opera", come direbbe Blanchot, una sorta di "intrattenimento infinito", senza risultato, infunzionale.

Carofiglio: Vorrei a questo punto intervenire. E richiamerei il caso di Balzac, che fra l'altro, è uno di quegli autori di cui si sono interessati i padri del pensiero materialistico moderno. È un autore "reazionario". Victor Hugo notò che Balzac è un autore rivoluzionario *pur* (la formula concessiva è già di Hugo) essendo reazionario. Engels e Marx hanno anche loro considerato questa dicotomia dell'autore rivoluzionario-reazionario, e cosi Lenin riferendosi a Balzac e Tolstoj, ecc. Così si è perpetuata una storia della storiografia letteraria o ideologico-letteraria che tende a porre il problema del grande romanziere Balzac rispetto alla rivoluzione sociale, ivi compresa la rivoluzione delle idee. Balzac è il romanziere della società borghese che, al tempo stesso, ostacola l'avanzata della classe borghese e aspira invece alla ripresa e alla riproduzione della società prerivoluzionaria, antecedente all'affermazione della borghesia. Balzac è l'autore che rappresenta meglio di ogni altro la contraddizione fra l'ideologia professata, i nuclei del pensiero politico-sociale, e invece la messa in forma espressiva di questo pensiero.

La contraddizione è già qui, perché Balzac viene considerato il più grande esempio del romanzo borghese benché il presupposto ideologico della sua opera sia proprio l'opposizione alla società borghese. Balzac stesso ha più di una volta, anche nell'*Avant-propos* della *Comédie humaine*, fatto riferimento alla propria posizione di pensatore reazionario. Ma in fondo, pur facendosi rappresentante della società pre-borghese, arcaica, ha dato ragione alla società borghese mostrandone in qualche modo la legittimità ad affermarsi. Da ciò bisogna trarre una conseguenza che non mi fa essere in linea con Augusto Ponzio.

È vero, Balzac è un grande romanziere e come tale, come scrittore, è, potremmo dire con Bataille e con Barthes, l'uomo che vive la *dépense*, il fare per niente, il fare letteratura. Ma siamo sicuri che ciò possa essere detto di Balzac, quando tutto il suo romanzo è funzionale ad un pensiero che vuol essere al servizio di un'epoca passata? Qui ci troviamo di fronte a un'altra contraddizione che è di Balzac; si può pensare che il piacere di fare letteratura venisse qui a contrastare con l'impegno di fare cosa utile, cioè mettere il romanzo al servizio di due "verità eterne", la religione cattolica e la monarchia.

Ecco dunque: l'aspirazione di Balzac era quella di contribuire alla riproduzione di queste due verità eterne, e probabilmente non ci riusciva perché gli prendeva la mano il *plaisir du texte*, il piacere infunzionale di scrivere. Però è difficile, anche in questo caso, distinguere nettamente fra l'impegno ideologico di scrivere per certi fini di riproduzione sociale e il piacere, potremmo dire con un paradosso, inenarrabile dello scrivere, dell'inventare, dell'immaginare.

Rossi-Landi: Più che rispondere, mi riaggancio ad alcune cose dette sia da voi sia da me prima. Nell'inserire un autore al livello, come abbiamo detto, di macro-storicizzazione o di forte avvio verso la microstoricizzazione come nell'intervento di Carofiglio relativamente a Balzac, dentro una riproduzione sociale a cui l'autore non può non appartenere, dobbiamo tener presente non solo che la riproduzione sociale, genericamente parlando, è anche riproduzione simbolica, è necessariamente riproduzione di tutti i sistemi simbolici della società, ma anche che non si darebbe attività verbale senza contemporaneamente attività non-verbale. Questo è un altro modo per ricongiungere l'autore, anche l'autore di testi letterari, all'intiera situazione di riproduzione sociale.

Che cosa troviamo dentro ad un romanzo? Un romanzo di tipo classico è l'esempio più facile, più comodo perché c'è la descrizione di personaggi di tipo reale in una società di tipo reale. Diverse istanze del romanzo o di-

versi, chiamiamoli pure, generi letterari possono presentare ulteriori complicazioni, delle quali non abbiamo bisogno di occuparci subito.

In un romanzo di tipo classico, come quello di Balzac, troviamo descrizioni che riguardano prevalentemente cose non-verbali. Di verbale, al livello di *oggetto* descritto, ci sono i dialoghi, che i vari personaggi si scambiano fra di loro. L'autore riferisce dei dialoghi che sono delle cose verbali, può anche riferire dei monologhi quando vuole che il personaggio sia colpevole a livello verbale di certi suoi itinerari di pensiero o di sentimento; ma l'autore può anche voler dire che il suo personaggio era in preda a certi sentimenti e non se ne rendeva conto. Poi ci dovrà dire necessariamente – e molti autori sono eccellenti proprio in questo – tante cose che riguardano la situazione non-verbale del personaggio: come era vestito, come andava in giro, in che tipo di casa abitava, come entrava in conflitto o in rapporto con altri personaggi, anche indipendentemente dalla espressione verbale di queste cose.

Per concludere questa osservazione: in un testo di un romanzo classico – e ho detto perché mi riferisco per semplicità, in prima istanza almeno, a un romanzo classico – noi troviamo che non ci sarebbe il tessuto medesimo del testo verbale scritto che esaminiamo, se non ci fosse dentro l'intera tessitura dei sistemi segnici non-verbali di quella società. Il personaggio di Balzac non va in giro in automobile, Balzac ci dirà che ha preso la carrozza. Però un personaggio del 1920 può andare benissimo in giro in automobile, ma non andrà in giro in aereo. Un autore degli anni Venti non ci dice che il personaggio prese l'aereo e si recò a New York, perché non c'era un servizio di linea Parigi o Berlino-New York. In altre parole ancora, l'autore ci descrive verbalmente dei processi non-verbali ma già significanti, questa è la parola operativa, per conto loro, anche indipendentemente dal fatto che vengano assunti come oggetto di descrizione verbale.

Per questo si potrebbe quasi capovolgere almeno metodologicamente, un'impostazione comune e dire che il verbale è soltanto una descrizione di procedimenti significanti non-verbali che lo precedono e lo fondano e gli danno il suo significato.

Prendendo esempio sia dal comportamento umano, sia soprattutto dagli animali superiori, la cosa acquista maggior forza. E ovviamente il comportamento dei cani, quello dei cavalli, delle scimmie, dei delfini e andiam dicendo, sono comportamenti altamente significanti, in primo luogo per altri cani, cavalli e delfini, oggi finalmente dopo migliaia di anni anche per chi studia con metodi, prima inesistenti, con metodi che costituiscono una scoperta degli ultimi decenni, i comportamenti non-verbali e *significanti* di tutti questi animali che non possiedono il linguaggio ma comunicano benissimo fra di loro e ad alto livello di complessità.

Allora, il tener presente il condizionamento che il non-verbale esercita sul verbale è un ponte per ricongiungere l'autore di un testo scritto all'intiero ambito della riproduzione sociale a cui egli appartiene.

Patrizia Calefato: Mi interessa considerare come ciò che tu [Rossi-Landi] dici a proposito dell'autore nel tuo ultimo libro e la tematica tua propria del lavoro segnico possano essere ricondotti al problema dell'autore come *altro*, altro rispetto a chi produce in qualche modo segni all'interno di una attività che possa essere considerata come produttiva.

Prendiamo come esempio quello ormai classico, dopo Bachtin, di Rabelais, rispetto alla cultura del suo tempo. Qual è l'elemento di riproduzione sociale a cui si riferisce l'opera di Rabelais? È la cultura comico-popolare del Medioevo ancora viva nel suo tempo, con i suoi legami intertestuali che risalgono all'ambiente culturale romano e a quello greco. La riproduzione è una tessitura, diciamo così, una rete di fattori culturali. L'autore, in questo caso Rabelais, se certamente nel testo produce segni e lavora segnicamente, non si limita a riprodurre quei segni rispetto a cui il testo si colloca, ma li rielabora, se non altro presentando verbalmente ciò che originariamente non è segno verbale e che rientrava in altri paradigmi, per esempio quello della festa popolare e del carnevale. Non solo: egli, nel momento in cui fa letteratura, rielabora e *interrompe* il processo di riproduzione sociale come mera riproposizone del ciclo dello scambio e rielabora la riproduzione sociale nel testo secondo altri paradigmi, altri statuti, all'interno di un processo anche *improduttivo*, come diceva prima Augusto Ponzio. Improduttivo in che senso? Non certo in senso assoluto. L'autore produce un'opera come risultato di un lavoro. Ma improduttivo rispetto al ciclo e ai valori dello scambio. E in questo senso si può parlare, sono d'accordo con Augusto, dell'improduttività – al livello più ideologico che, diciamo così, fisico – dell'autore del testo letterario.

Questa mattina, nel seminario su "Il segno e i suoi residui", tu [Rossi-Landi] dicevi che la barra fra significante e significato o, come ti esprimevi, fra *Signans* e *Signatum* è la riproduzione sociale. Ora, io credo che bisogna relativizzare questa funzione mediatrice della riproduzione sociale.

Rossi-Landi: Scusami. Non è la riproduzione sociale, è un segmento, un elemento minimo: *appartiene* alla riproduzione sociale; non *è* la riproduzione sociale la barra. Io ho detto: ha luogo nell'ambito della riproduzione sociale, è una micro-istanza di pratica sociale, certamente. Se tu dici: "acqua" invece di dire "fuoco", quando vuoi l'acqua e non il fuoco applichi una distinzione fissata nella nostra lingua in base a una certa riproduzione sociale.

Calefato: Certo, è un elemento del sociale. Nella letteratura questa barra appartenente alla riproduzione sociale viene relativizzata, non viene riproposta tale e quale, così come si presenta in un certo contesto socio-culturale.

Rossi-Landi: A me sembra che tu abbia detto alcune cose importanti sullo specifico letterario. Indubbiamente l'autore di testi letterari fa delle operazioni particolari. Ben venga lo studio dello specifico letterario, naturalmente. Ma esistono tanti altri specifici. A un certo punto sembrerebbe quasi di poter dire che c'è una specie di meccanismo che è la riproduzione sociale. Questa è una concezione meccanicistica della riproduzione sociale – che non attribuisco a te, [Calefato] cioè una concezione della riproduzione sociale come una specie di meccanismo che va avanti per conto suo. Secondo questa concezione della riproduzione sociale, ci sarebbero delle interruzioni operate da coloro che non si comportano secondo le norme stabilite. Anche il mero fermarsi, anche il fermarsi a riflettere, nei confronti della immediata ripetizione di un procedimento, il mettersi a studiare eventuali innovazioni nei confronti di quel procedimento, sarebbe, secondo questa concezione, una interruzione della riproduzione sociale.

Ma allora, se concepiamo ogni innovazione come interruzione della riproduzionc sociale, dobbiamo riconoscere interruzioni anche fuori dello specifico della letteratura. Anche chi ha avuto per la prima volta l'idea di costruire un ponte in cemento armato ha interrotto, sotto questo profilo, la riproduzione sociale, nello specifico della costruzione dei ponti, si è fermato a riflettere, ha prodotto una *eccedenza*.

Il vecchio Eugenio Garin, storicista per eccellenza – e per eccesso anche – ammetteva tuttavia la nozione dell'*eccedenza*. E credo bene che dovesse ammetterla. Ognuno di noi è condizionato fino in fondo dalla riproduzione sociale, verbale e non-verbale, ha però un diritto e una capacità di *eccedere*, di produrre qualche cosa che non è previsto dal giro di riproduzione sociale. Meno male che è così.

Il discorso è tutt'altro che semplice. Perché uno potrebbe rispondere che anche la riproduzione di eccedenze è prevista nell'ambito della riproduzione sociale e che per esempio quella parte importante della riproduzione sociale, che è il potere politico, prevede addirittura delle manifestazioni di protesta. Secondo certe interpretazioni, addirittura certe rivolte tipiche della storia tardo-medievale erano progettate dal potere. I villici insultavano i detentori del potere, distruggevano un po' di case padronali, si impadronivano di un po' di magazzini e tutti contenti, perché avevano fatto questa grande dimostrazione di indipendenza, se ne tornavano a lavorare, servi come prima. La cosa era, secondo alcune ultime ricerche – mi dicevano al-

cuni miei amici storici di Trieste – addirittura progettata per iscritto. Quindi bisogna anche un po' stare attenti con la faccenda delle "eccedenze".

Comunque ne sono convinto, e propongo a voi di accettare, queste eccedenze esistono, esistono in innumerevoli "specifici", in tutta l'attività umana produttiva, riproduttiva, non-simbolica, simbolica; e ovviamente ciò è implicito nella impostazione medesima del nostro discorso, di tutti noi, di oggi pomeriggio. E lo specifico e l'eccedenza specifica della produzione di testi letterari, ma anche musicali o d'altro genere nel campo della produzione artistica, è di enorme e particolare importanza per la vita umana, chiaramente. Quindi accetto tutte le tue [Calefato] osservazioni, e mi pare che possano rientrare nello schema generale che ho presentato all'inizio.

Bruno Pompili: Vorrei tornare a considerare quella che potrei chiamare una specie di frizione fra la pulsione di sistematizzare come macrostoricizzazione e un nostro senso di inferiorità come letterati e critici letterari confinati nella microstoricizzazione. Colgo quasi l'impressione che si possa parlare di una opposizione reale fra queste due visioni, mentre sembrava inizialmente che si potesse far rientrare nella macrostoricizzazione qualche fenomeno di microstoricizzazione come quelli che avvengono nello studio della letteratura.

Sarei inoltre tentato di porre una domanda del tipo: lo scrittore è allora un meta-produttore? Anche per lo scrittore si può dire, ripetendo l'esempio, fatto da Rossi-Landi, delle rivolte inoffensive programmate dallo stesso potere contro cui erano dirette: lasciamolo pure fare, tanto dopo si acquieta e resta in ultima istanza innocuo.

Tornando al discorso di Carofiglio su Balzac, si potrebbe dire che c'è l'uso perverso di un autore di letteratura: uno scrive la propria opera, poi arrivano i corvi che cercano di farla funzionare in modo diverso da come è stata scritta.

Per esempio, nel caso di Balzac, per qualcuno Balzac è un rivoluzionario, per un altro è un conservatore bieco di cui distruggere anche la memoria. E da questo punto di vista gli esempi possono essere aumentati all'infinito. Basta pensare a quanto si arrabbiavano i surrealisti quando Claudel sosteneva di essersi convertito grazie a Rimbaud: una utilizzazione perversa di Rimbaud, riscoprire la fede grazie a lui.

Nella risposta di Rossi-Landi a Carofiglio e alla sua evocazione di Balzac, mi sembrava quasi che si potesse ipotizzare nello scrittore una separazione fra molte persone: altra è la persona di Balzac che scrive e altra è la persona di Balzac che vive le contraddizioni sociali del suo tempo. E, al limite, altro è il Baudelaire visto da Sartre, altro è il Baudelaire che sale

sulle barricate. Insomma una separazione fra la persona dello scrittore che vive la socialità, la politica, la rivolta del proprio tempo, e quella che vive la socialità quando scrive.

Tutto questo mi sembra che venga a sottolineare un elemento fondamentale: lo scrittore si trova in realtà a dover gestire due specie di retoriche: la retorica specifica del letterario e la retorica della produzione di segni della riproduzione sociale. Da qui nasce quella specie di difficoltà o di contrasto di cui dicevo all'inizio. Non si sa mai da che parte prendere uno scrittore.

Oltre allo scrittore convenzionale, conformista, di sostegno al sistema, e in opposizione a questo, troviamo altre due possibilità che sono quella dello scrittore di opposizione e quella dello scrittore che non è di pura opposizione al sistema, ma di alternativa ad esso. Fra scrittore di sostegno, scrittore in opposizione e scrittore che tenta di organizzare un'alternativa, intercorre tutta una serie di posizioni diverse. Tanto più che, e questo è un altro dei nostri grandi problemi, quando si parla di autore e di scrittore tendiamo a considerarlo il più delle volte nella sua funzione di *singolo* scrittore, ma potremmo anche considerarlo benissimo al livello di *gruppo* di scrittori; perché, per esempio, in ambito romantico, non possiamo non considerare come gruppo i "romantici minori" con la loro totale dissociazione, con la loro voluta, caparbia volontà di disorganizzare i segni delle retoriche precedenti, di dare ai loro messaggi una calcolata non funzionalità.

Allora come si colloca la volontà di disorganizzare dei segni all'interno di una possibile armonizzazione su tempi più o meno lunghi con la riproduzione sociale? Si tratta di un problema complesso che sarei tentato di impostare nei termini di un'antica e ormai classica opposizione: quella fra cacciatori e raccoglitori. Il romantico minore, con la sua libera volontà di dissacrazione, col suo cacciar farfalle, andando a caccia di ciò che non è funzionale e non volendo neppure mai organizzare la caccia, alla ricerca del primo animale che incontra senza i rituali della caccia, si contrappone a un sistema che organizza la raccolta sistematica della cultura in un orto ben delimitato, opponendosi in questa maniera, secondo un'antica metafora, al sognatore-raccoglitore di cicche. Si tratta in fondo del problema, che si ripresenta sempre di nuovo, di come lo scrittore inserito nel proprio sistema sociale possa, al tempo stesso, riuscire a dissacrarlo.

Rossi-Landi: Desidero rispondere, per dire che sono d'accordo con quanto hanno detto Patrizia Calefato prima e ora Bruno Pompili; salva discussione analitica molto specifica che potremmo fare insieme, sono tutte cose che io non ho nessuna difficoltà ad accettare. Quindi la prima cosa da fare forse da parte mia è una dichiarazione di modestia riguardo alle cose che ho detto.

Io non sono entrato menomamente nella teoria della letteratura, nella teoria del romanzo, nella teoria dello specifico estetico. Mi sono limitato ad alcune generalità, o genericità, decidete voi, per ciò che riguarda una situazione in generale in cui tutti noi non possiamo fare a meno definitoriamente di trovarci e quindi anche un qualsiasi autore si trova. Molte delle cose che sono state dette poco escono dall'ambito volutamente modesto e ristretto del discorso introduttivo che ho fatto.

Devo però anche dire – siccome ho continuato a dire modesto e ristretto –, con un minimo di arroganza, che di solito queste considerazioni generali non vengono fatte. E voi vedete che, per esempio, in interi convegni di studio si discute su vari punti che sono parti integranti di una teoria generale come se essi fossero disgiunti nella realtà e si dovesse prendere posizione per l'uno contro l'altro. Esempio macroscopico, che può interessare tutti noi, è proprio l'opposizione fra verbale e non-verbale. Si può andare in un convegno e sentire chi sostiene la preminenza del verbale sul non-verbale e chi quella del non-verbale sul verbale. Ma perché mai? Come studiosi di semiotica o di filosofia generale (che poi la semiotica in una qualche misura è una forma moderna, contemporanea, della filosofia teoretica), noi vediamo che cosa c'è dentro al campo di indagine: ci sono tanto segni verbali quanto segni non-verbali; e può darsi che alcuni preconcetti riguardanti o gli uni o gli altri vengano superati d'*emblée*, in maniera naturale e non polemica, per il mero fatto di riconoscere l'ambito di presa del campo.

Ponzio: Vorrei aggiungere che lo schema proposto da Rossi-Landi, uno schema ampio, generale, permette intanto di vedere attività diverse e molteplici in termini di lavoro, manuale o verbale o relativo ad altri sistemi segnici, e quindi come articolate, come distinguibili, in uso di *materiale*, uso di *modelli* e assunzioni di determinati *scopi*. Qualsiasi tipo di lavoro, sia esso il lavoro dello scrittore, sia esso il lavoro dell'operaio o – per dirla nei termini che stavamo impiegando prima – sia il lavoro perverso dello scrittore, sia il lavoro produttivo dell'operaio o di chi fa altri mestieri di scrittura produttiva, necessariamente si realizzano attraverso l'impiego di determinati materiali in considerazione di determinati modelli per il raggiungimento di determinati scopi.

Ciò permette di considerare in rapporto modalità di comportamento umano, di lavoro umano che generalmente vengono considerate come distanti e separate. Come pure il modello del circolo produzione-scambio-consumo è ritrovabile in qualsiasi campo della produzione umana, verbale o non-verbale. Nel caso dello scrittore il consumo si biforca fra destinatario e pubblico: l'editore vorrebbe che l'opera fosse orientata verso un de-

terminato pubblico o addirittura non la stampa se non c'è un pubblico che l'accetta, e invece l'autore l'orienta verso un determinato destinatario che magari verrà individuato in tempi successivi o che addirittura verrà a crearsi in tempi successivi: spesso accade che soltanto ad un certo momento della storia nasce il destinatario giusto per recepire una determinata opera.

Voglio dire che queste categorie larghe, generali, permettono di inquadrare le operazioni di realizzazione di qualcosa, indipendentemente dal tipo di autore con il quale ci troviamo a che fare. Se leggiamo per esempio questa pagina di *Metodica filosofica e scienza dei segni* di Rossi-Landi, che alla luce delle cose dette forse acquista altri sensi rispetto a quelli strettamente contestuali, si possono fare alcune considerazioni sotto questo riguardo. Qui proprio nella pagina conclusiva del saggio dedicato ai "Criteri per uno studio ideologico di un autore", si distinguono intanto due cose: "una enorme varietà e complessità di sistemi segnici" e, secondo, un altro fattore importante, quello della non-consapevolezza, cioè del "carattere sovrapersonale dei sistemi segnici", specie di quelli non-verbali:

> Questo sovrapersonale si accompagna a ipopersonale, nel senso che se la personalità si identifica per un tratto essenziale con la coscienza individuale, tutto ciò che sfugge alla presa della mente individuale, anzi della pluralità delle menti individuali, deve per forza collocarsi al di sotto del livello della coscienza di ogni singolo individuo. Allora distinguiamo due maniere principali in cui i sistemi segnici, specie quelli non-verbali, sono per la maggior parte inconsapevoli. In moltissimi casi sappiamo che stiamo adoperando un qualche sistema segnico, ma non sappiamo affatto come esso funzioni. In moltissimi altri casi non sappiamo nemmeno che stiamo adoperando un sistema segnico. Nel secondo caso, ancor più che nel primo potremmo dire che è il sistema segnico ad adoperare noi. Il nostro stesso consenso ci può allora apparire non solo come spontaneo ma addirittura come naturale.

Allora, rendersi conto che un autore, qualsiasi cosa egli faccia o pratichi, si trova dentro ad un sistema complessivo per il quale egli, mentre crede di adoperare certi segni, è invece adoperato, significa avere a che fare con una affermazione che può andar bene tanto nel caso, che mi, ci sta a cuore, dello scrittore quanto del produttore di cose utili e funzionali alla riproduzione: perché, nell'un caso come nell'altro, è come se l'autore fosse usato, agito, da qualcosa che sta al di sopra di lui. Nel caso in cui l'autore collabora al mantenimento della sua situazione sociale oppure alla trasformazione in meglio delle cose, insomma nel caso in cui l'autore non è infunzionale e perverso, anche in questo caso ci sono, come dire, dei sistemi, dei meccanismi, dei programmi, che lo usano e che poi magari gli storici suc-

cessivi scoprono, individuano al di là della sua presa di coscienza e consapevolezza. Ma anche nell'altro caso, il caso dello scrittore, anche qui – e se leggiamo i Bataille, i Blanchot, i Barthes, ce ne rendiamo conto – è come se, dice Barthes, scrivere sia un verbo per il quale si dovrebbe dire non "egli ha scritto", ma "egli è scritto", come si dice "egli è andato", "egli è partito"; anche qui l'autore è scritto, è fatto, è, per usare le parole che ho letto, "adoperato", "utilizzato": utilizzato da che cosa? Dalla scrittura, da un altro sistema, da ciò che possiamo chiamare scrittura infunzionale e intransitiva che si serve di questo o di quest'altro autore per realizzarsi e manifestarsi alla stessa maniera in cui, per esempio, il sistema capitalistico si serve di questo o di quest'altro produttore per affermarsi e riprodursi.

D'altra parte l'ampiezza di applicazione del modello del circolo produzione-scambio-consumo della teoria della riproduzione sociale dipende anche dal fatto che quando diciamo "scambio" – queste cose Rossi-Landi le ha dette abbondantemente in più parti, non solo nel suo ultimo libro, ma anche negli altri due della trilogia di cui esso fa parte, *Il linguaggio come lavoro e come mercato* e *Semiotica e ideologia*, oltre che in diversi saggi – bisogna tener conto che non c'è soltanto lo scambio così come noi ce lo immaginiamo, cioè lo scambio proprio della società mercantile e capitalistica, lo scambio eguale. Dire allora che qualsiasi tipo di produzione si realizza in rapporto con lo scambio e col consumo, non significa dire che un prodotto come può essere un'opera letteraria necessariamente sta nello scambio eguale, perché ci sono anche altre forme di scambio (si pensi agli studi di Mauss o di Godelier) in cui invece si gioca al rialzo: il potlach, la realizzazione di scambi, a cui si richiamava proprio Bataille, sotto forma di *dépense*, in cui io ti dò di più e ti sfido a superarmi in ciò che ti dò; forme di scambio come spreco, come eccedenza in cui chi dà non vuole ottenere un eguale. Potremmo allora dire che la scrittura è un tipo di "programma", per usare questo linguaggio, che usa lo scrittore in funzione di uno scambio che fuoriesce dallo scambio dominante.

Allora questa eccezione o questa perversione secondo cui lo scrittore oggi ci appare dipende dal fatto che oggi è dominante un tipo di scambio al quale lo scrittore non è funzionale. Da qui l'anomalia dello scrittore e il suo disagio, perché poi in qualche maniera egli ha a che fare con l'altro tipo di scambio, se non altro quando ha rapporti con l'editore, per esempio.

Rossi-Landi: Credo che Ponzio raccogliendo un po', da pari suo, le fila delle cose che sono state dette abbia veramente mostrato possibili connessioni fra i nostri discorsi. Ha poi anche il merito di aver letto una citazione meravigliosa: a me piace prendermi in giro da solo.

Come è emerso bene da quest'ultimo intervento di Ponzio, io vorrei che il fluire della dialettica buttasse giù degli schemi che tutti noi abbiamo ricevuto: non è che ci sia una produzione materiale da un lato e una produzione simbolica dall'altro che non hanno rapporti fra di loro. Alla stessa maniera bisognerebbe liberarsi di altre dicotomie rigide come quella che divide la società in dominanti e dominati, in due sessi contrapposti, in bambini e adulti e altre divisioni che abbiamo ereditato dalla tradizione.

Giustamente si dice che noi parliamo una lingua e al tempo stesso siamo parlati da essa. C'è tutta una storia dell'emergenza della consapevolezza del modo in cui – vedi un po' che costrutto difficile! – oltre a parlare una lingua *noi siamo parlati da una lingua*. Storicamente, per quanto ne so io, la prima dichiarazione non mediata di questo fatto è in Hamann che diceva: la lingua ci parla; solo che Hamann diceva che quella che ci parla è la lingua di dio. A parte i nostri convincimenti su quest'ultimo aspetto, possiamo vedere dentro all'affermazione hamanniana la più generale affermazione che noi siamo parlati da una determinata lingua. Ora, il dire, dopo Hamann, che noi siamo parlati dai nostri sistemi segnici, comporta la messa in discussione e il capovolgimento di certi schemi tradizionali. Uno degli schemi che cadono è quello del soggetto come qualcosa di immutabile, come un centro di azione, che si forma una volta e poi rimane uguale a se stesso e controlla i sistemi segnici adoperandoli.

Un'altra cosa che vorrei ribadire è il discorso sulle varie esagerazioni che si possono trovare, come dicevo, in interi congressi, in intere discussioni specialistiche. E di ciò voglio portare un esempio. Thomas Sebeok, sommo semioticista di enorme cultura, specialista in tre o quattro sottodiscipline, è un uomo talmente bravo che di lui si può dire ciò che diceva Terenzio: sono uomo e ritengo che nulla di umano mi sia estraneo, *a me alienum esse puto*. Di Sebeok io stesso ebbi a dire che egli è un semiotico e nulla di semiotico è alieno alla sua mente semiotica.

Ebbene un uomo tanto esperto e competente come Sebeok ha sostenuto ripetutamente che tutti i segni umani sono già presenti nel campo pre- o non-umano. E lo ha dimostrato molto accuratamente, per esempio nei suoi *Contributi a una dottrina dei segni*. Sebeok non è uno che fa indagini dirette sul terreno, non è un etologo di professione, però è in contatto diretto con l'etologia del pianeta tanto più che egli legge tutte le lingue, beato lui! E dava esempi di come tutti i tipi di segni che si possono distinguere – fondamentalmente se ne distinguono cinque o sei in semiotica – siano presenti nel regno animale. E la menzogna è presente? Sì, è presente. Cioè è presente la contraffazione segnica. E un esempio assai divertente che dà Sebeok è quello delle lucciole. Le lucciole – io non lo sapevo, forse voi non lo sa-

pete – si dividono in carnivore e non carnivore. La lucciola femmina emana dei segnali che attraggono la lucciola maschio. Ora, ci sono delle femmine lucciole della specie carnivora che emanano i segnali delle loro colleghe non-carnivore. I maschi della specie non-carnivora, ingannati, si precipitano nel punto del segnale e le femmine carnivore se li acchiappano e se li mangiano. Dunque a un livello di evoluzione relativamente assai basso, quello di una lucciola, hanno imparato a emettere segnali di una specie concorrente allo scopo di mangiarsi i maschi. Tra l'altro questa è una cosa di enorme rilievo femministico, come capite, no? Addirittura le femmine emettono segnali per mangiarsi i maschi di un'altra specie.

Ora mi sembra che Sebeok esageri quando dice che tutti i segni umani sono già presenti nel regno animale e ne deduce che non c'è un salto di qualità. Come descriveremo questa esagerazione di Sebeok? Come biologistica sicuramente e antistoricistica in sommo grado. L'enorme accumulo di segni umani ci ha portati completamente remoti dai segni animali. C'è una continuità, non c'è stato un salto ontologico; però per accumulo quantitativo ci sono stati dei salti qualitativi, in pieno rispetto a una delle leggi della dialettica, e non si può più tornare indietro.

Gli animali comunicano benissimo fra di loro nel loro ambiente, secondo le loro esigenze, però non scrivono la *Divina Commedia* né la *Messa in si minore* di Bach e neanche la teoria della ricorsività. Neanche le scimmie, che a quanto pare, comunicano proposizioni, sono in grado di fare cose del genere. Queste parole sono quelle con cui concludo questo mio ultimo libro, fra l'altro.

A un opposto estremo abbiamo la posizione di Roland Barthes (un semioticista che in realtà è un semiologo) degli *Elementi di semiologia*. Invece di considerare i sistemi segnici verbali, con la loro importanza non sufficientemente valutata da Sebeok, come parte di tutti i sistemi segnici che esistono nel pianeta e come loro specificazione se volete suprema e altissima, Barthes compiva una operazione opposta; e invece di considerare la linguistica e la semiologia quali parti della semiotica, cioè di una dottrina generale dei segni, considerava una dottrina generale dei segni quale parte della linguistica: chiamandola semiologia. Qui c'è di mezzo tutto un inghippo metodologico su cui possiamo per il momento soprassedere.

Come chiameremo una posizione capovolta come questa? La chiameremo una forma di idealismo e di culturalismo.

Immaginate che a un congresso di semiotica il povero Barthes e l'ancor vegeto Sebeok compresa la sua barba bianca si fossero trovati di fronte; avrebbero sotto i nostri occhi affermato due opposte esagerazioni, che secondo me sono due veri e propri errori. Soltanto una teoria generaliz-

zata dei segni che rispetti tutti i tipi di segni, senza prendere posizione aprioristica per l'uno o per l'altro ci può tirar fuori da queste esagerazioni. E io ve ne ho indicate solo due. Ma immaginate quante altre se ne possono considerare.

Giuseppe Mininni: Vorrei chiedere ad Augusto Ponzio se ciò che egli dice sul rapporto fra l'autore letterario, lo scrittore, e la riproduzione sociale, riguarda un certo particolare scrittore in una particolare situazione storica, come può essere quella attuale, o se invece riguarda lo scrittore in quanto tale? Quella della "perversione" è la letteratura *tout court* o è la letteratura che risponde a un certo tipo di aspirazioni rispetto alla riproduzione sociale?

Ponzio: All'interno della riproduzione sociale certamente ci sono modelli e programmi dominanti e modelli e programmi subalterni; l'essere dominante o subalterno di questo o di quel programma varia a seconda delle epoche storiche. Oggi è dominante nella riproduzione sociale, dicevo prima, lo scambio eguale, e, per quanto riguarda la produzione, una produzione funzionalizzata alla realizzazione di qualcosa che serva o allo sviluppo, come si dice, delle forze produttive o all'incremento dei rapporti sociali di produzione. Però questo modello pur essendo dominante non è l'unico.

Consideriamo, per esempio, il modello costituito dal genere letterario romanzo. Quando uno si mette a scrivere un romanzo, anche se questo uno è Manzoni, che attraverso il suo romanzo voleva far passare una determinata ideologia, un preciso obiettivo, di ordine educativo, di ordine politico, di ordine religioso, retorico, propagandistico, questo tipo di modello già preesistente gli prende la mano e lo costringe a una logica che non è più quella della funzionalità alla propaganda di un'idea, alla persuasione di qualcuno, ecc., ma lo immette invece all'interno di un tipo di produzione che potremmo chiamare appunto letteraria. C'è un dato di fatto: che altro è il Manzoni dei *Discorsi sulla morale cattolica*, e altro è il Manzoni dei *Promessi sposi*. L'ideologia è uguale, il messaggio è uguale, lo sforzo ideologico, propagandistico è uguale, però nessuno, io credo, considera i *Discorsi sopra la morale cattolica* un'opera letteraria. I *Promessi sposi* lo sono. Perché? Perché il genere letterario ha costretto l'autore a compiere certe operazioni che sono *infunzionali* rispetto alla funzionalità che egli si proponeva sul piano della propaganda cattolica, ecc. E quello che resta di questo romanzo, quello per cui noi continuiamo a leggere questo romanzo non è certo la parte funzionale al tempo, alla situazione politica, ecc., ma proprio l'in più, la parte infunzionale, l'eccedenza.

Rossi-Landi: C'è anche da dire una cosa. Noi non abbiamo qui neanche nominato la trasmissione al livello sovrastrutturale. Nei miei scritti me ne sono spesso occupato. Anche al livello sovrastrutturale c'è una tradizione in una relativa misura di autonomia. Esiste una tradizione letteraria, una tradizione musicale, una tradizione matematica, ecc.; se uno vuol fare il matematico non si mette a leggere, dico nella sua funzione di matematico, testi, che so, di giardinaggio, bensì testi che appartengono alla tradizione matematica. Egli è certamente, come dicono i marxisti ortodossi, sotto l'influsso della struttura, ma deve anche lavorare sotto l'influsso sovrastrutturale, che è quello della tradizione matematica. Che cosa volevi dire, Eugenia?

Eugenia Paulicelli: Rispetto a questo discorso sulla tradizione, bisognerebbe anche considerare la situazione dello scrittore che riceve sollecitazioni che non gli provengono soltanto dalla tradizione letteraria, anzi spesso la loro provenienza è fuori di essa. Per esempio, la stessa innovazione tecnologica ha modificato nel corso del tempo i modi di espressione letteraria, spesso influenzati da certi mezzi di comunicazione, per esempio il cinema. Si realizzano in tal modo rapporti che fuoriescono dalle limitazioni fra verbale e non-verbale, fra simbolico e iconico, fra parola e immagine, fra scrittura e musica.

Si pensi a Mallarmé, alla possibilità di rapporto con la pagina scritta, come rapporto di immagine, iconico, di percezione spaziale. Si dovrebbero considerare, per esempio, i rapporti fra scrittura letteraria e avvento della fotografia. Nei confronti dello scrittore e della produzione letteraria, si pone oggi, io credo, non tanto un problema di specificità, ma di "contaminazione", contaminazione della letteratura da parte dell'extraletterario, che ha delle implicazioni enormi per il problema della interpretazione, della lettura critica del testo letterario.

L'esperienza dello scrittore e dell'artista è caratterizzata dal "passare il limite". Certo questo può esser detto anche della scienza, nei momenti delle rivoluzioni scientifiche: anche qui c'è sempre più o meno una sortita dagli ambiti sanciti dalla tradizione. Penso ai livelli più alti di abduzione, nel senso di Peirce.

Rossi-Landi: Noi tutti sappiamo che molti illustri filosofi hanno voluto dividere le attività umane; tripartizioni della mente umana, per esempio, che da Platone sono presenti fino ai nostri giorni, la tavola delle categorie di Kant e pensate alle categorie dello spirito di Benedetto Croce. Oggi noi ci troviamo a un rinnovamento metodologico totale che è stato

alimentato dalle scienze umane e dopo il quale la filosofia non esiste più come teoresi individuale di qualcuno che se ne sta seduto a un tavolino e descrive la struttura del mondo così come la pensa lui. Adesso non si dice più che l'arte è una categoria dello Spirito, ma si va a cercare in tutte le istanze di riproduzione sociale se e come esiste qualche cosa che risponda a un gruppo provvisorio di criteri che ci permetta di parlare di arte. Infatti vengono fuori dei casi dubbi pur al livello di civiltà estremamente sviluppate come l'indiana, dove l'elemento che noi chiamiamo artistico e l'elemento religioso sono così estremamente interconnessi da farci trovare in dubbio se si possa in questo caso parlare di arte e basta. Quindi il gioco è ipotetico, deduttivo.

Abbiamo alcuni criteri per parlare di arte e vediamo se, per esempio, i Bororo dell'Amazzonia praticano certe attività che con i nostri criteri possiamo chiamare artistiche, e viceversa se i nostri criteri sono sufficienti a comprendere quelle attività. Voglio dire che l'enorme sforzo che le scienze umane hanno compiuto ci pone di fronte a una situazione ben diversa da quella di quando uno stava seduto a tavolino e diceva che ci sono quattro forme dello Spirito o qualcosa del genere. La teoria della riproduzione sociale tiene conto di questi progressi e al tempo stesso contribuisce ad alimentarli.

Non ci sono categorie eterne. Potrebbe darsi che in un futuro la creatività umana o il bisogno di evasione si manifestino in maniere per ora totalmente imprevedibili. Può darsi che venga fuori un'arte dell'informatica. Si possono condividere le preoccupazioni al riguardo, ma è chiaro che non sarà mai difendendo dottrine non solo pre-informatiche ma addirittura presemiotiche che potremo chiarire i termini di queste trasformazioni. Sarà caso mai tenendoci del tutto aperti di fronte ad esse.

Considerate, per esempio, il fatto straordinario e un po' allucinante che noi possiamo distinguere fra produzione di oggetti e produzione di segni linguistici fin dal principio. La modificazione che noi apportiamo al materiale sonoro si distingue fin dal principio dalla modificazione che noi apportiamo al materiale non sonoro. Si può salire lungo quello che io ho chiamato "schema omologico della produzione" fino a un certo punto, dove accade una cosa impressionante, e cioè che le due produzioni confluiscono.

Questa è una cosa degli ultimi pochi decenni: perché nella produzione del computer, confluiscono un *hardware*, nel linguaggio dei tecnici, cioè un corpo materiale, la materia elaborata di cui è costituito il computer, e un *software*, cioè un programma, un insieme di rapporti logici esprimibili verbalmente.

Quindi il non-linguistico, l'oggettuale e il linguistico ad altissimo livello di elaborazione sono confluiti l'uno nell'altro quasi sotto i nostri occhi. Io son abbastanza vecchio per dire che sono confluiti sotto i miei occhi, ma anche quasi soltanto sotto gli occhi delle persone più giovani qui presenti. È chiaro che ci troviamo di fronte a un enorme rivolgimento. Noi produciamo degli oggetti che sono, per dirla in maniera troppo semplice ma percepibile, al tempo stesso materiali e linguistici, e ci siamo arrivati soltanto adesso con i computer più recenti.

Carofiglio: Finiamo cosi, che dite?

Ponzio: Sì, stavo per dire qualcosa, ma se tu dici "è bello finire così", mi commuovi e va bene.

Carofiglio: No, è che sono stupito, ho orrore metafisico…

Rossi-Landi: Eh sì, viene anche una forma di orrore metafisico di fronte a queste cose. Quindi ci accingiamo a riprodurre l'umano. Vi sono degli sviluppi inconcepibili prima. L'enorme modernità di Vico di cui si sono accorti stranamente proprio gli americani – c'è un enorme Vico-revival negli Stati Uniti; Vico viene portato ai livelli di Hegel nella letteratura filosofica di lingua inglese – è in parte dovuto proprio a questa anticipazione incredibilmente geniale del *verum ipsum factum*: veramente questo è uno sguardo lanciato avanti di secoli, di cui ci rendiamo conto completamente solo adesso. Pensate un po'! Va bene. Nel grande nome di questo pensatore meridionale, possiamo terminare il seminario.

II.
CON VICTORIA WELBY, CHARLES PEIRCE, GEORGE MEAD, CHARLES MORRIS, MICHAIL BACHTIN, ROMAN JAKOBSON, THOMAS SEBEOK

Susan Petrilli

I.
PREFIGURAZIONI DELLA SEMIOETICA

I.
SEGNI E VALORI NELLA SIGNIFICS E NELLA SEMIOTICA*

1. *Significs e semiotica*

Con il termine "significs" Victoria Welby intese segnalare la direzione in cui riteneva che dovesse muoversi più decisamente lo studio del segno e del significato in stretto rapporto con la problematica dei valori, vale a dire, nella nostra terminologia, la direzione della "semioetica" (v. Petrilli e Ponzio, *Semioetica* 2003, indicato qui anche in nota).

In verità, se la semiotica è intesa come scienza globale dei segni, riguardante quindi il dominio sia della *significazione* sia della *significatività* anche nel senso di Charles Morris, il termine "semiotica" dovrebbe bastare. Ogni ulteriore specificazione può esser ritenuta superflua se, in base alla dimensione pragmatica della semiotica, gli aspetti etico-valutativi del significare vengono considerati strettamente intrecciati con quelli operativo-pragmatici. Ma data la tendenza dominante dello gnoseologismo nella semiotica odierna, non è tuttavia affatto superfluo individuare una denominazione della semiotica che accentui nel suo modello di segno la componente pragmatico-valutativa e che estenda quindi i suoi interessi oltre i confini degli aspetti logico-gnoseologici dei processi semiosici con la messa a fuoco di problemi di ordine assiologico. Con le sue analisi del *senso*, della *significazione* e della *significatività* già a partire dalla fine dell'Ottocento Welby sviluppò la propria ricerca sul segno e sul significato lavorando precisamente in questa direzione.

---

* Riprendiamo, adattandole al presente contesto, alcune parti del primo cap., di Susan Petrilli, del libro con A. Ponzio S*emioetica* (2003; riedito in *Semioetica e comunicazione globale*, collana "Athanor. Semiotica, Filosofia, Arte, Letteratura", XXIV, 17, 2014), e del secondo cap. del libro di Susan Petrilli, *Su Victoria Welby*, *Significs e filosofia del linguaggio*, 1998, nuova ed. 2021. Rinviamo anche al saggio di Susan Petrilli, "Dialogando con Peirce", in M.A. Bonfantini, C. Caputo, S. Petrilli, A. Ponzio, T.A. Sebeok, *Basi. Significare, inventare, dialogare*, 1998, pp. 37-129, da cui anche abbiamo tratto alcuni brani.

Questa prospettiva caratterizza l'intera ricerca di Welby, contribuendo a una visione più ampia della semiotica in quanto incentrata sullo studio della significatività. Infatti il termine "significatività" designa la disposizione verso la valutazione, il valore che si conferisce a qualcosa, la pertinenza, la portata, il valore del significato stesso, la condizione dell'essere significativo: tutto ciò è determinato dal coinvolgimento dell'essere umano nella vita dei segni, sia al livello teorico, sia al livello pragmatico-operativo. In una lettera a Charles S. Peirce del 18 novembre 1903, Welby sostiene che la *significs* è una "estensione pratica" della semiotica, riferendo che anche Giovanni Vailati era interessato alla logica in questo senso.

Nel libro *What Is Meaning?* (1983 [1903]: 8) Welby dice:

> La Significs riguarda l'attività pratica, per esempio, il mondo degli affari o la vita politica, in modo più inevitabile e più strettamente di quanto non riguardi l'attività speculativa. Infatti, chi si dedica a quest'ultima potrebbe vivere l'intera sua vita girando e rigirando i suoi o altrui pensieri per risolverli logicamente. Ma l'uomo d'azione deve tradurre i pensieri in fatti con la stessa velocità con cui le idee gli vengono in mente; altrimenti potrebbe compromettere l'obiettivo che vuole raggiungere perdendo di vista la significatività delle cose (Welby 1983 [1903]: 8).

Possiamo considerare quindi la significs una critica della ragion pratica unita alla critica della ragion pura, nel senso che essa mira a dare delle direttive per un comportamento responsabile nell'uomo. La traduzione in prassi del pensiero dev'essere il frutto dell'interpretazione del segno rafforzata dalla consapevolezza del senso che quel segno ha specificamente per chi lo interpreta. La domanda "che cosa significa?" dice della necessità – non solo per lo specialista ma anche per l'uomo comune, anch'esso un potenziale *significista* – di rendersi conto del significato, della portata e del valore che il segno ha per ciascuno di noi, effettuando la traduzione del pensiero in azione alla luce della consapevolezza che ne deriva.

La significs, come studio della significatività, invita ad assumere come metodica della vita quotidiana come pure della ricerca, sia "scientifica" che "etica", un atteggiamento "sentito", vale a dire, responsabile, ragionato, continuamente riconsiderato e messo in discussione e dunque privo di ogni forma di dogmatismo. È per questo che si può dire che la significs è una semioetica non nel senso che si occupa dell'etica come settore a se stante, o della condotta umana vista dal punto di vista della morale, ma piuttosto nel senso che è l'etica stessa a costituire il punto di vista della significs. In altre parole è il significato in quanto potenzialità di significazione e di interpretazione infinita e di rappresentazione consapevole a costituire la condi-

zione, come anche il metro di misura, della validità semantico-pragmatica di ogni fatto, di ogni esperienza, di ogni pensiero, di ogni conoscenza e comportamento umano.

In quanto studio della significatività, la significs propone l'assunzione di un approccio alla vita quotidiana e alla scienza (o una "metodica" della vita quotidiana e della scienza) che sia fondato sui valori di responsabilità, libertà da dogmatismi, di dialettica, "rispondenza" dialogica e creatività. La significs è un risultato importante della congiuntura fra studio dei segni e del significato ed etica, laddove quest'ultima – sottolineiamo ancora una volta – non è semplicemente l'oggetto di studio ma il punto di vista, la prospettiva secondo la quale vengono esaminate questioni "significiste".

In altri termini, la produzione di significato, di plusvalore o di eccedenza, di innovazione nella sfera dei segni, la capacità stessa di significare, di interpretare, di valutare e di operare sul piano pratico rappresentano il valore massimo e la misura stessa della validità semantico-pragmatica ed etica di ogni azione, di ogni esperienza e di ogni conoscenza umana.

Il collegamento tra significazione e valore è una costante in tutta l'opera di Welby. Secondo Welby, esso sottende la capacità umana di stabilire una relazione con le cose, con se stessi e con gli altri, e di tradurre ininterrottamente le proprie interpretazioni in altre sfere della conoscenza e in azione pratica. Ciò ci induce a leggere nella significs la proposta di una nuova forma di umanesimo inscritta nella stessa analisi della produzione di valori nei processi del significare.

Anche Charles S. Peirce coerentemente con il suo pragmatismo, sviluppa una semiotica cognitiva in stretto rapporto con lo studio del comportamento sociale dell'uomo e la totalità dei suoi interessi. Ne consegue che, secondo Peirce, il problema della conoscenza comporta necessariamente considerazioni di ordine valutativo. Oltre agli scritti ritrovabili nei *Collected Papers*, che testimoniano questo collegamento, desideriamo qui semplicemente ricordare il titolo di una raccolta postuma di saggi a cura di M.R. Cohen, *Caso, amore e logica*, del 1923. Nell'ultima fase della propria produzione (che si estende dal 1887 al 1914 circa) – periodo a cui Gérard Deledalle nella sua monografia su Peirce del 1987, dà il nome di "Arisbe" (così Peirce chiamò la propria casa a Milford in Pennsylvania, dove visse fino alla fine dei suoi giorni) –, Peirce rivolge la propria attenzione specificamente alle scienze normative e, cioè, oltre alla logica, all'estetica e all'etica. Si occupa della questione dei fini ultimi o del *summum bonum*, che, secondo Peirce, se non è identificabile nel piacere individuale (edonismo), neppure consiste nel "bene della società" (utilitarismo inglese).

Peirce ritiene che vi sia un principio regolatore dello sviluppo evolutivo dell'universo che egli indica con il termine "ragionevolezza" (*CP* 5.4). Per Peirce, il valore ultimo del concetto di *summum bonum* è la Ragione e lo sviluppo della Ragione: la Ragione come processo aperto, dialettico, come ricerca senza pregiudizi, o come direbbe Michail Bachtin (1895-1975) (v. Bachtin e il suo Circolo 2015), come processo dialettico-dialogico, come un movimento all'insegna dell'alterità, un processo che non è mai né completo né finito, bensì fondato sul principio di continuità o, nella terminologia di Peirce, *sinechismo* (cfr. *CP* 1.72).

Ma l'orientamento semioetico della semiotica di Pierce sta già nel suo modello di segno. Con la sua concezione dell'interpretazione come fenomeno risultante dal rapporto dialogico fra "interpretanti" Peirce assume l'alterità come condizione del significato del segno, della sua identità di segno. Ciò si riflette sul concetto di io in quanto esso stesso segno secondo la teoria peirciana del pensiero-segno, che evidenzia la struttura dialogica dell'io, in quanto dialogo fra un pensiero che funge da segno e un altro che funge da interpretante.

I *Collected Papers* cominciarono ad apparire soltanto nel 1931, e contengono studi sui segni che risalgono alla seconda metà delll'Ottocento. Il famoso scritto di Peirce "On a New List of Categories", in cui lo studioso americano descrive per la prima volta i concetti che egli credeva più adatti per una analisi soddisfacente della natura poliedrica della vita segnica, apparve nel 1867.

Una versione ancora più articolata di tale descrizione è offerta nella lettera di Peirce a Welby del 12 ottobre 1904, in cui in riferimento alla problematica del rapporto fra segni e conoscenza Peirce si esprime nel modo seguente:

> […] un segno è qualcosa conoscendo la quale sappiamo qualcosa di più. Ad eccezione della conoscenza, nel presente istante, dei contenuti coscienziali di tale istante (l'esistenza della quale conoscenza è dubbia) ogni nostro pensiero e ogni nostra conoscenza è segnica. Un segno quindi è un oggetto che è in relazione al suo oggetto, da una parte, e a un interpretante, dall'altra, in modo tale da mettere l'interpretante in una relazione all'oggetto che corrisponda alla relazione del segno con l'oggetto. Potrei dire "simile ad essa" poiché una corrispondenza consiste in una similarità; ma forse la corrispondenza è più stretta (Peirce, in Hardwick 1977: 31-32).

Tra il segno e l'interpretante, la semiotica dell'interpretazione di Peirce teorizza un rapporto di scarto fondato sulla logica dell'alterità. Secondo tale logica, il segno-interpretante non corrisponde mai esattamente al se-

gno precedente, il segno-interpretato, ma dice qualcosa di più (cfr. Peirce *CP* 2.228), sviluppandolo e arricchendolo di nuovi significati. L'interprete/interpretante risponde a qualcosa assumendola come segno e con ciò diventa esso stesso segno che dà luogo a sua volta a un'altra risposta interpretativa, ecc. In questa prospettiva la funzione del segno interpretante non è di mera identificazione, ma, come direbbe Bachtin, di "comprensione rispondente", che implica l'esistenza di una concreta relazione dialogica tra segni fondata sull'alterità reciproca.

I significati si sviluppano dinamicamente in processi interpretativi aperti in cui quanto maggiore è l'alterità dell'interpretante rispetto all'interpretato e quindi quanto maggiore è la dialogicità del loro rapporto, tanto più l'interpretazione si svolge in termini di risposta, di comprensione rispondente dialogica, di riformulazione creativa, di inventiva, piuttosto che di mera ripetizione, traduzione letterale, sostituzione sinonimica, identificazione.

Secondo Peirce, benché contenga sempre tracce di simbolicità e di indicalità, la relazione iconica si distingue per il carattere di affinità, attrazione, innovazione, creatività, dialogicità e alterità. Iconicità e dialogicità sono strettamente collegate: anzi il segno iconico raggiunge il grado massimo di dialogicità. Non essendo l'espressione di una convenzione né l'effetto meccanico di una causa, ecc., l'iconicità è collegabile ai concetti di "comprensione rispondente", "partecipazione attiva", "valutazione dialogica", "punto di vista", "materialità semiotica", "resistenza" e "irriducibilità" all'identità sul piano della significazione, "alterità".

In generale ogni inferenza può essere considerata come passaggio da un segno al suo interpretante che, come abbiamo visto, sono collegati *dialogicamente.* Ma soprattutto nell'*abduzione* o *retroduzione*, in cui l'inferenza procede a ritroso, dal conseguente all'antecedente avvalendosi di un interpretante di tipo iconico, i termini dell'argomento sono sempre collegati dialogicamente, sono caratterizzati da gradi elevati di alterità, qualunque sia il grado di innovazione, di novità e di creatività. La connessione tra semiotica e logica di Peirce, vale a dire, fra tipologia dei segni e tipologia degli argomenti o dell'inferenza diviene dunque anche la connessione fra *semiotica* e *dia-logica*.

Coerentemente con il suo "pragmaticismo", che Giovanni Vailati aveva saputo apprezzare e distinguere dal pragmatismo di William James (1842-1910), Peirce orienta la ragione in termini di *ragionevolezza*, capace di trasformare la "paura dell'altro" in paura "per l'altro", in "essere in pensiero per lui", in "amore" per lui. Riferendosi al vangelo di San Giovanni, Peirce dice:

> La filosofia che possiamo trarre dal vangelo di S. Giovanni è […] l'amore, riconoscendo i germi della amabilità nell'odioso, lentamente lo riscalda portandolo alla vita e rendendolo amabile" (*CP* 6.289).

È significativo il titolo della raccolta di alcuni scritti di Peirce a cura di M. R. Cohen, *Chance, Love and Logic* (1923). Caso, amore e necessità (*tychasm*, *anancasm*, *agapasm*) sono le tre modalità, secondo Peirce, dello sviluppo del cosmo.

In riferimento a Peirce, desideriamo ricordare qui il convegno a lui dedicato, "Peirce in Italia", tenutosi a Napoli, presso l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, dal 5 al 7 dicembre 1990, organizzato da Massimo Bonfantini e Arturo Martone (curandone gli atti, pubblicati nel 1993), che ha visto confluire alcuni dei più prestigiosi studiosi della filosofia di Peirce. L'espressione "in Italia" indica un luogo di incontro non casuale. Il pensiero di Peirce, infatti, è stato oggetto di grande interesse e stimolo di ricerche diverse in questo paese sino al punto che si può affermare, senza nulla togliere ad altri paesi, che l'Italia, dopo gli Stati Uniti, possa essere considerata come una dei centri principali di irradiazione degli studi peirciani sul piano internazionale: in Italia tale attenzione per l'opera di Peirce può essere rintracciata risalendo indietro fino a Giovanni Vailati, che, non a caso, fu anche in contatto con Victoria Welby, tra gli interlocutori principali di Peirce.

Nel libro del 1964, *Significazione e significatività*, anche Charles Morris avverte il bisogno di occuparsi direttamente della relazione fra segni e valori. Come ha fatto notare Rossi-Landi (cfr. 1953, nuova ed. 1975) nella sua monografia dedicata allo studioso americano, Morris si andava occupando dei valori quasi quanto si occupava dei segni e si opponeva all'idea che il mero studio dei segni potesse dare il diritto di giudicare sui valori (v. Petrilli 1995a: cap. 1).

Morris dedicò gran parte della propria ricerca soprattutto al problema dei giudizi di valore etico ed estetico. Dopo i suoi *Lineamenti di una teoria dei segni*, del 1938 e *Segni, linguaggio e comportamento*, del 1946, dove tali argomenti erano già stati proposti in una prospettiva semiotica, egli si occupa specificamente della teoria del valore in un libro del 1956, *Varieties of Human Value*, vale a dire, quasi dieci anni prima di *Significazione e significatività* (per non dire dell'*Io aperto* di molto anteriore, a cui abbiamo già fatto riferimento e di cui torneremo a occuparci in seguito).

Significazione e significatività inizia con alcune considerazioni riguardo ai due sensi secondo cui è possibile intendere l'espressione "avere significato": vale a dire, nel senso di avere un determinato significato, una data si-

gnificazione, da una parte, e nel senso di avere valore e di essere significativo, dall'altra.

Come egli spiega nella prefazione al libro del 1964:

> Che vi siano relazioni strette fra i termini "significazione" [*signification*] e "significatività" [*significance*] è evidente. In molte lingue c'è un termine come il termine italiano "significato" [*meaning*] che ha due poli: ciò che qualcosa significa e il valore o significatività di ciò che è significato. Quindi se chiediamo qual è il significato della vita, può darsi che stiamo facendo una domanda circa la significazione del termine "vita", oppure che stiamo facendo una domanda circa il valore o la significatività del vivere – o entrambe. Il fatto che termini come "significato" siano così diffusi in molte lingue (con la polarità menzionata) suggerisce che c'è una relazione di base fra ciò che distingueremo come *significazione* e *significatività* (Morris 1964, tr. it.: 33).

Morris usa il termine *meaning* per indicare un concetto complessivo di significato scindibile in *signification* e *significance*. In tal modo il "significato" è sdoppiato in "significazione", oggetto della semiotica, e "significatività", oggetto dell'assiologia. Questa nozione, come abbiamo già accennato, può essere collegata con quella di "significatività" in Welby.

Secondo Morris, ciò che soprattutto interessa nel considerare insieme segni e valori è mettere in rapporto semiotica e assiologia, dato che tali settori, anche se da prospettive diverse, convergono nel loro oggetto di studio, vale a dire, i processi segnici del comportamento umano. Inoltre, Morris è intento a riscoprire la consistenza semiotica dei processi del significare di cui testimonia la stessa ambiguità del termine *meaning*.

Per raggiungere il collegamento della dimensione assiologica con quella segnica del comportamento, Morris parte dalla suddivisione della significazione in significazione *designativa, prescrittiva, apprezzativa,* esemplificata rispettivamente dall'uso delle parole "nero", "dovrebbe" e "buono". Quindi riprende la distinzione dell'azione, operata da Mead, in azione *percettiva, manipolativa* e *compitiva.*

Questi tre tipi di azione e i tre tipi di significazione si corrispondono reciprocamente nell'ordine dato.

Passare attraverso lo studio dell'azione per giungere dalla teoria dei segni alla teoria dei valori è inevitabile quando i valori vengono considerati, come fa Morris, non come delle entità a sé stanti, come assoluti, ma come relativi a determinate azioni. I valori infatti sono proprietà *oggettivamente relative,* vale a dire *presenti nell'oggetto* ma *relativamente a un determinato comportamento che implica una scelta, una decisione.* Essi pertanto possono essere distinti, nell'ordine corrispondente a quello della triparti-

zione della significazione e a quello della tripartizione dell'azione, in valori *oggettuali*, *operativi* e *concepiti.*

Il valore oggettuale è quello di cui si prende atto in una azione percettiva. Il valore operativo è quello che predomina nelle scelte effettive nei confronti degli oggetti, cioè nell'azione manipolativa. Il valore concepito è quello che guida o dovrebbe guidare, come ideale, come principio, le nostre scelte effettive, e corrisponde all'azione compitiva.

Inoltre Morris individua tre dimensioni del valore: *distacco, dominio, dipendenza,* in corrispondenza, rispettivamente, alla ripartizione dell'azione in percettiva, manipolativa e compitiva e alla ripartizione della significazione in designativa, prescrittiva e apprezzativa.

Non ci interessa entrare qui nel merito dei contenuti dell'analisi morrisiana, che certamente risulta molto più complessa, articolata e duttile di quanto non appaia in questa presentazione schematica, che tuttavia può servire a fornire al lettore una prima indicazione di orientamento. Quello che ci preme rilevare è, invece, proprio attraverso questa esposizione schematica, come il disegno che muove la ricerca morrisiana sul rapporto fra segni e valori sia rivolto a individuare le corrispondenze fra concetti stabiliti in sede di teoria dei segni e concetti stabiliti in sede di analisi dell'azione (Mead) e teoria dei valori.

Si tratta di leggere le corrispondenze che intercorrono fra le due facce di uno stesso processo, come se si guardasse alla corrispondenza fra ciò che è scritto sulle due facce di uno stesso foglio di carta. In effetti la ricerca di Morris è la ricerca su un fatto di comunicazione: la comunicazione fra l'ordine dei segni e l'ordine dei valori, e dunque la comunicazione fra gli addetti ai lavori dei campi disciplinari relativi a questi due aspetti del comportamento.

Del rapporto tra segno e valore si occupò anche Saussure, come risulta dal *Cours* del 1916, ed esattamente del rapporto tra valore linguistico e valore economico. La concezione saussuriana del valore economico è quella dell'economia marginalistica della Scuola di Losanna (Walras, Pareto). Nel costruire il suo modello di segno Saussurre risente di tale teoria. Egli associa la lingua con il mercato in uno stato ideale di equilibrio e la studia con le stesse procedure con cui l'"economia pura" studiava le leggi del mercato, prescindendo dai rapporti sociali di produzione, ovvero, come dice Ferruccio Rossi-Landi, dal "lavoro sociale linguistico" e dalle sue strutture sociali.

Già verso la metà degli anni Sessanta del secolo scorso questa particolare concezione del valore su cui si regge il modello di segno del *Cours* saussuriano, ovvero del "Saussure ufficiale", veniva radicalmente criticata in

Italia da Rossi-Landi. Nel suo libro del 1968, *Il linguaggio come lavoro e come mercato*, Rossi-Landi si propone anch'egli di studiare il valore linguistico in rapporto al valore economico, sulla base della sua interpretazione del linguaggio come lavoro. Egli impiega però nell'analisi del linguaggio gli strumenti teorici sviluppati originariamente nel contesto della concezione ricardiano-marxiana del valore.

Un tale orientamento permette di accostare il lavoro di Rossi-Landi a quello di Michail Bachtin e di Valentin N. Vološinov (1895-1936) Quest'ultimo, nel libro del 1929, *Marxismo e filosofia del linguaggio*, aveva messo in discussione la concezione saussuriana del *Cours* attraverso l'impiego del concetto di "enunciazione", mostrando come le analisi del *Cours* non rendano conto dei reali processi dell'interpretazione, della interazione comunicativa e della specificità del linguaggio umano, dei suoi aspetti caratterizzanti, vale a dire, il plurilinguismo, la plurivocità, l'ambiguità, la polisemia, il dialogismo e l'alterità. Il libro di Vološinov divenne però accessibile ad un più ampio pubblico di lettori soltanto nel 1973, quando l'originale russo – avvolto nel "silenzio" insieme ad altre opere di Michail Bachtin e del suo "Circolo" nell'epoca staliniana – venne tradotto in inglese. A Bachtin e a Vološinov era già chiaro negli anni Venti che nei reali processi di significazione il segno non sussiste in uno stato di equilibrio, non funziona secondo una forma di scambio eguale tra significato e significante.

Bachtin sostiene che la complessa vita del linguaggio non possa essere contenuta entro i due poli del sistema della lingua unitaria, da una parte, e il parlare individuale, dall'altra, che il significante e il significato non si colleghino l'un l'altro sulla base di un rapporto uno a uno, che il segno non sia al servizio di un significato prestabilito fuori dai processi del significare (cfr. Vološinov 1929, in Bachtin e il suo Circolo 2014).

In tale ottica è evidente che il lavoro interpretativo non è limitato alla decodificazione, alla sostituzione meccanica di un segno interpretato con un segno interpretante, al mero riconoscimento del segno interpretato, ma si sviluppa invece attraverso complicati processi descrivibili in termini di "semiosi infinita" (Peirce), cioè di rinvio da un segno all'altro attuato nella relazione dialogica tra segni. Bachtin colloca il segno nel contesto della dialogicità, della comprensione rispondente, e dell'alterità: il lavoro interpretativo si sviluppa in termini di risposta dialogica, di alterità reciproca tra le parti in comunicazione, ma anche di responsabilità.

> La "possibilità di ascolto" come tale rappresenta già una relazione dialogica. La parola vuol essere ascoltata, compresa, vuole ricevere una risposta e rispondere a sua volta alla risposta, e così *ad infinitum* (Bachtin 1979, tr. it.: 228).

Così inteso, il lavoro interpretativo è descritto come qualcosa che si articola nell'azione di differimento in cui la catena semiosica si configura: azione in grado di realizzarsi grazie all'eccesso di significazione nei confronti dell'intenzionalità comunicativa, alla produzione di un plusvalore di significazione nella dinamica dialogica tra il segno interpretato e il segno interpretante.

2.
IL PERCORSO DI VICTORIA WELBY VERSO *WHAT IS MEANING*? (1903)

2.1. *Echi di una vita più ampia*

Prima dell'epistolario con Charles S. Peirce (1839-1914) erano già apparsi, postumi, due importanti epistolari di Victoria Lady Welby (1837-1912), a cura della figlia Mrs. Henry (Nina) Cust: *Echoes of Larger Life*. *A Selection from the Early Correspondence of Victoria Lady Welby,* del 1929, e *Other Dimensions. A Selection from the Later Correspondence of Victoria* Lady Welby, del 1931. Essi raccolgono, sia pure in maniera parziale, la corrispondenza con numerosi illustri personaggi quali Bertrand Russell, Giovanni Vailati, Michel Bréal, Henri L. Bergson, Henri Poincaré, Charles K. Ogden, H. G. Wells, Rudolph Carnap, i fratelli Henry e William James, Otto Neurath, e molti altri. Tuttavia, l'epistolario di Welby resta in gran parte inedito con qualche rara eccezione, come nel caso della corrispondenza con Giovanni Vailati di cui sono state pubblicate alcune lettere (v. Vailati 1971), come pure con altri studiosi quali Max Müller o Frederik van Eeden.

L'epistolario con Charles S. Peirce, *Semiotic and Significs*. *The Correspondence Between Charles S. Peirce and Victoria Lady Welby*, a cura di Charles S. Hardwick, fu pubblicato nel 1977, contribuendo in maniera determinante alla riscoperta di questa importante studiosa dei segni e del linguaggio. Infatti, in campo semiotico Welby è ricordata indirettamente e soprattutto per il legame con Peirce, oltre che per la menzione da parte di Charles K. Ogden e Ivor A. Richards, in rapporto a Peirce, nel volume del 1923, *The Meaning of Meaning* (tr. it. 1966).

Oltre alle lettere scambiate tra Peirce e Welby tra 1903 e 1911, il volume di Hardwick presenta sette appendici con scritti vari tra cui la recensione di Peirce del 1903 al libro di Welby *What Is Meaning?*, dello stesso anno, e la voce "Significs", del 1911, redatta da Welby su commissione per l'*Enciclopedia Britannica*. Nell'impegno di comunicare le proprie idee alla sua attentissima interlocutrice, Peirce in questo epistolario elaborò alcuni tra i suoi più importanti scritti sul segno, sia per contenuto sia per

chiarezza espressiva. Infatti, oltre a realizzare un rapporto di premurosa amicizia tanto che in questo caso particolare il termine "corrispondenza" fa pensare non soltanto all'epistolario scientifico, ma a ciò che trascende i limiti del genere per dire della scrittura di questo rapporto, l'epistolario con Peirce raggiunge livelli altissimi di elaborazione teoretica. In questi anni – che coincidono con gli ultimi anni della sua produzione scientifica, nonché della vita – Peirce, oltre a lavorare sul segno in prospettiva logico-cognitiva, introducendo Welby anche ai grafi logici come premessa per entrare nell'intricato mondo dei grafi esistenziali, orienta decisamente i propri studi nella direzione della congiunzione fra semiotica e assiologia, segni e valori, sviluppando un percorso che certamente era già presente sin dall'inizio della propria ricerca ma che risponde pienamente all'orientamento generale di tutto l'arco della ricerca di Welby. L'epistolario curato da Hardwick è una testimonianza della complessa e articolata ricerca di Peirce e Welby, di cui ora riprenderemo alcune problematiche sia pure per cenni.

Come abbiamo detto*, Echoes of Larger Life* (Echi di vita più ampia)[1] è l'epistolario di Welby (di circa 300 pagine) pubblicato postumo nel 1929, a cura della figlia. In esso sono raccolte lettere scambiate tra lei e alcuni suoi corrispondenti negli anni 1879-1891. Questi carteggi sono incentrati sulla discussione di problemi di ordine teologico, filosofico, pedagogico e scientifico, con filosofi, scienziati, matematici, logici, scrittori ed anche, come risulta dalla fitta corrispondenza, con teologi, mistici ed esponenti dei più alti ranghi del clero, di convinzioni varie e divergenti[2], dato che vivo è in questi anni l'interesse di Welby anche per le questioni religiose. Per Welby l'epistolario era luogo di elaborazione del discorso teorico e di confronto.

---

1 Questo titolo, stabilito dalla curatrice, oltre a riprendere una metafora ricorrente nel testo delle lettere di Welby, rievoca il titolo di uno dei suoi primi "saggi brevi", "An Echo of Larger Life", del 1885 (ora in V.Welby 2009). In questo testo, nella forma di un dialogo tra "Uno" e "Un altro", due personaggi che abitano in una dimensione fuori dal mondo, dal tempo e dallo spazio terrestre, da questo punto di vista, "extralocalizzate", discutono criticamente delle cose del mondo, di questioni teologiche, filosofiche e scientifiche – la verità, la conoscenza, la bontà, il senso del divino, l'essere, il soggetto, il linguaggio –, e mostrano come l'umano abbia una potenzialità di sviluppo assai più ampia di quello effettivamente realizzato.

2 Ricorrono i nomi di Andrew Jukes, Rowland Corbet, dei vescovi E. S. Talbot e B. F. Wescott e del "teista anti-cristiano" Charles Voysey; di quest'ultimo Welby presentò alcuni frammenti delle lettere nella seconda edizione di *Links and Clues* (1883). In quanto cristiana, Welby non condivideva le posizioni di Voysey ed evidenziava come punto debole il carattere antropomorfico della sua descrizione di Dio come "padre celeste".

Per l'elaborazione e la diffusione del proprio pensiero, insieme all'epistolario Welby faceva largo uso anche del genere "saggio breve". E, infatti, insieme a *Links and Clues* – il volumetto del 1881 che raccoglie una serie di riflessioni critiche sulle sacre scritture e sulle loro interpretazioni, troviamo anche i "saggi brevi", che tra l'altro furono recensiti su riviste come *Rock*, *Guardian* e *Spectator*, oltre ai saggi di respiro più ampio, continuamente ripresi e discussi in *Echoes of Larger Life*[3].

Oggetto costante di riflessione è il linguaggio anche con riferimento alla scrittura letteraria come "scrittura intransitiva", come si direbbe con Roland Barthes (1972a, 1982). Prevale la suggestione che deriva dall'uso del linguaggio figurato – la metafora, la parabola, le associazioni per similarità, sia analogica sia omologica, il paradosso, il simbolo – in un contesto che ne esalta le potenzialità conoscitive e critiche. Infatti, il linguaggio di questi carteggi mostra come nel piacere letterario della scrittura possa svilupparsi lo spessore teorico del discorso, tanto che leggendoli vengono in mente le parole di Emmanuel Levinas quando, in *Sur Maurice Blanchot* (1975) dice: "Il modo di rivelare ciò che resta altro malgrado la sua rivelazione non è il pensiero ma il linguaggio della poesia". E, riprendendo le categorie di Bachtin, potremmo dire che il linguaggio degli epistolari di Welby è un linguaggio dialogizzato sia al livello formale, in quanto fatto delle voci degli interlocutori di Welby e dell'incontro di esperienze appartenenti a campi di discorso diversi, sia al livello sostanziale, in quanto la stessa parola di Welby è una parola plurivoca e polilogica che prende corpo e consistenza nel dialogo con altri.

Per evitare le molteplici costrizioni del "significato" imposte dall'univocità – che raggela e tradisce il carattere vivo e multiforme dell'esistenza facendo nei suoi confronti un lavoro di riduzione e di astrazione – la scrittura, dice Welby, con una espressione che ci ricorda il Søren Kierkegaard del *Diario del seduttore,* "deve consistere prevalentemente di parentesi" (Welby 1929: 169). Vale a dire: quanto meno si asserisce, quanto più è "entimemico" il discorso (l'entimema è un ragionamento in cui una delle premesse è sottintesa), tanto più esso è evocativo e pregno di senso (v. sotto questo riguardo anche Vološinov "La parola nella vita e nella poesia", 1926, in Bachtin e il suo Circolo 2014). Sta qui l'importanza annessa alla letterarietà.

3 Tra i saggi brevi, i titoli più nominati in questo epistolario, e ora raccolti in Welby 2009, sono "An Echo of Larger Life", del 1885, "Questions for Teacbers", del 1885, "Death and Life", del 1886 e "The Evolution of Heliology", del 1886. Analogamente ai testi dei carteggi, essi analizzano problemi filosofici, scientifici e pedagogici oltre che teologici.

Per Welby la significatività della scrittura letteraria è direttamente proporzionale alla mobilità e alla modificabilità dei suoi significati affrancati da dogmi, pregiudizi, stereotipi e mistificazioni di ogni tipo, dalle insidie del dire. Anticipando le riflessioni di Michail M. Bachin sul legame profondo tra arte e vita, unite nell'unità della responsabilità (v. Bachtin, "Arte e responsabilità", 1919 e "Per una filosofia dell'azione responsabile", 1920-1924, in Bachtin e il suo Circolo 1914), il discorso estetico, secondo Welby, dev'essere rispondente all'esistente e in quanto tale diventa presentazione e ampliamento delle verità scientifiche, filosofiche ed etiche. Si riconosce perciò alla scrittura letteraria, alla *fiction,* il suo profondo e necessario legame con la vita, l'"esperienza", la "realtà"; si riconosce alla scrittura la capacità di far risuonare la vita stessa in tutta la sua significatività, facendone emergere sfumature di senso che diversamente non si potrebbero nemmeno intravedere. Ciò facendo, la scrittura seduce e sfida:

> Quanto alla questione della vera missione della "fiction", per me è rappresentativa e sacramentale. Essa presenta la verità e il principio etico in termini drammatici; rinfresca la mente e il cuore affaticati. Ma per fare ciò non deve temere di mettersi in totale contatto con l'esperienza e con la realtà. Non deve ignorare nulla. Confesso di nutrire la grande speranza che il dono drammatico venga impiegato di più, non di meno, per trasmettere ciò che in molti casi non può essere assimilato in nessun altro modo (Welby/Malet 1888-1890, in Cust 1929: 230)[4].

Forza motrice degli studi di Welby è la ricerca spregiudicata, disponibile alla confutazione, aperta all'alterità, attraverso un continuo rimbalzare da un universo di discorso all'altro, da un campo di sapere all'altro, nella costruzione di un mondo sempre più ampio e pregno di significati. Tale ricerca è affiancata, come si è già accennato, da una riflessione critica sulla problematica del linguaggio, soprattutto del linguaggio verbale, riguardo alla significazione e all'interpretazione.

Welby riconosce al linguaggio, al di là della capacità di interpretare l'esistente, la capacità di modellare il mondo, di generare nuovi mondi, nuovi sensi. Anzi, la capacità di stabilire rapporti tra cose e fenomeni diversi, tra esperienze diverse rientra nella dimensione figurativa della significa-

4 Lucas Malet è lo pseudonimo di Mary Leger Harrison, figlia di Charles Kingsley, autore di *Colonel Enderby's Wife.* Come in questo caso, anche in seguito per la corrispondenza di Welby il riferimento delle pagine rinvia sempre a Cust 1929, mentre l'indicazione degli anni è un'informazione al lettore circa il periodo di appartenenza della singola lettera (la data precisa non è ricostruibile perché l'ordinamento dato dalla curatrice all'epistolario non lo consente).

zione e addirittura caratterizza l'umano, contribuendo all'accrescimento della potenzialità inventiva e conoscitiva:

> E il potere della vera analogia – del confrontare e combinare ciò che effettivamente può essere confrontato e combinato; il potere di far sì che il "noto" ci insegni circa l'"ignoto" – è, dopotutto, il segreto di qualsiasi differenza in potere "mentale" o "scientifico" tra l'umano e ciò che è meno di umano (Welby / Mrs.W. K. [Lucy L.] Clifford 1888-90, *ibid*.: 251).

The Focus è il nome di una *Rivista di Suggerimenti Comparati* che Welby intendeva fondare, dedicata a questioni determinanti per la vita umana. In una lettera del 1882-1885 a Alexander Macmillan (direttore della casa editrice omonima e editore del libro di Welby del 1881, *Links and Clues*), rileva la necessità della critica del linguaggio e quindi della messa a fuoco del potere di significazione delle parole, delle espressioni, la necessità di una migliore definizione del loro significato secondo il contesto di discorso – sono indicati a titolo esemplificativo i termini *person, self, life, religion* – al fine di eliminare gli equivoci e con ciò migliorare il lavoro di concettualizzazione. Welby critica i concetti di "senso comune" e di "luogo comune" quando, dietro la maschera della "semplificazione" e della "chiarezza", generano in realtà una situazione di oscurità e di confusione in seguito a un processo di riduzione e appiattimento dei significati plurivoci su un unico significato. Allo stesso tempo, riconosce all'esistente un *a priori* della significazione, ciò che successivamente teorizzerà come il "senso materno", o il "senso originario" (v. Petrilli 1998b, nuova ed. 2021: cap. VI), e che in questa fase viene individuato come l'orientamento verso l'"universalismo". Ma con quest'ultimo termine, per certi versi infelice, si intende descrivere la tendenza generale a collegare persino idee opposte tra loro, a individuare "elementi comuni" analizzabili, come tali, non secondo il rapporto di "compromesso" e di "reciproco soffocamento", ma di "comprensione" (Welby/Macmillan 1882-1885, in Cust 1929: 83-84). In una lettera a Thomas H. Huxley, Welby invita a guardare attraverso le "diversità settoriali del parlare" e a "ricercare il significato comune di tutti gli enunciati umani o naturali" al di là dei "significati meramente tecnici o secondari" (Welby/Huxley 1882-1885, *ibid*.: 102).

2.2. *Femminilità, soggettività, alterità: per una critica dell'identico*

Dai carteggi di Welby emerge un mondo femminile di notevole interesse; una consistente comunità di donne spesso collegate tra di loro paralle-

lamente alla relazione con Welby e variamente impegnate nel mondo esterno, sia al livello della scrittura, sia nella vita pratica. Consapevoli del divario tra la propria presa di coscienza critica e la possibilità di agire in un'epoca storica in cui i percorsi verso l'emancipazione femminile erano ancora tutti da inventare, Welby e le sue compagne di scrittura non si sottraggono a qualche lucido commento sui limiti subiti nel loro operato in quanto donne.

Tuttavia, in Welby gli sviluppi più interessanti del concetto di "femminile" non si trovano nello svolgimento della sua accezione più immediatamente ovvia, di natura antropologico-sociologica, vale a dire, nella sua contrapposizione al maschile con le conseguenze che ne derivano nella vita sociale. Ciò che merita particolare rilievo, sia per il suo spessore teorico dal punto di vista antropologico-filosofico, sia per la sua originalità, è l'elaborazione del concetto di "femminile" in termini di "senso materno" o "senso originario", l'*a priori* che precede e che trascende i limiti della differenza sessuale e le sue ideologizzate implicazioni biologiche (per questo aspetto rimando alle sezioni VI.2, VI.3 in Petrilli 1998b, nuova ed. 2021).

Il concetto di *mother-sense*, sostituito successivamente con i termini *primal sense* (senso originario) e *primary sense* (senso primario) viene proposto da Welby in una serie di inediti del primo Novecento e svolgerà una parte importante nella sua distinzione tra "senso", "significato" e "significatività". Welby distingue tra il "senso" e quindi il "senso materno", da una parte, e l'"intelletto", la "ragione paterna", dall'altra. Con questa distinzione è sua intenzione indicare la differenza a linee generali – che però taglia di traverso le differenze sessuali – tra due grandi modalità di generazione/interpretazione del senso, come sempre ipoteticamente isolabili nella teoria, ma strettamente intrecciate nella prassi, vale a dire nelle pratiche produttrici di "senso" (inteso in una accezione ampia, come inclusivo del "significato" e della "significatività").

Il senso materno è la fonte generante di senso e della capacità critica, dice Welby; è sotteso dalla logica dell'alterità, e, in quanto tale, corrisponde alla capacità di conoscere, in senso ampio e creativo attraverso il sentire, il percepire, l'intuire, attraverso il salto conoscitivo. Con riferimento a Peirce, si potrebbe dire che l'idea è intuita prima ancora di essere posseduta e prima che ci possegga. In quanto capacità di conoscenza, che, nel linguaggio di Peirce, potremmo intendere anche come la comprensione-ricognizione *agapica* o *simpatetica* e nel linguaggio di Bachtin come *comprensione rispondente*, il senso materno è un "sapere di genere", nel senso del genere umano o non del genere sessuale, "un retaggio comune dell'umanità", dice Welby, e non una prerogativa di un determinato genere

sessuale, il femminile, anche se, sul piano socio-storico, per come sono andate storicamente le cose, soprattutto la donna ne è oggi portatrice. L'intelletto, invece, è il sapere orientato dal valore di identità o, meglio, si realizza laddove, nell'equilibrio tra identità e alterità, l'identità ha la meglio. L'intelletto, inteso come sapere razionale, allude al conoscere attraverso l'asserire, attraverso la generalizzazione del dato osservato e sperimentato nella scienza e nella logica. Il suo limite, potremmo dire, sta nella tendenza a dare spazio alla tirannia del dato che vogliamo possedere ma da cui, al contrario, siamo posseduti. L'intelletto è una derivazione del senso materno dal quale non deve staccarsi: il prezzo sarebbe lo svuotamento di senso e di significatività, la sua omologazione e appiattimento sull'identità. Il sapere materno va inteso nella doppia accezione di *scio* e *sapio*. Di ciò che l'intelletto deve industriarsi per raggiungere, il senso materno – con la sua capacità al tempo stesso di conoscere e di trascender i limiti –, "sa" già nel doppio senso della parola "sapere".

Tra i numerosi nomi di donna che popolano i carteggi di Welby, di grande interesse dal punto di vista letterario, oltre che filosofico e scientifico, troviamo: Mary Everest Boole, meglio conosciuta come moglie del matematico George Boole a cui fece anche da segretaria per nove anni (Everest Boole/Welby 1882-85, in Cust 1929: 91), e autrice di una serie di libri tra cui *Logic Taught by Love, Symbolic Methods of Study* e *The Forging of Passion into Power,* considerati i precursori della psicoanalisi (v. Cust 1929: 86, n. 1); Julia Wedgwood, nipote di Josiah Wedgwood e nipote di Charles Darwin, autrice del libro *The Moral Ideal*; Brewster Macpherson, teologa e autrice del volume, tra gli altri, *Gifts for Man;* Lynn Linton, autrice di *Christopher Kirkland* e altri romanzi; Vernon Lee, pseudonimo della saggista e romanziera inglese Violet Paget, e molte altre.

Con Lucy L. Clifford, moglie del matematico e filosofo William K. Clifford, rispetto alla quale si trova su posizioni inconciliabili, affiora la questione della conoscenza. Welby problematizza il rapporto tra gli eventi, le cose e la loro concettualizzazione, tra la conoscenza e l'evidenza, tra l'asserzione e la prova. Concetti come quelli di "grandezza" (intellettuale e morale), "bontà", "affezione" sono indicati quali esempi della difficoltà di trovare i termini appropriati per l'esperienza e la conoscenza, descritte in termini di stratificazione di sensi diversi, mai definitiva. In questa prospettiva e in polemica con il positivismo, "una parodia del fatto vero e vivente" (Welby/Mrs. W.K. Clifford 1882-1885, in Cust 1929: 77), Welby critica il concetto di identità e quindi il ricorso alla prova come conferma dell'identico: alla prova collegata con la fallacia dell'"Ego persistente", fondata sul concetto di identità astrattamente intesa, Welby contrappone il carattere

ipotetico e relazionale del ragionare e degli oggetti intorno a cui ragioniamo, e quindi la pluralità dei sensi, delle interpretazioni, la pluralità e plurivocità del soggetto di cui si parla e del soggetto che parla.

Nelle lettere di Welby a Everest Boole incluse in *Echoes of Larger Life*, contrariamente a quanto di negativo si vuole intendere con il mito della maledizione biblica di Babele, le due donne fanno l'elogio delle potenzialità espressive di un mondo plurilinguistico. Dio crea le differenze, le lingue e i linguaggi differenti e quindi il linguaggio della differenza e dell'amore su cui si fonda. E la diversità di lingue e linguaggi prevede anche il costituirsi del linguaggio della "scienza materialistica". Condizione della comunicazione e del progresso della conoscenza sono le differenze che dialogano tra di loro, la "comprensione reciproca", e quindi la capacità di interpretazione/traduzione tra lingue e linguaggi differenti. Ne consegue che il criterio per la verifica delle verità elaborate nelle varie sfere della esperienza umana è la loro traducibilità da un linguaggio all'altro: la traducibilità, per esempio, del discorso teologico nel linguaggio dello sviluppo scientifico dell'epoca e viceversa (Everest Boole/Welby 1882-1885, *ibid*.: 87-88). Everest Boole sostiene che l'interpretare può anche implicare il "riferire al maestro ciò che egli non sa ancora circa i propri pensieri", volendo indicare la possibilità di farsi interprete persino delle parabole di Cristo andando anche al di là di ciò che è esplicito al loro autore. Ancora, Everest Boole considera la capacità artistica dell'interpretare confrontandola con la comprensione rispondente della scrittura letteraria: "[…] ci sono alcune cose che soltanto lo scrittore (intendo l'artista) può sentire. Non può forse darsi talvolta il caso che un grande pensatore – troppo difficile perché possa essere compreso dalla gente – sia compreso e riscritto da un semplice artista, così che egli stesso vi si riconosca esattamente in ciò che intendeva?" (Everest Boole/Welby 1882-1885, *ibid*.: 106).

Dissentendo con la concezione della donna sostenuta da Mary Everest Boole (Everest Boole/Welby 1885-1886, *ibid*.: 156), nel pronunciarsi sulla femminilità Welby sostiene che la donna non è né "un sesso", né "una creatura", bensì il principio di "indivisa umanità", a più voci, a più logiche. Come tale, la donna è espressione delle "differenze" che interrelandosi non si confondono né si dividono, ma mantengono la propria specificità (non è casuale l'analogia con gli organi del corpo). In più luoghi della propria scrittura, Welby tiene a sottolineare che la differenza non è mai separazione, da lei considerata negativamente come causa di discordia e di idolatria. Con specifico riferimento al rapporto tra donna e logica, il principio di "indivisa umanità" è la condizione che rende l'analisi

possibile, che ne fornisce i materiali, ma standone fuori, a distanza; come l'eterno rispetto al temporale, così il femminile resiste ad ogni tentativo di riduzione/assimilazione:

> Circa la donna e la logica, spesso penso alla donna come dentro alla indivisa umanità (un principio, né un "sesso", né una creatura); e sono certa quindi che la donna sia la custode speciale di ciò che rende la logica possibile e ne fornisce i materiali, ma che vi si ponga come l'eterno verso il temporale. Ma naturalmente penso soltanto a ciò che la gente ordinaria intende con "logica". Credo che confondere le "differenze", o piuttosto le distinzioni – che sembrano costituire (come le differenze tra gli organi nel nostro corpo) la condizione stessa come pure parte integrante della unità più completa e perfetta o santa che conosciamo – sia l'errore più fatale […]. Ma si ripudi la falsa idea della separazione o divisione; che è la radice stessa della discordia e del caos, dell'idolatria e dell'adulterazione e dell'illiceità (Welby/Everest Boole 1885-1886, *ibid*.: 159).

Una tematica che fa da filigrana all'intero epistolario del 1929 riguarda la concezione di Welby della soggettività, che va configurandosi in relazione alla sua concezione del linguaggio e del significato e orientandosi nella direzione di ciò che potremmo chiamare, con Levinas (1972), "l'umanesimo dell'alterità". Nella corrispondenza con il mistico inglese Andrew Jukes, ad esempio, viene messo in evidenza il continuo "sacrificio dell'altro all'io", la rinnegazione dell'altro, l'egocentrismo che l'affermazione della identità implica. Nello scambio epistolare con Julia Wedgwood, viene teorizzata una situazione di "dislocazione dell'io", cioè il rapporto di spostamento che viene a determinarsi tra l'"io" e l'"altro", i cui confini non sono chiaramente delimitabili, e tra cui "non sussiste alcuna divisione, che anzi, se vi fosse, sancirebbe la morte dell'io": l'altro è strutturale all'io, che si genera e si sviluppa proprio nel rapporto di alterità (Wedgwood/Welby 1882-1885, in Cust 1929: 96-97). Con Everest Boole si discutono criticamente concetti come "solidarietà", "umanità", "comunanza". La "solidarietà umana" consiste nella

> circolazione comune che permette di fare per l'altro ciò che la singola persona non potrebbe fare […]. L'umanità redenta è l'umanità unita, non dove ciascun individuo vive una vita umana vera, ma dove ogni singolo individuo accetta e riconosce i propri difetti ed è felice di contribuire al fondo comune con le virtù che possiede, e di usufruire di quelle che non ha. […] Il legame d'amore più vero non è ciò che si chiama affetto, né l'ovvio aiutarsi reciproco, ma il legame che cresce tra coloro che son state vittime l'uno degli errori dell'altro (Everest Boole/Welby 1882-1885, *ibid*.: 103-107).

Welby usa l'espressione "personalità multipla" per indicare la sua concezione ampia dell'identità, un'identità intesa come "pluralità", come insieme di identità – anche contrastanti tra loro – o costitutive dello stesso io, o in sintonia con il termine "comunità" utilizzato da Everest Boole, una comunità i cui componenti non entrano in un rapporto di "reciproca neutralizzazione" ma di "comprensione", come dice Welby in una lettera alla scrittrice Vernon Lee (Welby/Lee 1885-1886, *ibid*.: 124-125). Per Welby la soggettività è generata nella pluralità di voci altre, in dialogo tra loro. In Peirce troviamo considerazioni analoghe. In entrambi l'identità individuale non è concepibile fuori dal rapporto con altri. L'identità non è il punto di partenza del rapporto di alterità ma, al contrario, punto di arrivo. Molti sono i brani di Peirce in cui questa riflessione è riscontrabile (cfr. tra l'altro, *CP* 5.314, 5317, 5.421, 7.579-596). Ci limitiamo qui a citare il brano seguente che sotto questo riguardo è abbastanza indicativo:

> sappiamo che l'uomo non è completo sino a quando è separato dagli altri; che egli è essenzialmente componente possibile di una società. In particolare, l'esperienza di un uomo separato dagli altri è niente, se resta isolato. Se egli vede ciò che gli altri non possono vedere, chiamiamo queste sue visioni allucinazioni. Non la "mia" esperienza, ma la "nostra" esperienza è concepibile; è il "noi" ad avere indefinite possibilità (*CP* 5.402, n. 2).

Inoltre Welby, in seguito alla lettura delle opere del filosofo tedesco Arthur Schopenhauer, del quale la colpì particolarmente l'estremo pessimismo e la concezione del carattere assoluto della nozione di "volontà", sottolinea la necessità di elaborare una terminologia differenziata per descrivere la soggettività nei suoi aspetti diversi: "abbiamo bisogno di una parola come *'self'* per ciò che va conquistato e trasformato e di un'altra totalmente differente per esprimere l'essenza, la radice e la natura costruttiva del nostro essere vero e consapevole" (Welby/Pollock 1885-1886, in Cust 1929: 150).

Significativa è la critica condotta da Welby nei confronti della concezione ontologica dell'individuo e del "sacrificio" della propria alterità, l'alterità di sé nella costituzione dell'identità. Analogamente alle irresistibili forze della natura che gravitano verso l'esterno, anche le forze che regolano la costituzione dell'io sono "centrifughe": invece, "l'io che gravita verso se stesso e che è attratto principalmente o esclusivamente dalle proprie forze centripete" è un io falso e disumano (Welby/[Dr. King] Vescovo di Lincoln, 1886-1888, *ibid*.: 205). Perciò, secondo Welby, l'identità è un'espressione

di forze centrifughe, una proiezione all'esterno per la comprensione della quale è necessario superare la tendenza al "guardarsi dentro", all'"autocompiacimento". Inoltre, leggendo tra le righe, si nota come Welby prenda posizione contro l'esaltazione dell'autonomia e della indipendenza considerate come valori fondanti per lo sviluppo della persona umana, sostenendo che è soltanto nell'orientamento verso l'altro, nella stretta interrelazione con l'altro, che l'individualità può realizzarsi.

2.3. *Verso la Significs*

Fra la fine degli anni Ottanta e gli inizi degli anni Novanta il carteggio di Welby si orienta sempre più verso il dibattito scientifico-filosofico dell'epoca con figure di spicco come il teologo Frederic Harrison, Francis H. Bradley, Charles Mercier, Hughlings Jackson, George J. Romanes, Shadworth Hodgson, Andrew Lang, Augustus Waller, Oliver Lodge, G. Croom-Robertson, Frederick Pollock, C-Lloyd Morgan, John Tyndall.

Nel carteggio con l'etnologo, esperto di religioni orientali e comparativista, Max Müller, torna la critica all'antropocentrismo e quindi alla riduttivistica concezione "antropomorfa" e "infantile" del Dio-padre, di un Dio fatto a propria immagine, dell'uomo fatto all'immagine di Dio. In sintonia con Müller, Welby considera tra i valori privilegiati dell'umano l'umiltà, la semplicità, la responsabilità. Si riflette sulla doppia natura di Dio: divina in quanto Dio, umana in quanto Cristo; sulla perfetta unione di Dio con l'uomo realizzata per mezzo dell'incarnazione. La concezione cristiana della divinità è confrontata con quella di altre religioni – indiane, europee, del nuovo mondo –, con quelle contemplate dall'induismo – Buddha, Ramah, Vishnu, Krishna – con il Dio dei teisti, dei cattolici, degli ebrei, degli egiziani, degli africani ecc. (George Kingsley/Welby 1879-1882, *ibid*.: 40-44; Andrew Jukes/ Welby 1879-1882, *ibid*.: 46-47). Si analizza il rapporto tra il cristianesimo e la filosofia greca, tra Cristo e gli altri grandi maestri della storia come Socrate e Confucio. Interessante da questo punto di vista è il carteggio di Welby con lo stesso Müller:

> Esiste davvero un elemento umano in tutte le religioni e in tutte le filosofie; e sarebbe molto strano se il pensiero onesto non dovesse condurre ciascuno di noi alle verità del buddismo, o del platonismo, o del cristianesimo. L'incanto degli studi comparati è riscoprirsi nuovamente negli altri (Müller/Welby 1882-1885, *ibid*.: 73).

Come risulta, in questi anni Welby si occupa di problemi teologici, filosofici e scientifici, cercando in una prospettiva interdisciplinare collegamenti nella possibilità di trattare, o potremmo dire di "tradurre" lo stesso problema in campi diversi. Già incomincia a delinearsi a chiare linee – siamo nella seconda metà degli anni Ottanta – la teoria della significazione, dell'interpretazione e dell'espressione che successivamente avrebbe preso il nome di "significs".

Augusto Ponzio

II.
PEIRCE E BACHTIN

Potrei fare rifermento al 1980 volendo indicare, nel corso della mia ricerca, il momento di avvio dell'interesse, tutt'ora vivo, non per un confronto ma per un reciproco fruttuoso collegamento tra l'opera di Charles S. Peirce e quella di Michail Bachtin e del suo cosiddetto "Circolo" (che annovera tra i suoi maggiori rappresentanti Valentin N. Vološinov e Pavel N. Medvedev, v. Bachtin e il suo Circolo 2014). Il 1980 è l'anno in cui appare la mia prima monografia su Bachtin ed anche l'anno in cui viene pubblicato Peirce, *Semiotica*, che insieme a Peirce, *Le leggi dell'ipotesi*, apparso nel 1984, fanno ora parte di Peirce, *Opere*, a cura di Massimo A. Bonfantini, raccolta di scritti pubblicata nel 2003, lo stesso anno in cui appaiono in seconda edizione il libro dello stesso Bonfantini, *La semiotica e l'abduzione* (1ª ed. 1987) e, ampliato, il mio *Tra semiotica e letteratura. Introduzione a Michail Bachtin* (1ª ed. 1992).

La collocazione del segno da parte di Peirce nel contesto complessivo della semiosi e nella relazione con l'interpretante, e, da parte di Bachtin, nel contesto dialogico in cui soltanto il segno può vivere come tale, fa sì che l'alterità si presenti nel cuore stesso dell'identità del segno.

In Peirce il rapporto fra il segno e il suo oggetto è necessariamente mediato dal rapporto fra segno e interpretante. Senza interpretante non c'è segno. Il che significa che il segno che funge da interpretante non è accessorio e secondario, ma costitutivo del segno interpretato. Il significato non sta *nel segno ma nel rapporto fra i segni*: ma non i segni di un sistema definito e chiuso, quelli di un codice, come *la langue*; si tratta, invece, dei segni quali si incontrano nel processo interpretativo, processo che è tanto più profondo e rispondente, quanto più l'interpretazione non è mera ripetizione, traduzione letterale, sostituzione sinonimica, ma rielaborazione e riformulazione esplicativa rischiose e non garantite da nessuna possibilità di appello a un codice unico e prestabilito che sia sottratto al processo interpretativo. *Per Peirce il significato è l'interpretante*.

Ciò ha ripercussioni sulla concezione stessa del soggetto, il quale, come dice esplicitamente Peirce, è esso stesso segno, e quindi è continuamente spostato, reso altro, in un processo di rinvii da un interpretante all'altro. Piuttosto che essere antecedente rispetto al segno e tenerlo sotto controllo, il soggetto presuppone il segno, si comprende e si autoidentifica facendosi segno interpretante di un segno precedente. La coscienza di sé non è niente altro che un rapporto fra un "segno-oggetto" e un "segno-soggetto" o metasegno o più esplicitamente il rapporto fra un segno e il suo interpretante. Il carattere dialogico del soggetto è dunque inevitabile.

In Bachtin ritroviamo una analoga posizione non solo riguardo all'affermazione del carattere dialogico della parola, ivi compreso il cosiddetto discorso interiore, ma anche riguardo alla critica che direttamente (non solo in *Marxismo e filosofia del linguaggio* pubblicato nel 1929 con il nome di Vološinov, ma anche in scritti posteriori e pubblicati col proprio nome) Bachtin rivolge alla concezione della lingua come sistema astratto e alla riduzione della vita linguistica ai due poli della *langue* e della *parole*.

Sia in Bachtin sia in Peirce, la struttura dialogica e anche dialettica del segno (se la dialettica in contrasto con la pseudodialettica monologica presuppone necessariamente il dialogo e si configura come dia-logica) risulta dal fatto stesso che esso, per essere tale, deve contemporaneamente essere identico a se stesso e diverso. Ma nei concreti contesti comunicativi, il segno non richiede soltanto un processo di identificazione: richiede anche un processo che va dall'ascolto alla "comprensione rispondente" (Bachtin).

Per quanto riguarda lo stesso interpretante di identificazione, come possiamo chiamarlo per distinguerlo da quello di "comprensione rispondente", interpretare un segno non vuol dire semplicemente identificarlo come *quel segno* previsto in un determinato sistema. Certo questa identità è necessaria alla semiosi, senza di essa il riconoscimento del segno non sarebbe possibile. Ma essa non si realizza in maniera diretta secondo la formula A=A. Se a una formula vogliamo ricorrere, l'autoidentità del segno, in quanto sempre indiretta, mediata, e anche problematica, dovrebbe essere rappresentata dalla formula A=B=C=D…, dove il segno di eguale non annulla la differenza, il confronto, l'alterità. Esso, infatti, indica un'inferenza basata sulla somiglianza, sull'analogia, in cui l'interpretante è di tipo iconico, e, come vedremo, proprio l'icona permette, come mostra Peirce, inferenze di tipo innovativo e creativo. Anche la parola isolata dal contesto, linguistico e situazionale, la parola che non è più viva, la parola del dizionario per esempio, ha bisogno, per realizzare la propria identità, della mediazione di altre parole, di altre espressioni con funzione di interpretanti: il suo significato non può essere fissato in maniera diretta.

L'identità del segno dunque non si determina nella tautologia, ma in un gioco di rimandi da esso ad altri segni, in una catena di interpretanti che resta aperta anziché chiudersi con un riallacciamento al punto di partenza. L'identità del segno è così sempre differita; né è possibile la cancellazione dell'effetto del pellegrinaggio, della trasmigrazione in altri corpi segnici, attraverso cui l'identità di un segno si afferma: in essa si conserva ciò di cui il segno si è andato arricchendo nel suo commercio con altri segni. Identificare il segno A significa procedere più o meno così: A, cioè B, cioè C, cioè D, cioè… Nello stabilire questi rapporti – che non sono di meccanica sostituzione sinonimica, ma richiedono interpretazioni ed ipotesi e comportano inferenze non solo di tipo deduttivo ma anche induttivo e abduttivo – l'identità è ottenuta non perché il segno sia qualcosa di fisso e definito. Al contrario, essa è proprio ottenuta grazie alla determinazione del segno, alla sua instabilità, dovendo esso risultare *altro* per essere *questo segno qui*. L'identificazione del segno non può essere mostrata se non esibendo un altro segno, può essere colta solo come riflessa nello specchio di un altro segno. Ed è fatta di tutte le deformazioni che questo gioco di specchi comporta.

L'interpretante non sempre è in rapporto di contiguità con il segno interpretato, non sempre cioè è indice, nel senso di Peirce: contiguità "naturale" (il fumo significa fuoco); contiguità deduttiva (Socrate è un uomo: tutti gli uomini sono mortali, Socrate è mortale); contiguità all'interno di uno stesso codice, che rende possibile la traduzione endolinguistica, o fra codici diversi, che rende possibile la traduzione interlinguistica; contiguità per appartenenza a uno stesso campo del sapere. Può accadere, e accade spesso perché generalmente abbiamo bisogno di identificazioni ipotetiche ed esplicative e non di tipo deduttivo e analitico, che il segno interpretante debba essere cercato in qualche sistema distante e non a portata di mano, e individuato non per un rapporto di necessaria contiguità ma di ipotetica somiglianza (cioè come icona). In casi eccezionali il segno iconico interpretante deve essere addirittura inventato *ex novo* perché nessun codice o nessun campo del sapere lo prevede.

Come mostra Peirce, un segno, o *representamen*, è tale, cioè sta a qualcuno per qualche cosa, il suo oggetto, sotto un qualche aspetto, in quanto crea nell'interprete "un segno equivalente, o forse un segno più sviluppato", cioè un interpretante. Possiamo allora dire che il significato di un segno è la classe (aperta) comprendente esso stesso e tutti i suoi possibili interpretanti. La funzione mediatrice del segno fra significato e oggetto è a sua volta realizzata attraverso la mediazione di altri segni. Un segno, dice Peirce, sussiste secondo la categoria della "terzità", presuppone cioè una

relazione triadica fra se stesso, il suo oggetto e il pensiero interpretante, esso stesso segno. Un segno gioca sempre il ruolo di *terzo* proprio perché media fra il segno interpretante e il suo oggetto.

Ma, in ogni caso, come dicevo all'inizio, questi rapporti non sono mai di scambio eguale. Ciò avviene – e sotto questo riguardo le analisi di Bachtin e di Vološinov sono abbastanza chiarificatrici – per il *segnale*, per il quale, a differenza del *segno*, vi è una corrispondenza di uno a uno fra significante e significato o, più esattamente, il suo significato è la classe comprensiva di se stesso e dei suoi interpretanti secondo rapporti di mera sostituzione (segnale è il rosso del semaforo che ha un unico significato, cioè la classe dei significanti che si limitano a sostituirlo: *Alt* in forma grafica o fonica, il vigile con le braccia aperte in senso orizzontale, ecc.). Il segno contiene anche il fattore della segnalità e il suo correlato, il fattore dell'autoidentità, ma non si riduce ad essi. La comprensione di un segno non consiste solo nel riconoscere elementi costanti che si ripetono sempre eguali a se stessi. Il segno è caratterizzato dalla duttilità semantica e ideologica, che lo rende disponibile e adattabile a contesti sempre nuovi e diversi. Segnalità e autoidentità sono superate dalle caratteristiche specifiche del segno: la sua variabilità, la sua ambivalenza, la sua plurivocità.

Representamen, Significato, Interpretante, Interpretante immediato, Interpretante dinamico (Significato e Tema in Vološinov e Bachtin), Oggetto immediato, Oggetto dinamico: queste le nozioni fondamentali in cui è articolabile, semplificando, il modello di segno ricavabile da Peirce e dal circolo bachtiniano.

Riferito al verbale, il segno è un'enunciazione intera (cosa su cui insiste particolarmente Bachtin distinguendo l'enunciazione, cellula viva del discorso, dalla frase, cellula morta della lingua), enunciazione non isolata dal contesto sociale, dal campo ideologico, dal genere di discorso cui appartiene. Si tratta dell'enunciazione come battuta di un dialogo, come parte costitutiva di un rapporto interpersonale socialmente e storicamente specificato, come testo *vivo* e non come testo *reificato*, cioè non come espressione monologica isolata, interpretata in base alla pura relazione fra le unità linguistiche che la compongono e alla lingua intesa come sistema chiuso, come codice definito. Tanto più è difficile stabilire i confini di un segno intero, quanto più esso si fa complesso, presenta una sua profondità, una pregnanza assiologica che lo ricollega a una *tradizione* passata e lo apre verso *traduzioni* future (qui "traduzione" non solo in senso letterale e ristretto, ma nel senso di interpretazione, di rapporto dialogico fra segno/interpretante).

È, per esempio, il caso di un'opera letteraria, genere di discorso a cui Bachtin dedica particolare attenzione, perché genere complesso rispetto ai generi semplici. In essa il contesto extra-testuale in cui viene compresa e valutata apporta nuovi sensi. Ciò non perché esso li aggiunga arbitrariamente dall'esterno, ma perché ogni nuovo distanziamento temporale e assiologico permette l'evidenziazione di sensi in essa contenuti proprio per il rapporto di alterità e di esternità che con essa instaura. Una grande opera letteraria non vive nei confini della sua contemporaneità. Oltre che arricchirsi semanticamente nelle epoche successive, essa affonda le proprie radici nel passato, attraverso la storia del proprio genere, attraverso i valori e le ideologie di cui si fa portatrice riorganizzandoli artisticamente, ecc. La nozione di testo supera dunque quella di segno come elemento, ma essa stessa, intesa come complesso coerente di elementi, risulta superata nella dialettica fra testo e con-testi, visto che ogni senso del testo porta fuori dai suoi limiti, sussiste nella correlazione con altri testi e si arricchisce continuamente in seguito ai nuovi rapporti intertestuali in cui viene a trovarsi.

Il testo scritto o orale, verbale o non-verbale, non ha confini definiti e non è definito una volta per tutte. Proprio ciò che costituisce la specificità, la singolarità, di un certo testo non è connesso con gli elementi ripetibili del sistema dei segni cui appartiene, ma si palesa solo nella catena dei testi (quelli che lo hanno preceduto – per esempio, quelli appartenenti allo stesso genere di discorso – e quelli con cui si incontra una volta che è stato prodotto), è collegato con altri testi (irripetibili) da particolari relazioni dialogiche e dialettiche. Tutto ciò è indicato nello scritto di Bachtin sul testo (1959-61, in Ponzio, a cura, 1977) come "problema dell'interconnessione semantica (dialettica) e dialogica tra i testi nei limiti di una sfera determinata", e come "problema dell'interconnessione storica dei testi" (v. tr. it.: 200). La logica specifica del testo è una dia-logica, una dialettica intertestuale. Il senso del testo è sempre lungo i confini di un altro testo. Esso è sempre una risposta a una domanda, una sorta di battuta di un dialogo, dove domanda e risposta non riguardano semplicemente scambi di informazione: entrano in gioco valori e atteggiamenti valutativi. Si tratta di domande che esigono prese di posizione pratico-valutative, così come posizioni valutative sono le risposte che implicitamente o esplicitamente il testo propone. Questa *logica della domanda e della risposta*, in cui si decide il *senso peculiare* del testo, fuoriesce dai limiti di una visione monologica. Domanda e risposta non sono astratte categorie del *Logos*, assoluto e impersonale, ma concreti momenti del dialogo. A differenza di relazioni monologiche, che si presentano come svincolate da riferimenti spazio-temporali, oppure come situate nello spazio-tempo del discorso monologico, le

relazioni dialogiche della domanda e della risposta hanno una precisa e diversificata collocazione spaziale e temporale. Fra il testo-domanda e il testo-risposta vi è un distanziamento spazio-temporale che ne determina la reciproca irriducibile alterità.

Tutto ciò rende la dia-logica fra domanda e risposta *polilogica* e *dialettica*. Il valore di una risposta sta nella sua capacità di provocare una nuova domanda: se non è in grado di far questo, fuoriesce dalla catena dialogica e il suo senso si sclerotizza e cessa di essere un senso vivo. Proprio perché ha un'alterità rispetto al passato, rispetto al presente e rispetto al futuro, il segno intero, quale può essere il testo nel gioco dei suoi rapporti con-testuali, è sempre aperto, e questa apertura lo fa continuare ad essere segno. Esso attende una risposta, e tale attesa, là dove più ampia è la disposizione dialogica del segno e quindi maggiore la sua forza dialettica e la sua ricchezza semantico-ideologica, non è rivolta solo a ciò che è vicino spazialmente e temporalmente. Scrive Bachtin: "Marx diceva che la coscienza diviene coscienza reale *per l'altro e quindi anche per me stesso* soltanto nella parola. Ma questo 'altro' non è soltanto il più prossimo altro […]: nella ricerca di una comprensione attiva la parola si spinge sempre più lontano" ("Il problema del testo", 1959-61, tr. it.: 228).

In Peirce la dialettica del segno è data dall'interazione dei suoi tre caratteri: quello simbolico, quello iconico e quello indicale. Tutti i segni partecipano della simbolicità, della iconicità e della indicalità. Per il suo carattere di simbolo un segno si riferisce ad un certo oggetto secondo un certo punto di vista grazie alla mediazione dell'interpretante. È l'intervento dell'interpretante che lo rende segno. In quanto simbolo il segno non ha alcun rapporto con il suo oggetto se non per l'intervento dell'interpretante, e quindi è segno per convenzione, in virtù di una legge, che opera in modo che il simbolo sia interpretato come referentesi a quell'oggetto. Il simbolo è insomma, dice Peirce, "esso stesso un tipo generale di legge, cioè è un Legisegno" (*CP* 2.249). Tuttavia, per quanto basato su una convenzione, su una legge, il particolare rapporto secondo cui l'interpretante pone il simbolo con un certo oggetto è stabilito non tramite l'autorità di un codice esente da interpretazioni, di un sistema di modalità univoche di correlazione fra gli elementi del piano del contenuto e gli elementi del piano dell'espressione, ma unicamente attraverso il ricorso a un altro interpretante che a sua volta può rendere conto di se stesso solo attraverso un altro interpretante e così via *ad infinitum*. La legge del simbolo non ha dunque altro *fondamento* che la fuga senza fine, un rinvio processuale *senza fondo*.

Già dunque in quanto simbolo, benché il rapporto con il suo oggetto dipenda da una legge, da una convenzione, il segno non si presenta affatto

come statico e come ripetitivo, né come garantito da un codice che non partecipi del processo interpretativo. Ma un segno non è mai puramente, genuinamente simbolo; esso è sempre più o meno "degenerato" (in senso matematico) presentando al tempo stesso, in maniera più o meno forte, i caratteri della indicalità e della iconicità.

A sua volta il segno, per quanto possa avere soprattutto il carattere della indicalità o quello della iconicità, è anche al tempo stesso simbolo, vale a dire ha bisogno, sia pure in grado minore rispetto al segno che è prevalentemente simbolo, della mediazione di un interpretante e del ricorso a una convenzione. Nei segni che sono prevalentemente indici non è l'interpretazione a decidere il rapporto con l'oggetto, ma questo rapporto preesiste all'interpretazione come rapporto oggettivo e condiziona l'interpretazione. Questo rapporto oggettivo è un rapporto di contiguità: il segno e ciò di cui è segno sono dati insieme indipendentemente dall'interpretazione: il bussare alla porta come segno che qualcuno è dietro alla porta. Il che non significa che questo rapporto non abbia bisogno, per essere segnico, di una convenzione.

Il rapporto con l'oggetto, mentre nel simbolo degenerato in senso indicale è di carattere metonimico, è invece di tipo metaforico quando la degeneratezza del simbolo è di ordine iconico. L'icona è un segno la cui virtù di significare è dovuta semplicemente alla sua qualità: un segno che è soprattutto iconico è dunque un segno che ha il massimo di indipendenza rispetto al suo oggetto: esso non richiede la presenza dell'oggetto, non è provocato da esso, né è determinato per convenzione. Ma anche in questo caso il segno che è iconico è anche simbolo ed indice: il ritratto di una persona, benché sia segno prevalentemente per la sua qualità di immagine indipendentemente dalla co-presenza della persona ritratta e non perché sia stato stabilito per convenzione, tuttavia è anche *indice* perché è anche l'effetto prodotto dall'oggetto sull'artista ed è anche simbolo perché ubbidisce a delle regole convenzionali, sia quando è prodotto sia quando è interpretato.

Proprio la dialettica fra iconicità, indicalità, simbolicità dà luogo a gradi diversi di dialogicità fra le premesse e le conclusioni di un *argomento*, cioè fra un segno e il suo interpretante all'interno di un testo; l'argomento, appunto, che in maniera diretta e programmata intenda determinare l'interpretante, facendone la sua *conclusione*. Gli argomenti possono essere di tre tipi: deduttivo, induttivo, abduttivo; e ciascuno è caratterizzato – anche in rapporto al grado di alterità e quindi di dialogicità che si viene a stabilire fra premesse e conclusione – dalla prevalenza della indicalità, della simbolicità o della iconicità.

Nella deduzione il rapporto con l'interpretante è di tipo indicale; nella induzione è di tipo simbolico; nella abduzione è di tipo iconico. Nella deduzione le premesse costringono ad ammettere i fatti stabiliti nell'interpretante-conclusione, e perciò non vi è fra loro che un grado assai basso di alterità e dialogicità. Nella induzione, la conclusione non è imposta rigidamente dalle premesse: tutto dipende da un'interpretazione, da una convenzione, per cui il rapporto fra premesse e conclusione è di tipo simbolico. Qui non c'è predeterminazione di una parte dialogante dell'argomento in virtù dell'altra, come avviene nella deduzione, e intercorre fra di loro una certa autonomia: ma il distanziamento della conclusione dalle pre- messe è solo di tipo quantitativo: il processo induttivo, come quello deduttivo, è un processo unilineare, ha un preciso ordine di successione, si va da un punto di partenza a un punto di arrivo, senza discontinuità, ritorni, retroazioni. Ben diverso è il percorso dell'abduzione, che è caratterizzata proprio dal procedere a ritroso, dal conseguente all'antecedente. Soprattutto nei più alti gradi di creatività abduttiva si instaura fra le parti di questo tipo di argomento un rapporto di effettiva dialogicità, data la relativa autonomia dell'interpretante rispetto alle premesse, anzi addirittura la possibilità che sia l'interpretazione a determinare la premessa maggiore, determinazione in cui si decide la conclusione. Nei gradi più alti di novità e creazione abduttiva fra segno e interpretante si viene a stabilire un rapporto di alterità che fuoriesce dalla logica dello scambio eguale, della equiparazione. L'interpretante supera il dato, non trova in esso la propria motivazione, giustificazione, compensazione. L'immaginazione abduttiva stabilisce un collegamento del dato o risultato con un interpretante che non è l'esatto equivalente, rischia un rapporto che non è economico, in cui c'è investimento senza contropartita.

Così come rifiuta il principio della supremazia di un codice rispetto al rapporto segno-interpretante, la semiotica di Peirce rifiuta anche la supremazia del soggetto su tale rapporto. Come in Bachtin, in Peirce l'alterità viene ritrovata all'interno del soggetto stesso, il quale è esso stesso un dialogo aperto fra segno e interpretante. Il pensiero ha una struttura dialogica, anche per Peirce, proprio perché fra segno e interpretante non si dà mai un rapporto di mera uguaglianza, di similitudine, di riduzione delle differenze, di equivalenza senza resto, di sostituzione di identico a identico. Quando pensiamo, scrive Peirce (*CP* 5.284), il pensiero-segno, che è il nostro stesso io, è interpretato da un nostro pensiero susseguente, un altro nostro io, senza il quale il primo non potrebbe avere valore di pensiero-segno. Ogni pensiero-segno è sempre tradotto e interpretato in uno susseguente, secondo una catena aperta di rinvii fra i molteplici segni-io di cui è fatto il pen-

siero di "una stessa persona". Ogni cognizione o rappresentazione è fatta di rapporti interpretativi fra stati mentali diversi in istanti diversi. Non c'è prima il soggetto e poi i processi interpretativi, i rapporti segno-interpretante, che avverrebbero, quando egli pensa, dentro di lui. Il soggetto non contiene questi processi interpretativi, né preesiste ad essi né li controlla dall'esterno: esso è la catena dei rapporti segno-interpretante in cui si riconosce; al punto che l'esperienza dell'altro io non è un problema più complicato di quello relativo al fatto che determinati rapporti segno-interpretante vengano riconosciuti come i "miei", quelli con cui "io" prendo coscienza di me stesso. Di conseguenza, afferma Peirce, esattamente come si dice che un corpo è in movimento e non che il movimento è in un corpo, si dovrebbe dire che siamo in pensiero e non che i pensieri sono in noi.

Leggere insieme Peirce e Bachtin offre certamente il vantaggio di chiarire meglio il pensiero di ciascuno di questi due autori e il loro contributo alla concezione odierna della semiotica e permette anche di evitare interpretazioni per lo meno riduttive della loro opera – come quella di Bachtin "critico e teorico della letteratura".

Indicherò come conclusione alcuni punti relativi a questo aspetto, con particolare riferimento al carattere dialogico del segno: 1) Non solo Bachtin, come è noto, ma anche Peirce coglie e focalizza "la natura dialogica del segno". 2) La dialogicità non è riducibile al dialogo formale. 3) La relazione dialogica è possible anche all'interno di una stessa sola enuciazione e anche all'interno di una sua singola parola. 4) Il dialogo non è semplicemente ciò che generalmente si intende come risultato di un atteggiamento, di una scelta, di una concessione, ma la modalità strutturale del segno e dell'io in quanto segno. 5) Tutti i segni e tutte le semiosi hanno strutturalmente un carattere dialogico in quanto fondati sul dialogo tra segno e interpretante. 6) Il carattere dialogico del segno è connesso con il rapporto di intercorporeità, di coinvolgimento intercorporeo, teorizzato da Peirce nella sua concezione dell'universo, illustrato da Bachtin (nel suo *Rabelais*, 1965) particolarmente con il suo concetto di "corpo grottesco", e rientra già nel rapporto, organizzato secondo il congegno di modellazione specie-specifico di ciascuna specie – studiato da Thomas A Sebeok (1994, 1998a, 2001) sulla scia di Charles Morris e di Peirce –, tra organismo e *Umwelt*.

Susan Petrilli

III.
LA SINDROME DELLA SOCIETÀ CHIUSA

Precognizioni dei rischi dell'Occidente in *L'io aperto* di Charles Morris*

L'io aperto (*The Open Self*)[1] di Charles Morris fu pubblicato nel 1948, quindi dopo le sue due opere più note *Foundations of the Theory of Signs* (1938) e *Signs, Language and Behavior* (1946). All'epoca l'umanità aveva appena attraversato la Seconda guerra mondiale e sperimentato lo shock della possibilità tecnica della distruzione totale con l'inaugurazione dell'era atomica. Ma con la fine della "guerra calda" iniziò la "Guerra fredda" che continuò a generare tensione, paura e violenza nel mondo, rafforzando ancora una volta le "società chiuse" fatte da "io chiusi". Negli Stati Uniti, dove viveva a scriveva Morris, si respirava ormai il clima del *maccartismo* con la sua persecutoria campagna anticomunista che di lì a poco si sarebbe manifestata con forza (1950-1953).

Oltre che della sua ricerca semiotica sul linguaggio e sul comportamento e dei suoi studi logico-cognitivi, *L'io aperto* è espressione di altri percorsi della ricerca di Morris strettamente intrecciati con i primi. Alludiamo al lavoro rivolto specificamente alla questione dei valori, non soltanto linguistici e semantici ma anche etici ed estetici, che, per ricordare di Morris soltanto i libri, trova una prima espressione in *Paths of Life* (Le vie della vita), pubblicato nel 1942, quando la guerra che devastava il mondo era ancora in corso, e in *Varieties of Human Value* (Le varietà del valore umano) del 1956, successivo dunque a *L'io aperto*. Nel 1964 l'intreccio strutturale fra queste due linee di ricerca, che possiamo brevemente indicare in termini di incontro tra "semiotica" e "assiologia", è messo in evidenza e sistematizzato sul piano teoretico nel libro, del 1964, *Signification and Significance: A Study of the Relations of Signs and Values*.

---

* Si riprende qui, rivedendolo e aggiornandolo nei riferimenti bibliografici, il cap. 11 – scritto da Susan Petrilli – della terza parte del libro di Augusto Ponzio e Susan Petrilli, *Semioetica*, Roma, Meltemi, 2003, nuova ed. in Susan Petrilli (a cura) *Semioetica e comunicazione globale*, collana "Athanor. Semiotica, Filosofia, Arte, Letteratura", XXIV, 17, 2014, pp. 190-196.

1 Charles Morris, *The Open Self*, New York, Prentice-Hall, 1948, tr. it., cura e intr. di Susan Petrilli, Lecce. Pensa MultiMedia, 2017.

Uno dei progetti fondamentali nella ricerca di Morris, che trova piena espressione nel libro *L'io aperto*, è lo sviluppo di una "scienza dell'uomo" e dei suoi segni, la cui scientificità consista nella capacità di asserzioni affidabili sulla base delle quali poter fare previsioni e progettazioni. Questa ricerca è impostata in senso interdisciplinare in sintonia con l'intero corso degli studi di Morris incentrati sui segni in tutte le loro forme e manifestazioni – i segni degli animali umani e non-umani, i segni verbali e non-verbali, normali e patologici, personali e sociali –, analizzati alla luce dei vari campi del sapere (la biologia, la psicologia, la psicoanalisi, la sociologia, l'antropologia, la filosofia, la storia, la letteratura, lo studio delle religioni, la teologia…) che Morris fa confluire nella sua particolare prospettiva semiotica. La scienza dell'uomo che Morris propone è ancora, come egli stesso dice, tutta da realizzare:

> Una scienza dell'uomo, nel senso moderno di scienza, è ancora in una fase infantile. Non è un paradosso che la scienza più importante per l'uomo abbia dovuto attendere che si sviluppassero le scienze fisiche, biologiche e sociali (1948, tr. it. 2017: 84).

Gli uomini per conoscere se stessi devono mettersi in ascolto, studiare gli uni gli altri, ascoltare ciò che gli altri pensano in proposito ed eventualmente integrare e correggere le loro osservazioni su se stessi.

Morris individua quattro orientamenti principali nello sviluppo della scienza dell'uomo: l'"aspetto costituzionale", che riguarda il corpo umano; l'"aspetto ecologico", che consiste nell'influenza dell'ambiente fisico sulle persone; l'"aspetto culturale", che si riferisce alle istituzioni sociali e ai modelli culturali; ed infine l'"aspetto semantico", concernente i segni che le persone impiegano. Presi insieme, dice Morris, questi aspetti inevitabilmente intrecciati tra loro danno il quadro globale della dinamica dello sviluppo dell'io.

In quanto dotato di creatività, l'uomo è capace di costruire se stesso. La collocazione geografica, l'eredità, la società pongono soltanto le condizioni per la creatività umana, mentre è sempre l'uomo, nella sua unicità e differenza, il costruttore di se stesso, sia pure a gradi diversi. La storia umana mette in scena la molteplicità, presentandosi come storia del farsi di individui differenti, aggregati in comunità differenti e diversificate, e con molteplici e diversificati percorsi di vita. Morris cerca un ideale che possa coordinare il sociale e sostiene che la differenza fra le persone è altrettanto fondamentale quanto la similarità. Considerare le differenze sotto alcuni aspetti non significa trascurare o negare le similarità sotto altri. Un "multi-

verso" è pur sempre un universo, dice Morris (ivi: 203), e insistere soltanto sull'unità o soltanto sulla differenza sarebbe in ogni caso riduttivo. Persone differenti possono unirsi in base all'ideale di una società che protegga e conservi le loro differenze, in tal caso la diversità diventa un principio unificante il cui nucleo comune è il movimento verso l'"io aperto".

Oltre a sottolineare quanto per la costruzione dell'io e della società sia importante la scienza dell'uomo, Morris afferma che la costruzione sia del nostro io sia della nostra società presupponga sempre una progettazione sociale. Dalla *progettazione non si sfugge*. Sicché *il vero problema non è se progettare o non progettare*, ma se *progettare una società chiusa* – vale a dire una società in cui, invece di mirare alla realizzazione delle condizioni della libertà di ciascuno e della società tutta, si progettano strategie di manipolazione per il controllo degli individui, della popolazione, facendo ricorso soprattutto al controllo dei mezzi di comunicazione di massa, una società dunque in cui l'uomo non è più fine ma è ridotto a mezzo – *oppure progettare una società aperta*, in cui ciò che si progetta è conoscenza, dialogo e libertà.

Compito della scienza, sostiene Morris, è dare conoscenze affidabili; è questo il contributo della scienza alla progettazione. Ogni asserzione scientifica è un fattore in più che contribuisce alla costruzione dell'io. Tuttavia è pur sempre l*'io a compiere le proprie scelte* e a doversi *assumere le proprie responsabilità*. La responsabilità è una questione di grado, ma *siamo tutti responsabili*, o perché siamo personalità attive, tendenti ad assumere un ruolo determinante nell'orientamento della scelta degli altri, o semplicemente perché in quanto personalità ricettive diamo il nostro consenso alle scelte altrui. Sostenere il contrario è scegliere di evadere dalla responsabilità, come quando si ricorre alle maschere dell'irrazionalismo, del determinismo, della predestinazione, della inevitabile tendenza umana al male e al peccato:

> Dobbiamo e possiamo usare tutta la conoscenza raggiungibile circa il materiale sul quale lavoriamo: il nostro proprio io. *La conoscenza scientifica non determina la libertà ma procura la leva per raggiungerla*. Una scienza dell'uomo non fa l'uomo, ma è uno strumento in più per costruirlo. In quanto uomini di scienza dobbiamo chiederci: "Che cosa ho diritto di credere?". In quanto persone, il nostro problema è: "Che cosa scelgo di divenire?" (ivi: 72).

L'io si costruisce attraverso le proprie scelte. L'uomo è il costruttore creativo di se stesso relativamente al sociale cui appartiene e che lo condiziona, ma che egli, a sua volta, contribuisce a costruire.

Condizione dell'elaborazione delle proprie preferenze e dell'espressione delle proprie scelte è certamente anche il corpo. L'io, come si esprime Peirce (cfr. *CP* 7.591-596), a cui Morris si richiama spesso nelle sue riflessioni, è un *io incarnato*. Al corpo Morris riconosce un ruolo primario nella costruzione dell'io:

> Il corpo resta il nucleo dell'io e dev'essere impiegato nella sua costruzione. È questa la ragione per cui la scienza dell'uomo deve partire dall'organismo umano (Morris 1948, tr.it.: 87).

Per un approccio scientifico all'uomo è necessario mettere da parte l'imposizione di un unico ideale accettabile di corpo, spostare l'attenzione dall'uomo in generale e prendere in considerazione le differenze individuali. A questo proposito Morris propone una tipologia del corpo umano, delle differenze circa il fisico, distinguendo tre grandi classi, ciascuna delle quali è caratterizzata in modo predominante o dall'*endomorfia*, o dalla *mesomorfia*, o dall'*ectomorfia,* e a cui risultano collegati raggruppamenti di tratti di temperamento differente, e quindi tipi differenti di personalità. Per ciascun raggruppamento egli individua un *bisogno* specifico, o una *motivazione*, una tendenza specifica, in cui si evidenzia la relazione dei temperamenti con i tipi di corpo: rispettivamente *dipendenza*, *dominio* e *distacco*. Tali tendenze indicano lo sforzo a gradi diversi, da parte del corpo e a seconda dei tipi, di ottenere un mondo accogliente, potere e una sicura autoconsapevolezza. Si tratta di una classificazione di massima, di "casi estremi", con numerosi varianti, dove nessun tipo e nessun bisogno o motivazione sono mai puri, contenendo ciascuno tracce degli altri.

Morris descrive il corpo come entità incompiuta e dinamica, espressione del gioco di mutamenti, che realizza la propria identità di io nella dialettica tra le molteplici forze in relazione tra loro (cfr. ivi: 97).

I tre fattori determinanti per la tipologia della personalità, nella descrizione di Morris, sono dunque l'ambiente fisico, il corpo, il sociale che insieme formano un campo dinamico di fattori che interagiscono con l'io e lo condizionano nel suo farsi. "L'io umano è irriducibilmente e inevitabilmente sia biologico sia sociale – è bio-sociale" (ivi: 101).

Il corpo esige che i bisogni vengano soddisfatti, le culture stabiliscono in che modo soddisfarli, qual è il modo socialmente approvato. "Ciò che si desidera non è semplicemente la soddisfazione di un desiderio ma la soddisfazione di desideri socialmente approvati in modi socialmente approvati" (ivi: 108). Il corpo è rivestito da abiti sociali, si guarda con gli occhi di altri, si approva o si disapprova con gli occhi di altri. L'io veramente uma-

no è non solo ciò che è, ma ciò che desidera essere. L'io risponde non solo all'idea di sé, ma all'idea di sé orientata dai propri ideali. Guardare se stessi con gli occhi di altri significa "assumere il ruolo di altri" – dice Morris (cfr. ivi: 109) riprendendo George H. Mead, autore del libro *Mind, Self, and Society* (1934) –, implica significare se stessi, rispondere a se stessi, creare un distanziamento tra l'io e il sé e porre le condizioni per il dialogo, il pensiero critico, la sospensione dell'azione.

Tutto ciò è possibile grazie ai segni, in modo particolare i segni del linguaggio verbale. Diversamente dagli altri animali, dice Morris, "L'uomo è l'unico a modellarsi mediante segni da lui stesso prodotti. La misura dei suoi segni è la misura della sua libertà" (ivi: 115). I segni sono "lo strumento degli strumenti" per la costruzione dell'uomo. Ciò rende necessario, per la costruzione di una scienza dell'uomo, accanto allo studio dei corpi, degli ambienti fisici e delle culture, lo studio dei segni, che ne *L'io aperto* viene chiamato "semantics", o "significs", o "semiotic".

Nel tentativo di rendere conto della grande varietà dei segni, Morris propone una loro classificazione, individuandone tre tipi principali, che non sono mai puri: i "segni designativi", che informano, dicono ciò che ci aspetta, preparano ad incontrare questo o quest'altro tipo di cose; i "segni apprezzativi", che sono i segni che influenzano le nostre preferenze; i "segni prescrittivi", che hanno un tono imperativo; essi non ci dicono che cosa esiste, o che cosa preferire o rifiutare, ma che cosa bisogna fare. Inoltre, i livelli di riferimento sono molteplici, ci sono "segni di oggetti", "segni di segni", e "segni di segni di segni", che spesso danno luogo a confusione:

> È facile ingannarsi, è facile confondere le parole con le cose, è facile credere che ovunque ci sia una parola venga evocata una cosa. Nei casi estremi siamo vittime di una magia segnica; in quelli meno estremi siamo colpevoli di confusione segnica (ivi: 123).

Morris, inoltre, individua livelli diversi di complessità segnica distinguendo tra "segni pre-linguistici", "segni linguistici" e "segni post-linguistici", e tra stratificazioni diverse di significato di cui il testo è un punto di arrivo. Ma per un'analisi approfondita di questi aspetti rimandiamo a Morris, *Foundations of the Theory of Signs* (1938), *Signs, Language and Behavior* (1946) e *Signification and Significance* (1964).

Qui ci interessa segnalare l'attenzione di Morris per l'uso dei segni nelle strategie di manipolazione delle coscienze. Particolarmente in *L'io aperto* Morris denuncia il potere della comunicazione di massa come forma diffusa di condizionamento. Egli richiama l'attenzione sull'interrelazione

imprescindibile tra l'uso linguistico, la formazione di preferenze, la scelta di modi di vivere, evidenziando l'importanza del corretto uso linguistico, potremmo dire l'importanza di un'*etica del linguaggio*, per la costruzione di una vita sociale all'insegna di dignità, libertà e responsabilità. Come diceva anche Victoria Welby, si tratta di dominare i segni invece di esserne dominati, e ciò è possibile se li conosciamo favorendo lo sviluppo delle nostre capacità interpretative e critiche. Gran parte della ricerca di Morris è dedicata alla ricerca di segni per parlare di segni, di segni per parlare adeguatamente del parlare stesso.

Fra le parole che Morris impiega per indicare la società aperta non compare la parola "democrazia". Attento come semiotico ai significati delle parole e ancora di più come etosemiotico agli effetti mistificanti del loro abuso, Morris così spiega il motivo del non aver fatto ricorso a "democrazia" per indicare la *società aperta*:

> Non abbiamo impiegato il termine "democrazia". Lo abbiamo evitato deliberatamente. Perché tutte le parole dolci sono rese amare dal cattivo uso. "Democrazia" è diventata una parola fortemente apprezzativa, non chiara dal punto di vista designativo. Classificarsi democratici è ora tanto insignificante, e tanto inevitabile, quanto per i politici farsi fotografare con i bambini. Da chi dovrebbe sapere ci è stato detto che quando il fascismo conquisterà l'America lo farà in nome della democrazia. Infatti, qualsiasi cosa si faccia ora in America – o altrove sulla Terra – sarà fatto in nome della democrazia. Sicché abbiamo bisogno di parlare in modo concreto. Nessuna delle etichette grandiose che sbandieriamo oggi vale gran che. Non risolviamo i problemi effettivi del mondo contemporaneo invocando parole sfruttate come "individualismo", "socialismo", "capitalismo", "liberalismo", "comunismo", "fascismo", "democrazia". Questi termini sono fortemente apprezzativi. Ogni cultura, e ogni gruppo, li adopererà a proprio vantaggio. Se usassimo il termine "democrazia" in senso designativo sarebbe sinonimo dell'espressione "società aperta di io aperti". Ma poiché disponiamo di quest'ultima espressione più precisa, e poiché nessuna etichetta è sacra né indispensabile, possiamo fare a meno dalla parola "democrazia" (Morris, *L'io aperto*, 1948, tr. it.: 255-256).

Alla luce degli eventi più recenti, che in qualche modo Morris, benché scomparso nel 1979, intravide indicandone gli aspetti positivi e negativi, non si può che apprezzare la grande attualità di questo libro, *L'io aperto,* insieme a tutta la ricerca del suo autore. Il muro di Berlino fu abbattuto nel novembre del 1989, quando ormai non serviva più, e venne sostituito da un altro muro, ben più resistente, vale a dire il muro dell'indifferenza, di quell'indifferenza che nasce, si consolida e si diffonde al livello mondiale

in stretta relazione con l'irrobustirsi inesorabile del mercato mondiale, sostenuto dall'estensione della rete della comunicazione globale ad esso funzionale (v. Ponzio e Petrilli 2000).

Si assiste oggi a una situazione sociale di omologazione e di livellamento delle differenze caratteristiche dell'era attuale della globalizzazione – globalizzazione del mercato, della produzione, della comunicazione, del sentire, vale a dire dei comportamenti, dei segni e dei valori umani. L'indifferenza che oggi assume un carattere mondiale è ampiamente collegata con l'indifferenza consumistica di mercato (vengono in mente le parole di Pier Paolo Pasolini come pure di Padre Alessandro Zanotelli), dove tutto galleggia nel brodo dell'indifferenza mondiale, l'indifferenza alle differenze, alla molteplicità descritte da Morris in questo libro, l'indifferenza all'altro. Al contrario, in *L'io aperto* si sottolinea l'importanza di recuperare la persona umana in tutta la sua varietà come valore centrale della vita.

Il fantasma che oggi si aggira nel mondo, e che permette di poter convogliare su di esso il senso di disagio e di insofferenza diffuso, sviando l'attenzione dal malcontento generalizzato e dai veri problemi, oggi assume un nuovo volto, quello del terrorismo internazionale. Il fantasma del terrorismo trova facile risposta di massa e permette di giustificare ampiamente – nell'immaginario collettivo assopito nella banalità della vita quotidiana – la macchina bellica, con i suoi profitti, con i suoi obiettivi strategici e i suoi "effetti collaterali", che incombe sul mondo, sempre più prepotente, sempre più vorace.

Ma, come faceva notare Morris, le cause del disagio fino all'impossibilità di sopravvivenza sono da cercare altrove, non già nell'altro, ma nell'io chiuso in se stesso, nella sua egoità, nei suoi egoismi, nell'io barricato dietro al muro della propria indifferenza alla pluralità, al dialogo, all'altro. L'io chiuso è l'io che contribuisce a produrre quella parte consistente dell'umanità che è costretta a elemosinare ciò che sarebbe già suo, un posto nel mondo. È l'io chiuso, l'io individuale il centro del pericolo. Il nemico è in ognuno di noi, dice Morris, nelle nostre ansie, pregiudizi e preclusioni. Invece, l'"io aperto", l'io non indifferente alle differenze teorizzato da Morris, l'io aperto fautore della "società aperta", è l'io veramente creativo, l'io capace di ascolto e di accoglienza.

Alla "società chiusa" nel senso di Morris sono in gran parte imputabili la continua violazione dei diritti umani, la repressione delle differenze, il genocidio, la guerra disseminata su tutto il globo. La frase di apertura del libro del 1948, "Se fossi Dio farei pollice verso su questa città e la spazzerei via!" (ivi: 49), riferita a New York, risuona oggi come una tragica previsione di quanto avvenne l'11 settembre 2001.

La caratteristica della comunicazione oggi è la globalizzazione, ma il paradosso della comunicazione globalizzata in questa forma sociale, quella capitalistica, è la mancanza di comunicazione, di dialogo, di rapporto tra i corpi – nel senso dell'intercorporeità descritta da Michail Bachtin, condizione di ascolto e di accoglienza dell'altro. Tutto ciò implica il rischio della fine della comunicazione provocata dalla comunicazione stessa e, con essa, il rischio della fine della vita stessa sul pianeta Terra.

Nel libro *L'io aperto*, a fondamento della tipologia delle differenze, del molteplice, della poliedricità che caratterizzano le persone umane, Morris riconosce un fattore che ci accomuna: la *creatività*, di cui tutti noi, in quanto esseri umani, siamo dotati. Per accrescere la creatività bisogna conoscere l'io e le tecniche per la costruzione dell'io.

In quanto esseri umani, siamo tutti dotati di un congegno di modellazione speciale, di natura sintattica, il *linguaggio* nel senso descritto da Sebeok (v. 1991b, 1994, 2001; Ponzio e Petrilli 2002), siamo tutti creativi e capaci di *meta-semiosi*, di sospendere l'azione immediata a favore della deliberazione e della messa in discussione, di prendere posizione, di riconoscere nelle nostre scelte le effettive alterità al di là delle semplici alternative. In quanto animali umani noi siamo non soltanto animali semiosici ma anche animali sintattici, animali semiotici capaci di meta-semiosi. Di conseguenza l'individuo umano non ha giustificazioni per non impegnarsi nella costruzione di sé come io aperto e nella progettazione di società aperte.

Diversi io aperti, uniti intorno all'ideale comune di una società aperta di io aperti, possono difendere, esaltare e accrescere tanto la propria unicità quanto quella degli altri. L'io unico, singolare, è un io aperto, e come dice Morris con toni che oggi risultano profetici in relazione alla società americana – ma le sue riflessioni ci riguardano tutti –: "L'alternativa ad un'America in stallo e paralizzata e a un'America imperialistica" – Morris stabilisce un parallelo con l'antico Impero romano – "è una America dedicata di nuovo al suo ideale tradizionale di una società aperta di io aperti, e risolutamente impegnata a ridurre le ansie, che, se non vengono superate, tendono alla società chiusa. Questa, e solo questa, è la nostra via d'uscita" (ivi: 157).

Augusto Ponzio

PER UNA FILOSOFIA DELL'ATTO

George Mead e Michail Bachtin

> Solipsism is a psychologically impossible doctrine, and Psychoanalysis has abundantly shown that we can apply the same type of judgement to the perceptual self that we apply to other selves (George H. Mead, *Philosophy of the Act*, 1938: 150-151).

Mead e Bachtin: due storie diverse, in tempi e luoghi diversi ma molti aspetti in comune nella vita e nel pensiero.

George Herbert Mead, South Hadely (Massachusetts), 27 febbraio 1863 – Chicago 26 aprile 1931; tra il 1888 e il 1889 studiò all'Università di Lipsia; non riuscì a conseguire il Ph.D a Berlino nel 1891 avendo ottenuto un incarico di insegnamento nell'Università del Michigan (Ann Arbor), insegnò nell'Università di Chicago (fondata nel 1892) dal 1893.

Michail Bachtin, Orël, Russia, 17 novembre (4 novembre del calendario giuliano) 1895 – Mosca 7 marzo 1975; arrestato durante le prime purghe staliniane nel 1929 per "partecipazione ad organizzazione antisovietica" cioè all'attività del circolo religioso-filosofico "Voskresenie", diretto da A. A. Mejer; fu inviato al confino a Kustanaj (Kazakistan); dal 1945 al 1961 insegnò nella scuola a Saransk (Moldavia); nel 1946 discusse, presso l'Istituto di letteratura mondiale di Mosca, la tesi dal titolo *Rable v istorii realizma* [Rabelais nella storia del realismo] ma non ottenne la libera docenza; gli fu concesso di risiedere a Mosca solo nel 1971.

Com'è noto, in vita Mead pubblicò settantasette articoli; le sue opere principali*, The Philosophy of the Present* (a cura di A. E. Murfy, 1932), *Mind, Self, and Society from the Perspective of a Social Behaviorist* (a cura di C. W. Morris 1934), *Movements of Thought in the Nineteenth Century*, a cura di M. H. Moore (1936), *The Philosophy of the Act* (1938) e *La psicologia sociale* (1956), sono tutte raccolte postume (in tr. it. *La voce della coscienza*, testi raccolti a cura di Chiara Bombarda, Milano, Jaca Book, 1986;

Mente, sé e società, Firenze, Giunti, 2010; *La socialità del sé*, a cura di Raffaele Rauty, Roma, Armando, 2011).

In vita, Bachtin pubblicò nel 1919 un breve articolo intitolato "Arte e responsabilità"; nel 1929 il libro *Problemi dell'opera di Dostoevskij*; nel 1929 e nel 1930 le introduzioni ai volumi XI e XIII delle *Opere scelte* di Tolstoj; nel 1963 *Problemi della poetica di Dostoevskij*, nuova edizione rivista e ampliata della monografia precedente; e nel 1965 l'opera di *François Rabelais e la cultura popolare del Medioevo e del Rinascimento*, rifacimento della dissertazione *Rabelais nella storia del realismo* discussa nel 1946. A ciò vanno aggiunte le pubblicazioni (parziali), tra la seconda metà degli anni Sessanta e la prima metà degli anni Settanta, di testi scritti negli anni Venti-Quaranta, e la "Risposta a una domanda del *Novyj mir*" (1970). L'unica pubblicazione tra il 1929 e il 1963, cioè tra la prima e la seconda edizione della sua monografia su Dostoevskij fu "Esperienza di studio del fabbisogno delle aziende collettive" nella rivista *Sovetskaja torgovlja* [Il commercio sovietico], 3, 1934, resoconto del suo lavoro di economo nella cooperativa distrettuale di consumo di Kustanaj nel Kazachistan, dove era stato confinato.

Due ampie raccolte dei suoi scritti apparvero nel 1975 (tr. it., 1979, *Estetica e romanzo*) e nel 1979 (tr. it., 1988, *L'autore e l'eroe*). Attualmente i suoi testi sono riuniti in una *Raccolta delle opere* [*Sobranie sočinenij*] in sette volumi, in cui sono compresi anche i testi pubblicati dai suoi amici e collaboratori del cosiddetto Circolo di Bachtin, Valentin N. Vološinov (1885-1937) e Pavel N. Medvedev (1891-1938; arrestato a Leningrado, viene fucilato il 17 luglio), tra cui i due libri del primo, *Freud e freudismo* (1927) e *Marxismo e filosofia del linguaggio* (1929), e il libro *Il metodo formale nella scienza della letteratura del* (1928) del secondo.

In italiano nel 2014 è stato pubblicato (a nostra cura) il libro *Michail Bachtin e il suo Circolo 1919-1930* che raccoglie, in traduzione italiana con testo russo a fronte, le opere di Bachtin (compreso il testo di cui ci stiamo occupando, *Per una filosofia dell'atto responsabile*), le opere di Vološinov e il libro di Mevedev. È a questa raccolta che qui facciamo riferimento circa i testi citati quando non diamo altra indicazione.

Va precisato che il "Circolo di Bachtin" non era una "scuola" nel senso accademico del termine, né Bachtin era un "caposcuola", né, in questo senso, un "maestro", sicché non solo l'espressione "circolo" è fuorviante se gli si attribuisce un significato di scuola ma lo è anche e a maggior ragione l'espressione "di Bachtin", se la si intende in termini di derivazione, di appartenenza, di genealogia. Si trattò piuttosto di un sodalizio, di un'intensa e affiatata collaborazione, all'insegna dell'amicizia e in base a

interessi e competenze diverse a partire dalle quali ci si trovò a occuparsi di temi comuni.

Separare le voci del circolo di Bachtin e considerarle indipendenti l'una dall'altra significa fare la stessa cosa che è stata fatta riguardo alle voci della polifonia di Dostoevskij: Bachtin parla a tale proposito di "dostoevskismo":

> Il "dostoevskismo" è lo sfruttamento reazionario *puramente monologico* che viene fatto della polifonia dostoevskiana. Esso si chiude sempre nei limiti di una coscienza, fruga in essa, crea il culto dello sdoppiamento della persona *isolata*. Ma la cosa principale della polifonia di Dostoevskij è invece proprio ciò che si compie *tra diverse coscienze*, cioè la loro interazione e interdipendenza.
>
> Non bisogna andare a scuola da Raskol'nikov e da Sonja, da Ivan Karamazov e da Zosima, separando le loro voci dal complesso polifonico dei romanzi (e con questo stesso deformandoli) […] (Bachtin, *Dostoevskij, Poetica e stilistica*, 1963, tr. it. 1968: 52).

Bachtin, al passo in cui critica il "dostoevskismo", aggiunge che, invece, "bisogna andare a scuola dallo stesso Dostoevskij in quanto creatore del romanzo polifonico" (*ibid*.). Il "dostoevskismo" è ricondurre la parola all'identità di chi la proferisce. Per Bachtin andare a scuola da Dostoevskij significa, invece, riconoscere l'alterità della parola, riconoscimento opposto al primato dell'identità.

È particolarmente significativo che Bachtin esordisca con la pubblicazione dell'articolo-manifesto, "Arte e responsabilità" (*Den' iskusstva*, Nevel', 13.9.1919), e che uno dei primi articoli, forse il primo pubblicato, di Mead – che durante la frequenza dell'Orbelin College, dove si laureò nel 1883, si interessa particolarmente di letteratura (tra i suoi autori, William Wordsworth, Mary Shelley, Thomas Carlyle, William Shakespeare, John Keats e John Milton) – sia "The relation of Art to Morality", anch'esso un breve articolo programmatico (*Oberlin Review*, 9, 1881, pp. 63-64).

Negli anni Venti Bachtin scrive testi concernenti la filosofia morale, la scrittura letteraria e l'estetica, giungendo poi a pubblicare nel 1929 *Problemi dell'opera di Dostoevskij*, mentre nel suo circolo ad opera di Vološinov e Medvedev vengono pubblicati testi in cui ci si occupa di psicologia, di psicanalisi, di semiotica e di filosofia del linguaggio, di critica letteraria e di teoria della letteratura, insistendo sempre, anche nei sottotitoli dei libri e dei loro capitoli, sulla imprescindibilità di una prospettiva sociologica. *Introduzione critica a una poetica sociologica*: è il sottotitolo del libro di Medvedev del 1928; "Al di qua del sociale" è il titolo polemi-

co del saggio del 1925, che fa da nucleo del libro successivo dedicato alla critica del "freudismo" pubblicato nel 1927; *Problemi fondamentali del metodo sociologico nella scienza del linguaggio* è il sottotitolo di *Marxismo e filosofia del linguaggio*; "Saggio di applicazione del metodo sociologico ai problemi della sintassi" è il sottotitolo della terza parte di *Marxismo e filosofia del linguaggio* dal titolo "Per una storia delle forme dell'enunciazione nelle costruzioni linguistiche" (tr. it., Pensa Multimedia 2010, come volumetto a se stante, *Parola propria e parola altrui nella sintassi dell'enunciazione*, a c. di A. Ponzio).

Mead studiò a Lipsia con Wundt (1832-1920), fondatore con Stanley Hall (1844-1924) della psicologia sperimentale, e andò orientando la psicologia nella direzione di una psicologia sociale behaviorista con la quale, pur partendo dalle stesse ipotesi di Wundt, veniva superata la concezione meccanicistica del comportamento individuale umano, mostrando che esso risponde a stimoli esterni non direttamente, ma sempre attraverso una mediazione sociale, all'interno di relazioni sociali, quindi non in maniera "riflessa", direbbe Bachtin con Vološinov e Medvedev, ma socialmente "rifratta". Questa "rifrazione" passa attraverso il "simbolico" (Mead), attraverso l'elemento "segnico" (Bachtin e i suoi collaboratori) e assume sempre una connotazione valutativa, relativa a un determinato contesto sociale. Mead tributa grande importanza alla biologia – come Bachtin, che nel 1926 pubblica sotto il nome del suo amico biologo Ivan I. Kanaev, su una rivista specializzata di biologia, "Il vitalismo contemporaneo" (da parte dello stesso Kanaev abbiamo l'esplicita dichiarazione, resa a Sergej. G. Bočarov, uno dei curatori delle opere di Bachtin, dell'"appartenenza" a Bachtin di questo saggio), e che trae da una conferenza sulla biologia da parte del neurofisiologo Aleksej A. A. Uchtomskij ascoltata nel 1925 la nozione, che attraversa l'intera sua opera, di "cronotopo". Tuttavia, per entrambi, la biologia non è sufficiente per spiegare il comportamento umano; è nessario tener conto del ruolo decisivo che vi svolge la comunicazione sociale.

Bachtin deve alle ricerche geofisiche, neurofisiologiche e biologiche del suo tempo, come quelle condotte da Vernadskij e Uchtomskij, la concezione del rapporto tra corpo e mondo come una relazione dialogica nella quale la risposta dell'organismo è prima di tutto la modellazione del mondo entro cui sussiste il proprio ambiente. Impiegando la terminologia della fisiologia, nel saggio sul cronotopo in cui dichiara il proprio debito verso Uchtomskij, Bachtin afferma che "per quanto mondo reale e mondo raffigurato si mantengano distinti […] essi sono indissolubilmente legati tra loro e si trovano in un rapporto di costante azione reciproca; è uno scambio continuo simile all'interrotto metabolismo tra l'organismo vivente e l'am-

biente che lo circonda" ("Le forme del tempo e del cronotopo nel romanzo", in Bachtin 1975, tr. it.: 374). L'organismo è inseparabile dal mondo che lo circonda. Da questo punto di vista la concezione di Bachtin può essere associata anche a quella del biologo e semiotico Jakob von Uexküll. Nell'aricolo del 1926 sul vitalismo, Bachtin respinge tanto la soluzione meccanicistica, oggetto di critica in altri suoi testi degli anni Venti, quanto quella vitalistica, considerata espressione di filosofia speculativa benché accampasse anche – come nel caso di Hans Driesch a cui la critica di Bachtin è soprattutto rivolta – una fondazione sperimentale nell'ambito della biologia. Bachtin respinge l'estremizzazione del concetto di omeostasi e insiste invece sull'osmosi esistente tra organismo e mondo circostante.

Analogamente Mead, rifiutando ogni forma di dualismo metafisico, considera la realtà secondo una visione monistica, in cui non sussiste nessuna separazione sostanzialistica tra individuo e ambiente, tra "*form*", la forma vivente, e il suo ambiente, in quanto termini in relazione che sussistono soltanto nella loro relazione, la quale è considerata quindi come processo dinamico forma-ambiente.

Vološinov in *Freudismo* (1929) fa riferimento alla psicologia sperimentale e al comportamentismo americano – a Wundt (*Psychology from the Standpoint of a Behaviorist*, Filadelfia-Londra 1919, tr. russa del 1926, GIZ), a James, Watson, Parmelee (*The Science of Human Behaviour*), New York 1921, a Dewey. È particolarmente significativo che, affrontando il problema del rapporto marxismo-psicologia, e in particolare la questione del "discorso interiore", Vološinov (1927) si richiami esplicitamente al saggio di Vygotskij del 1924, "La coscienza come problema della psicologia del comportamento". A proposito di Wundt, in *Marxismo e filosofia del linguaggio*, Vološinov scrive:

> Secondo Wundt tutti i fatti della lingua, senza esclusione, vanno spiegati dal punto di vista della psicologia individuale, su una base volontaristica. È vero che Wundt, come anche Steinthal, considera il linguaggio un fatto di "psicologia dei popoli" (*Volkerpsychologie*), o "psicologia etnica". Tuttavia la psicologia dei popoli di Wundt si compone della psiche dei singoli individui: i soli ad avere realtà in senso pieno.
>
> Tutte le spiegazioni dei fatti del linguaggio, del mito, della religione, si riconducono, in ultima analisi, a spiegazioni puramente psicologiche. Wundt ignora le leggi specifiche puramente sociologiche, proprie di ogni segno ideologico, che non sono riducibili a nessuna legge psicologica individuale (in Bachtin e il suo Circolo 2014: 1565-1567).

Questo stesso testo di Vološinov, *Marxismo e filosofia del linguaggio*, contiene un capitolo significativamente intitolato "L'interazione verbale". Mead, da parte sua, ebbe un ruolo centrale nella costruzione dell'"interazionismo simbolico" già prima della costituzione nella Università di Chicago della Scuola di Sociologia negli anni Venti, anche se fu riconosciuto come uno dei più importanti fondatori di tale orientamento soltanto dopo la morte. Nel capitolo sull'interazione verbale del libro di Vološinov del 1929 si mostra che anche l'espressione verbale di un qualsiasi bisogno, per esempio di fame, è interamente orientata in senso sociale ed è determinata dai partecipanti all'evento dell'enunciazione, vicini o lontani, in relazione a una situazione sociale ben precisa che la fa risuonare in un maniera e non in un'altra, come rivendicazione o come preghiera, come affermazione dei propri diritti o come un implorare pietà, in modo sicuro o con esitazione, ecc.

Ma ciò vale anche per l'enunciazione al livello di discorso interiore come presa di coscienza di una determinata sensazione, anche come percezione semplice confusa di un determinato bisogno, come la fame: si può prendere coscienza della propria fame in maniera implorante, irritata, risentita, indignata. L'orientamento sociale dell'esperienza può avere gradi diversi di consapevolezza, di chiarezza e di differenziazione; ma senza un certo tipo di orientamento sociale valutativo, qualsiasi esso sia, non ci può essere esperienza interiore. Si possono distinguere due poli, due estremi tra i quali può riconoscersi e formarsi l'esperienza interiore tendendo ora verso l'uno, ora verso l'altro: "*esperienza interiore mia*" (*ja-perežívanie*) e "*esperienza interiore nostra*" (*my-perežívanie*). Quanto più si estremizza come tale, tanto più l'"esperienza interiore mia" tende verso il suo annullamento, va perdendo la sua forma valutativa, il suo orientamento sociale, e perciò perde anche chiarezza, la possibilità di formulazione verbale e quindi il carattere cosciente, avvicinandosi alla reazione fisiologica degli animali non umani.

Mead riprende il concetto di "gesto" da Wundt, ma lo rielabora in maniera originale, evidenziandone la necessaria componente simbolica e quindi sociale affinché esso perda il carattere istintivo e sia una risposta sulla base di intenzioni e di volontà significanti e si possa quindi considerare una prima forma di comunicazione specificamente umana. Anche in "La parola nella vita e nella poesia", del 1926, l'articolo più "bachtiniano" tra quelli pubblicati da Vološinov negli anni Venti (tr. it. in Bachtin e il suo Circolo 2014), si dà particolare importanza al gesto non solo per spiegare la genesi del linguaggio verbale, ma anche per mostrare il rapporto intercorrente tra espressione e intonazione, tra espressione e valutazione socia-

le. Qui si evidenzia l'originario carattere di gesto della parola stessa, di componente di un gesto complesso, coinvolgente il corpo intero, dove "gesto" ha un'accezione ampia, che comprende anche la mimica intesa come gesticolazione facciale. Si evidenzia lo stretto rapporto che intercorre tra l'intonazione, o accentuazione della parola, e il gesto, in quanto in entrambi è espressa una determinata valutazione sociale, sicché il gesto così come l'intonazione è sempre direttamente o indirettamente rivolto a qualcuno come alleato o testimone, come simpatizzante o come ostile:

> […] *l'intonazione ed il gesto sono per loro stessa tendenza attivi ed oggettivi*. Essi non esprimono soltanto uno stato d'animo passivo del parlante, ma implicano sempre una relazione viva, dinamica nei confronti del mondo esterno e dell'ambiente sociale circostante, nei confronti di nemici, amici, alleati. Con l'intonazione e con il gesto, l'individuo umano assume una posizione sociale attiva nei confronti di determinati valori; e questa posizione è condizionata dalle basi stesse della sua oggettiva realtà sociale. Proprio tale aspetto sociologico oggettivo, e non invece quello psicologico soggettivo, dell'intonazione e del gesto deve interessare i teorici delle arti che li concernono, perché è in tale aspetto che sono racchiuse le forze creative estetiche, che creano ed organizzano la forma artistica di questi fenomeni (Vološinov 1926 in Bachtin e il suo Circolo 2014: 301).

Come nel gesto ogni intonazione della parola

> si orienta *in due direzioni*: verso l'ascoltatore, in quanto alleato o testimone, e verso l'oggetto dell'enunciazione, considerato come vivo e attivo partecipante: l'intonazione lo rimprovera, lo blandisce, lo umilia o l'esalta. *Questo duplice orientamento sociale determina e dà un senso a tutti gli aspetti dell'intonazione*. Ma ciò vale anche per tutti gli altri elementi dell'enunciazione verbale: essi si organizzano e si formano, sotto tutti gli aspetti, nello stesso processo costituito dal *duplice orientamento* del parlante; la sola differenza è che nell'intonazione, in quanto momento più sensibile, più flessibile e più libero della parola, questa origine sociale è più facilmente rilevabile (ivi: 301-303).

In *Problemi dell'opera di Dostoevskij* (Bachtin 1929) troviano considerazioni analoghe: "la parola comune ha un duplice orientamento, sia verso l'oggetto del discorso, sia verso un'*altra parola*, il *discorso altrui*". Ma non solo in questo sta il carattere sociale della parola ma anche nel fatto che

> La parola non è una cosa, ma l'ambiente eternamente mobile, eternamente mutevole dell'interazione sociale. Ad essa non è mai sufficiente una sola voce, una sola coscienza. La vita della parola è nel passaggio di bocca in bocca, da un contesto all'altro, da un collettivo sociale all'altro, da una genera-

> zione a un'altra generazione. In ciò la parola non dimentica il proprio cammino e non può liberarsi del tutto del potere dei contesti concreti nei quali essa è entrata a far parte. Ogni individuo del collettivo parlante non si trova mai davanti alla parola come parola assolutamente neutrale della lingua, libera da intenzioni, non abitata da voci altrui. No, egli riceve la parola da una voce altrui e piena di voce altrui. Nel suo contesto la parola giunge da un altro contesto, compenetrata di intenzioni altrui. La sua propria intenzione trova la parola già popolata. È per questo che l'orientamento della parola tra le parole, il diverso modo di percepire la parola altrui e i diversi modi di reagire ad essa sono, forse, i problemi essenziali della sociologia della parola – di ogni parola, ivi compresa quella artistica. Ogni gruppo sociale, in ogni epoca, ha una propria percezione della parola e un suo proprio *diapason* di possibilità verbali. Non in tutte le situazioni sociali l'ultima istanza semantica di colui che crea può esprimersi direttamente in una parola autoriale diretta, non rifratta, incondizionata (ivi: 1252-1253).

The Philosophy of the Act di Mead è una raccolta di saggi, "quasi interamente inediti e che rappresentano il pensiero di Mead negli ultimi dieci o quindici anni della sua vita" (*The Philosophy of the Act*, cit., "Preface" by Editors: v), raccolta pubblicata, con questo titolo, nel 1938 da Charles Morris con la collaborazione di J. Brewster, A. Dunham e D. Miller.

"K filosofii postupka" ("Per una filosofia dell'atto [responsabile]", in Bachtin e il suo Circolo 2014) è il titolo dato da Sergej Bočarov, quando lo pubblicò (nel 1986), a questo testo di Bachtin degli inizi degli anni Venti (1920-24) privo di titolo e delle prime otto pagine delle complessive cinquantadue secondo la numerazione dell'autore, in *Filosofija i sociologia nauki i techniki, Ežegodnik 1984-85*, Mosca, Nauka 1986 (ediz. rivista in Bachtin, *Sobranie sočinenij* [Raccolta delle opere], cit. vol I, tr. it. in Bachtin e il suo Circolo 2014).

"Postupok", atto, contiene la radice "*stup*" che significa "passo", atto come passo, come iniziativa, mossa, azzardo, prendere una posizione – "il dado è tratto", "coup de dés".

In questo senso in *The Philosophy of the Act* Mead afferma:

> Wherein lies the creative activity or the reconstructive activity of an individual in an democratic society? […] Wherein lies that reconstructiveness? It lies, first of all, in the statement of the problem. Here is a certain situation. We all agree to that. What can be done about it? *The step* [corsivo mio] which can be taken under those circumstances is some project which can meet that particular problem (ivi: 662-663).

Nella lingua francese il riferimento al *passo* è nella negazione (o denegazione): "ne…pas", "pas du tout". Nel senso di fare un passo, nel suo collegamento con "fare un passo", "*postupok*" richiama un'altra espressione che Bachtin impiega a partire dallo scritto, anch'esso degli inizi degli anni Venti, "L'autore e l'eroe nell'attività estetica", e che ha un'importanza centrale per la delineazione del suo concetto di "extralocalizzazione", di "exotopia", "*vnenakodimost'*": "transgrediente" infatti significa anch'esso fare un passo, un passo fuori da qualsiasi allineamento, accomunamento, sincronia, immedesimazione, identificazione. Esso viene dal latino a *transgredo*; inglese *step across*, *step over*, "passare attraverso", "passare oltre".

"Postupok" è un atto, di pensiero, di sentimento, di desiderio, di parola, di azione, che è intenzionale. Nell'edizione italiana è stato reso, nel titolo, con *Per una filosofia dell'atto responsabile*. "Atto responsabile" è un'espressione che ricorre nel testo di Bachtin. Essa indica un concetto centrale della riflessione bachtiniana. Responsabile anche nel senso di "responsivo". Anche in russo *otvestvennyi* (responsabile) richiama *otvetnyj*, responsivo, Nell'opera di Bachtin si trova spesso il concetto di "comprensione rispondente" che sottolinea la connessione tra comprensione e ascolto, ascolto che parla, che risponde anche se non immediatamente e direttamente; tra comprensione e "pensiero partecipe", *učastnoe myšlenie*. *Per una filosofia dell'atto responsabile*, che è solo l'inizio di un vasto progetto filosofico, consiste di due ampi frammenti: l'introduzione (priva di alcune pagine iniziali), probabilmente, a tale progetto, che qui sembra specificarsi come realizzazione di un libro di filosofia morale, e un'altra sezione intitolata dall'autore "Parte prima".

La tematica di questo testo di Bachtin è strettamente collegata con l'ampio lavoro di Bachtin, anch'esso dei primi anni Venti, che fu pubblicato nella raccolta degli scritti di Bachtin, *Estetika slovesnogo tvorčestva*, del 1979 (tr. it. cit. 1988, *L'autore e l'eroe*), con il titolo "L'autore e l'eroe nell'attività estetica", e specialmente con il suo primo capitolo. Tale primo capitolo, che per il suo carattere frammentario fu escluso da quella pubblicazione e dalla relativa traduzione italiana (1988), fu pubblicato, nell'originale russo, anch'esso nel volume del 1986 a cura di Bočarov (la tr. it. è in Bachtin e il suo Circolo 2014).

Il linguaggio di questo testo è abbastanza particolare. In gran parte è un linguaggio costruito da Bachtin sul calco del linguaggio filosofico a lui contemporaneo (e anche, ovviamente, di quello classico da esso ripreso) dell'Europa occidentale, particolarmente tedesco. Bachtin costruisce in russo il linguaggio filosofico che adopera in questo testo, *inventa il proprio idioma*, facendo egli stesso un lavoro di traduzione. Sicché la tra-

duzione di termini ed espressioni presenti nel testo russo per essere tradotti, nel nostro caso, in italiano, devono essere in qualche modo ricondotte ai termini e alle espressioni di cui essi stessi sono già una traduzione, un tentativo di resa. Il lavoro in solitudine di Bachtin non riguarda soltanto il periodo del suo confino, ma anche l'intera sua ricerca, fin dall'inizio, dato il suo carattere pionieristico.

A proposito del linguaggio nel suo rapporto con l'atto nella sua singolarità di atto responsabile, Bachtin osserva:

> Storicamente il linguaggio si è sviluppato al servizio del pensiero partecipe e dell'atto, e soltanto nei tempi recenti della sua storia ha cominciato a servire il pensiero astratto. L'espressione dell'atto a partire dall'interno e l'espressione dell'esistere-evento singolare nel quale si compie l'atto richiedono l'intera pienezza della parola: cioè sia il suo aspetto di contenuto-senso (la parola-concetto), sia quello emotivo-volitivo (l'intonazione della parola), nella loro unità. E in tutti questi momenti la parola piena e unica può essere responsabilmente significativa: può essere la verità (*pravda*), e non solo qualcosa di soggettivo e fortuito. Certo, non bisogna sopravvalutare il potere del linguaggio: l'esistere-evento irripetibile e singolare e l'atto che vi partecipa sono, *in linea di principio*, esprimibili, ma di fatto si tratta di un compito assai difficile, e una piena adeguazione è fuori portata, anche se resta sempre come fine (in Bachtin e il suo Circolo 2014: 89).

Bachtin usa spesso l'espressione *sobytie bytia* (abbiamo tradotto *bytia* con "esistere" o, in certi casi, "esistenza"), "esistere-evento", "esistere come evento", "evento in corso dell'esistere", dal tedesco *Seins-gescheben*, concetto fenomenologico. Mette in campo parole composte, appunto come *bytie-sobytie* ("l'esistere-evento", "l'esistere come evento"); *soderzanie-smysl*, "contenuto-senso", "contenuto come senso"; *akt-diatel'nost'*, un'attività che si esprime in un'azione; introduce il concetto di *vnenakodimost'*, exotopia, che occupa un ruolo centrale nella sua concezione estetica e morale.

Mead definisce l'atto come "unità dell'esistenza", come il concretizzarsi di una relazione tra termini che si condizionano reciprocamente: forma e ambiente, individuo e ambiente. Nell'atto umano l'ambiente con cui è in rapporto l'individuo è fisico e sociale, e non solo l'ambiente fisico è mediato dal sociale, ma mediato dal sociale è il rapporto stesso e lo stesso soggetto del rapporto:

> This determining relation is bilateral. The environment determines the organism as fully as the organism determines the environment, The two determinations, however, are of different character.

> In general, we consider the determination of the organism by the environment as causal, while we consider the determination of the environment by the organism as selective […] (Mead, *The Philosophy of the Act*, 1938: 412).

La nozione di "atto" è centrale nel pragmatismo di Mead, ed è l'espressione di questo duplice adattamento non riducibile né ad una interpretazione meccanicistica, né ad una interpretazione idealistica. L'atto è un "ongoing event", un evento processuale, mai chiuso perché esso presuppone un atto passato e si protende verso un atto futuro, che nel rapporto sociale non sono delimitabili all'interno di uno stesso individuo, sicché può trattarsi di un atto che è la risposta a un'altro individuo come di un altro individuo (lo stesso o diverso) è risposta che esso produce o intende produrre:

> While most of our acts stretch into the world that does not yet exist, they inevitably include immediate *steps* [corsivo mio] which lie within the existent world, and the synchronizing, with recorded elements in some uniform process of change, of attitudes in the act by means of the indications of these to the self, affords the only approach to the definition of the span of existence. If we wish to determine this span, we take attention from what is about to take place, the natural attitude of conduct, and fasten it upon some organic process such as pressing a telegraphic key, which we indicate to ourselves by means of a symbol, a word, or an anticipatory image, and which can by synchronized with a record of some uniform change, such as the rotation of a drum, thus fixing one end of the span. We then report to ourselves what we can grasp of a movement all the elements of which are within the experience. If the attention were simply upon the change before the eye, it would pass ceaselessly on with the change, but by noting our reactions by self-recording symbols, we cut out the so-called specious presents within which in our experience changes have persisted. These vary with different individuals and within the experience of the same individual. The relation of these to one another, and to an assumed absolute span of existence and to the spatial phase of extension, would seem to be the central problem of relativity, consideration of which must be, for the time being, postponed. In the first place, these *are* given in the successive phases which are there in the span of existence. Memory and anticipation build on at both ends. They do not create the passage. In the second place, the unit of existence in human experience is the act, within which nothing is there that does not involve successive phases. There are no static elements. There are things that do not change although they pass. These are but two sides of the same situation, at least in the world that is there. There is no thing that does not change, except in so far as it passes, and there is not passage, except over against that does not change. Motion, or change of position, is a change of that which in certain respects remains without change, while change of quality involves that whose substantial character remains unchanged – but neither takes place except in

> passage. Abstractive thought isolates these phases of the world that is there. In this abstraction there is pure passage, or temporal extension, and what passes is an event which has in the world not other character except that it passes and may be the seat of a contingent quality as well as of a timeless object which does not pass. In experience in the world that is there these abstractions are emphases of attentive thought (or reference, or indication). What takes place in that world involves all these phases. All are essential to what takes place in the world that is there. These emphases take place in the experience of the individual and belong to his conduct, and may certainly be considered from that standpoint (ivi: 65-67).

Per Mead l'io si realizza come tale perché l'individuo umano può prendere coscienza di sé, del proprio sé, in un rapporto con se stesso di soggetto-soggetto, divenire oggetto se stesso, e ciò è possibile soltanto attraverso l'interrelazione con gli altri, attraverso l'atteggiamento degli altri nei suoi confronti. In questo senso il sé, il *Self* è un "oggetto sociale", un prodotto sociale, e non è quindi interpretabile come sostanza spirituale, né è riducibile a organismo fisiologico. Il sé è una sorta di centro mobile e mutevole degli eventi concernenti l'io nel suo rapporto interattivo con gli altri. Ma l'altra imprescindibile condizione del realizzarsi dell'io attraverso la presa di coscienza del proprio sé è che già il gesto e poi il linguaggio, come gesto vocale, come voce articolata, assuma significati, simboli linguistici, analoghi per il sé, attraverso un processo di interiorizzazione, e per agli altri. Il simbolo media l'azione, permette l'atto del ritardare la risposta, la deliberazione, di stabilire rapporti mezzo-fine, di riflettere, cioè di realizzare una "conversazione interna, internalizzata", un discorso interno, un dialogo con se stessi, proseguimento interno, risposta, anticipazione, del discorso esterno, del rapporto con gli altri, a cui Bachtin dedica particolare attenzione e studia specialmente attraverso l'opera di Dostoevskij.

Il sociale precede il sé e al tempo stesso non esiste se non per la sua riproduzione, ricreazione, riproposizione da parte dei sé, da parte della mente individuale, nell'atto individuale, come peculiarità e specificazione singolare della sua configurazione sociale, della relazione forma-ambiente fisico-sociale:

> An absolutistic doctrine has assumed the existence of the events in a realm of absolute reality, of which the perspectives would be but partial presentations, nor does conception of relativity preclude such a realm, but it does preclude the customary statement of this realm in terms of the Newtonian absolute space and time. Beside this conception of an absolute world of reality of which perspectives are partial presentations, there appears another possible conception, that of a universe consisting of perspectives. In such a conception

> the reference of any perspective, as a perspective, is not to an absolute behind the scenes but from one perspective to another (ivi: 119).

In *Per una filosofia dell'atto responsabile* l'interesse di Bachtin è rivolto alla "concreta architettonica" del reale mondo dell'atto quale evento uno e unico nei fondamentali momenti emotivo-volitivi della sua costruzione e nei loro reciproci rapporti. Tale architettonica è incentrata intorno all'io quale unico e unitario punto di riferimento di un mondo nel quale ciò che astrattamente, rispetto a uno sguardo esterno non partecipe, sarebbe un altro io, è, invece, unicamente e assolutamente (irreversibilmente) *altro*. I momenti di tale architettonica secondo cui si costituiscono e si dispongono tutti i valori, i significati e i rapporti-spazio temporali sono da Bachtin caratterizzati in termini di *alterità*. Essi sono: "Io-per-me, l'altro-per-me e io-per-l'altro":

> Tutti i valori della vita reale e della cultura si dispongono intorno a questi punti architettonici fondamentali del reale mondo atto: valori scientifici, estetici, politici (inclusi anche quelli etici e sociali) e, infine, religiosi (in Bachtin e il suo Circolo 2014: 129).

Per Mead ciò che costituisce l'esperienza dell'io e il suo pensiero, la sua mente, è la conversazione con altri nell'ambito del discorso interiore, un'interiorizzazione all'interno del *Self* in cui l'io assume il ruolo degli altri e dialoga con se stesso. Il "mentale", dice Mead, è appunto questo parlare con se stesso come si potrebbe fare con un altro (v. Mead, *La socialità del sé*, 2011: 77).

Il *Self* per Mead (v. *Mente, Sé e Società*, 1966: 188, 152, 191) è *Io* e *Me*; il *Me* è il proprio io per gli altri e l'interiorizzazione del suo modo di essere secondo gli altri e per gli altri, è ciò che ne costituisce, rispetto al suo presente, il passato, l'insieme delle risposte già date, degli atteggiamenti già fatti propri, è l'individuo con una data configurazione sociale. L'Io invece è risposta attuale, suscettibile di novità, di innovazione, rispetto agli atteggiamenti interiorizzati, è movimento verso il futuro, azione creativa dell'individuo sul sociale, capacità di cambiamento. Sicché l'io come sé, è un soggetto morale, responsabile nei confronti degli altri, e secondo l'ordine sociale, ma come io non meccanicamente, passivamente, ma in maniera direttamente responsiva, consapevole e libera.

In *Per una filosofia dell'atto responsabile*, Bachtin respinge la concezione abbastanza radicata e accreditata della verità come formata da momenti generali, universali, come qualcosa di ripetitivo e costante e come

separata e contrapposta al singolare e al soggettivo. Egli distingue fra verità, "*istina*", come valore astratto, la veridicità, il vero, come ideale universalmente indiscusso ma di cui non c'è nell'atto il riconoscimento effettivo, e la verità, "*pravda*", come intonazione dell'atto, come sua affermazione, ciò verso cui tende e per il quale si verifica, e che lo verifica.

"L'unità della coscienza reale agente in maniera responsabile", dice Bachtin, "non deve essere concepita come permanenza contenutistica di un principio, del diritto, della legge, men che meno dell'essere": una chiara presa di posizione contro ogni forma di assolutizzazione dogmatica, ivi compresa quella ontologica. Nessun principio o valore sussiste come identico e autonomo, come costante, separato dall'atto vivo del suo riconoscimento come principio valido o valore:

> Non è il contenuto dell'impegno scritto ad obbligarmi, ma la mia firma apposta alla fine, il fatto che io ho, una volta, riconosciuto e sottoscritto tale impegno. E, al momento della firma, non è il contenuto di questo atto che mi ha obbligato a firmare, in quanto tale contenuto da solo non poteva spingermi all'atto – alla firma-riconoscimento, ma lo poteva soltanto in correlazione alla mia decisione di assumere l'impegno – compiendo l'atto della firma-riconoscimento; e anche in questo atto l'aspetto contenutistico non era che un momento, e ciò che è stato decisivo è stato il riconoscimento che effettivamente ha avuto luogo, l'affermazione – l'atto responsabile, ecc. (in Bachtin e suo Circolo 2014: 101-103).

I rapporti sociali, i rapporti culturali, quelli riconosciuti, ufficiali, codificati, i rapporti che contano giuridicamente sono rapporti tra identità di genere, tra differenze indifferenti alla singolarità, rapporti strutturalmente stabili per contrasto e dunque rapporti oppositivi e conflittuali, in cui l'alterità di ciascuno è cancellata, e in cui, nella migliore delle ipotesi, vige la tolleranza dell'altro, ma sempre come tolleranza dell'altro di genere, dell'altro in generale, la cui differenza è quella dell'identità dell'insieme di appartenenza.

Un valore uguale a se stesso, riconosciuto come universalmente valido, non esiste, in quanto la sua validità riconosciuta è condizionata non dal contenuto preso astrattamente, ma dalla sua correlazione con il posto singolare di colui che partecipa, determina e riconosce. Per esempio, in generale ogni uomo è mortale, ma ciò acquista senso e valore solo dal posto unico di un singolo, e il senso e il valore della mia morte, della morte dell'altro, del mio prossimo, di ciascun uomo reale, dell'intera umanità, varia profondamente caso per caso, giacché sono tutti momenti diversi dell'esistere-evento singolare. Solo per un soggetto disincarnato, non partecipe, indiffe-

rente, tutte le morti possono essere indifferentemente eguali. Ma nessuno vive, dice Bachtin, in un mondo in cui tutti sono, rispetto al valore, egualmente mortali.

Ogni ruolo determinato, con la sua responsabilità determinata, speciale, "non abolisce", dice Bachtin, "ma semplicemente specializza la mia personale responsabilità", cioè la responsabilità morale senza delimitazioni e garanzie, senza alibi. Staccata da tale responsabilità, la responsabilità speciale perde di senso, diviene casuale, una responsabilità tecnica, e divenuta semplice rappresentanza di un ruolo, semplice esecuzione tecnica, l'azione, come "attività tecnica" si derealizza o diviene impostura.

Si ritrova qui la stessa problematica esposta in quello che risulta il primo scritto pubblicato da Bachtin, nel 1919, intitolato "Arte e responsabilità", dove la questione affrontata è quella del rapporto fra arte e vita, e dove la soluzione è prospettata negli stessi termini. La scienza, l'arte e la vita, acquistano unità solo nella persona che le incorpora nella sua unità. Ma questo legame, come avviene assai spesso, può divenire meccanico, esterno, sicché manca l'unità di una duplice responsabilità: la "responsabilità speciale", cioè la responsabilità rispetto all'appartenenza a un insieme, relativa a un determinato settore della cultura, a un determinato contenuto, ad un certo ruolo e funzione, e dunque una responsabilità delimitata, definita, riferita alla identità ripetibile di individuo oggettivo e intercambiabile; e, invece, la "responsabilità morale", una "responsabilità assoluta", senza limiti, senza alibi, senza scuse, la quale soltanto rende unico, irripetibile l'atto, in quanto responsabilità non derogabile del singolo. L'atto è perciò, dice Bachtin, "un Giano bifronte", orientato in due direzioni diverse: l'unicità irripetibile e l'unità oggettiva, astratta.

Il collegamento fra validità oggettiva, astratta, indifferente e unicità irripetibile della presa di posizione, della scelta, non può essere spiegato dall'interno della conoscenza teorica, ad opera di un soggetto teorico, astratto, da una coscienza gnoseologica, proprio perché tutto ciò ha una validità formale, tecnica, indifferente alla azione responsabile del singolo. Sono particolarmente importanti le considerazioni di Bachtin sulle conseguenze della separazione tra validità oggettiva, astratta, indifferente e unicità irripetibile della presa di posizione, della scelta; sulle conseguenze dell'autonomia di ciò che ha una validità tecnica, che si sviluppa secondo le leggi immanenti sue proprie, acquisendo un valore per sé e un potere e un dominio sulla vita dei singoli, una volta che abbia perduto il suo collegamento con la viva unicità dell'atto. Tutto ciò che ha valore formale e tecnico, una volta che si separi dall'unità singolare dell'esistere di ciascuno e sia abbandonato alla volontà

della legge immanente del suo sviluppo, può diventare qualcosa di terribile e irrompere in questa unità singolare della vita di ciascuno come forza irresponsabile e devastante.

Bachtin caratterizza la crisi contemporanea come crisi dell'azione contemporanea divenuta azione tecnica; individua tale crisi, nella separazione fra l'azione, con la sua concreta motivazione, e il suo prodotto, che in tal modo perde di senso.

Nel capitolo finale XXXI di *The Philosophy of the Act*, intitolato "Miscellaneous Fragments", Mead nell'ultimo frammento intitolato "Freedom", osserva:

> The organism enters entirely into the act as a whole, and this is freedom. The action is the action of the organism and not of separate parts. We cannot gather ourselves together when we do not feel free, and this is frequently. But in freedom the personality as a whole passes into the act. Compulsion disintegrates the individual into his different elements; hence there are degrees of freedom in proportion to the extent to which the individual becomes organized as a whole. It is not often that the whole of us goes into any act so that we face the situation as an entire personality. Moreover, this does not necessarily spell creation, spontaneity; it spells the identification of the individual with the act. Freedom, then is the expression of the whole self which has become entire though the reconstruction which has taken place.
>
> If one is reconstructing one's situation, one's action may be called rebellion. That is the attitude of the reactionary, who believes that reformers are bolshevics. But freedom lies definitely in a reconstruction which is not in the nature of a rebellion but in the nature of presenting an order which is more adequate than the order which has been there (Mead 1938: 663).

Sulla base dell'interesse iniziale per una filosofia dell'atto responsabile, Bachtin perviene, coerentemente, all'interesse per la filosofia della scrittura letteraria, dove *della scrittura letteraria* è genitivo soggettivo: non una visione filosofica a cui sottoporre tale scrittura letteraria, ma la visione filosofica che essa, l'arte verbale, rende possibile.

Ma l'intero discorso che Bachtin svolge nella sua opera non si lascia chiudere entro confini di ordine teorico, per quanto criticamente fondati. La filosofia dell'atto responsabile viene presentata da Bachtin come "filosofia morale". E va ricordato che nello scritto "programmatico" del 1919, "Arte e responsabilità" Bachtin scriveva:

> Di ciò che ho vissuto e compreso nell'arte devo rispondere con tutta la mia vita, affinché tutto ciò che è stato vissuto e compreso non rimanga in essa inattivo (in Bachtin e il suo Circolo 2014: 29).

E che cosa di ciò che è vissuto dell'arte, dell'arte verbale, non deve essere dimenticato, non deve restare inattivo nella vita? La risposta è evidente, anche se non è facile accettarla: l'assunzione dell'altro come eroe, la necessità anche nella vita di un rapporto con l'altro, come quello tra autore ed eroe e quindi tra lettore ed eroe: l'altro come "mio eroe", come lo può essere, grazie a Dostoevskij, anche il Raskol'nikov di *Delitto e Castigo* o lo Stavrogin dei *Demoni.*

Scrive Bachtin in *Per una filosofia dell'atto responsabile*:

> Il rapporto dell'autore col suo eroe è un interesse disinteressato; si può parlare di amore estetico oggettivo – ma senza attribuire a questa espressione un significato psicologico passivo – come principio della visione estetica. La varietà di valore dell'esistere in quanto umano può essere data solo alla contemplazione amorosa; solo l'amore è in grado di affermare e consolidare, senza perderla e senza disperderla, questa varietà e molteplicità, senza lasciare soltanto il nudo scheletro delle linee e dei momenti di senso fondamentali. Solo un amore disinteressato secondo il principio "non lo amo perché è bello ma è bello perché l'amo", solo un'attenzione amorosamente interessata, può sviluppare una forza abbastanza intensa da abbracciare e trattenere la concreta varietà dell'esistere, senza impoverirlo e senza schematizzarlo (in Bachtin e il suo Circolo: 145-147).

Susan Petrilli

PSICOLOGIA SOCIALE E TEORIA DEI SEGNI

George Mead maestro di Charles Morris

La semiotica di Charles Morris si forma anche in rapporto al comportamentismo americano, ma relativamente ad una sua modalità specifica di rielaborazione: quella proposta da George Mead, suo maestro.

Charles Morris curò due opere di George H. Mead pubblicate postume: *Mind, Self, and Society from the Perspective of a Social Behaviorist* (1934) e *The Philosophy of the Act* (1938).

Sotto la guida di Mead, Morris (1901-1979), che si era iscritto nel 1922 all'Università di Chicago, aveva conseguito, nel 1925, il dottorato in filosofia, discutendo una tesi sulla teoria simbolica della mente, che verrà pubblicata postuma in traduzione tedesca, nel 1981, e in originale inglese nel 1993 col titolo *Symbolism and Reality. A Study in the Nature of Mind* (a cura di Achim Eschbach, John Benjamins). Successivamente al conseguimento del dottorato, Morris aveva pubblicato – come risulta dalla bibliografia a cura di Ferruccio Rossi-Landi, che si trova alla fine del suo libro, *Morris e la semiotica novecentesca* (Milano, Feltrinelli-Bocca, 1975, seconda edizione ampliata della sua monografia su Morris, la prima in assoluto, pubblicata nel 1954) – una serie di saggi che in qualche maniera riprendono l'argomento della tesi e che sono chiaramente collegati alle tematiche della ricerca di Mead: "The Concept of the Symbol" (*Journal of Philosophy*, XXIV, pp. 253-62, 281-91), del 1927, "The Nature of Mind" (*Rice Institute Pamphlet* XVI, pp. 152-244), 1929, "Mind in Process and Reality" (*Journal of Philosophy*, XXVIII, pp. 113-27), del 1931. Inoltre, Morris pubblicò, nel 1932, *Six Theories of Mind* (Chicago, University of Chicago Press). Fra la prima raccolta delle opere di Mead (1934) e la seconda (1938), oltre ad alcuni saggi, pubblica anche il libro *Logical Positivism, Pragmatism, and Scientific Empiricism* (Paris, Hermann, 1937).

Nello stesso anno della pubblicazione della seconda raccolta degli scritti di Mead, *The Philosophy of the Act*, e cioè il 1938, appare il libro di Morris, *Foundations of the Theory of Signs* (*International Encyclopedia of*

Unified Science, Vol. 1, 2, Chicago, University of Chicago Press), tradotto in italiano da Ferruccio Rossi-Landi nel 1953 col titolo *Lineamenti di una teoria dei segni* (Milano, Paravia), riedito, a mia cura, nel 1999, e nuovamente nel 2009 (Pensa, Multimedia).

Un indicativo passaggio fra la ricerca di Mead e quella inaugurata da Morris nel 1938 e poi sviluppata nel libro del 1946, *Sign, Language, and Behavior*, consiste appunto nella focalizzazione di una teoria dei segni specificamente denominata *semiotica* rispetto all'indagine sul concetto di *simbolo* e alla accezione meadiana di "simbolismo".

Nell'introduzione a *The Philosophy of the Act*, di circa 65 pagine, si fa presente che l'espressione che fa da titolo, pur essendo stata scelta da Morris e dagli altri curatori dell'opera (John M. Brewster, Albert M. Dunham e David L. Miller), è di Mead che la impiega nel saggio, del 1900, "Suggestions toward a Theory of the Philosophical Disciplines" (*Philosophical Review*), per indicare il suo specifico approccio alla filosofia che andava elaborando intorno a quell'anno. *The Philosophy of the Act* (volume di circa 700 pagine) si proponeva di ricostruire il percorso di Mead verso la "psicologia sociale", tematica presente già nella raccolta del 1934, *Mind, Self, and Society*.

Asse centrale del volume del 1938 è la tematizzazione della relazione tra organismo e ambiente. Tale relazione non è tra due termini distinti e separati. Organismo e ambiente si organizzano all'interno della loro stessa relazione e non sussistono fuori di essa. Ciò vale anche per il rapporto tra individuo umano e ambiente sociale: l'io si costruisce in maniera inseparabile dal sociale e il sociale non esiste se non in rapporto alla realizzazione della mente, o pensiero, o coscienza, o *self*.

Il saggio del 1900, in cui era impiegata l'espressione "filosofia dell'atto", serve a Morris da termine di riferimento per evidenziare lo sviluppo successivo della ricerca di Mead nel senso della psicologia sociale secondo un tragitto che porterà a focalizzare l'atto come *atto sociale*. La mente non è che l'internalizzazione simbolica dell'atto sociale, e gli io che sussistono in quanto capaci di rendere se stessi oggetto sono emergenze sociali resi possibili dal processo di comunicazione linguistica all'interno dell'atto sociale. Tutto questo riguarda fondamentalmente anche gli scritti raccolti nel 1934 in *Mind, Self, and Society*.

Invece, il libro del 1936, a cura di M. H. Moore, *Movements of Thought in the Nineteenth Century*, viene valutato da Morris come significativo per l'orientamento delle ricerche di Mead nel senso del pragmatismo. Il pragmatismo può essere descritto come la combinazione dello studio del comportamento dell'essere vivente in considerazione della visione darwiniana

con il metodo empirico della scienza e quindi come empiricismo biologico o biosociale.

Nella quarta e ultima sezione, intitolata "Axiological Implications", si insiste sul rapporto molto stretto che, a dispetto di alcuni interpreti, sussiste fra pragmatismo e presa in considerazione della problematica relativa ai valori. Dal punto di vista del pragmatismo il fine non è l'azione in quanto tale, ma il raggiungimento di un determinato valore. "Instead of sacrificing value to action, Mead's variety of pragmatism proves at the end to be a value-oriented philosophy of a distinctive sort" (ivi: lxvii-lxviii). In contrasto all'opinione secondo cui i valori sono da conservare e legittimare, Mead insiste invece sulla necessità, nell'ambito del sociale, dell'espansione, armonizzazione e massimizzazione del valore. E ciò richiede la riflessione scientifica e la sua applicazione pratica. La teoria del valore di Mead "avoids the extremes of value anarchism and value absolutism through a companion insight into the social character of the universality of value" (ivi: lxix).

Se ora ci spostiamo sulla ricerca di Morris a partire dallo stesso anno della pubblicazione della seconda delle sue raccolte degli scritti di Mead, possiamo osservare che, nei *Lineamenti di una teoria dei segni* (1938), egli non ha ancora adottato la terminologia biologica per parlare dei segni come avverrà nel suo libro del 1946, *Segni, linguaggio e comportamento*. Si può parlare a proposito di quest'ultimo di "bio-psicologia comportamentistica", come propone Rossi-Landi (1975: 59, 187). Rispetto a *Lineamenti di una teoria dei segni*, nell'opera del 1946 viene in qualche modo rafforzato il rapporto fra biologia, comportamentismo, semiotica. Va precisato però che Morris, alla stessa maniera di Mead, non incorre mai in ciò che con accezione negativa può essere chiamato "biologismo". Non c'è in Morris, come in Mead, alcuna forma di riduzionismo, cioè, di riduzione di uno o più universi di discorso ad uno solo, quello della biologia, per qualche suo privilegiamento di ordine metafisico o secondo una visione naturalistica che perde di vista la dimensione storico-sociale. Da questo punto di vista Morris, possiamo dire seguendo al lezione di Mead, pur partecipando con *Lineamenti di una teoria dei segni* al progetto della *International Encyclopedia of Unified Science,* si tiene lontano dal riduzionismo dell'empirismo logico o neopositivismo che ha una tendenza esplicitamente dichiarata di tipo fisicalista.

Questo orientamento di Morris verso la biologia coincide con l'impostazione iniziale dei suoi studi sui segni, o come egli si esprimeva negli anni Venti, seguendo la terminologia di Mead, sul "simbolismo". Infatti, nella sua dissertazione dottorale *Symbolism and Reality*, del 1925 (pubblicata soltanto nel 1993), troviamo un capitolo intitolato "Some Psychological

and Biological Considerations". "Simbolismo" e "biologia" sono dunque due termini precocemente presenti nella ricerca di Morris. Nella prefazione al volume del 1932 *Six Theories of Mind*, egli dichiara l'intenzione di sviluppare in altra sede una teoria generale del simbolismo, convinto con Mead che la mente si possa identificare con il processo simbolico.

In *Symbolism and Reality*, possiamo trovare il primo inizio sistematico del duplice interessamento di Morris, sotto la guida di Mead, suo maestro e tutore, al problema del simbolo e al problema del comportamento riferito a quello di qualsiasi organismo. Qui, infatti, l'*organismo* è il soggetto a cui Morris si riferisce per avviare un'analisi comportamentistica del simbolo. Anche in Morris la questione del simbolo è vista in maniera olistica, secondo una prospettiva che unisce campi disciplinari diversi, dalla logica e dalla psicologia alla fisica e alla biologia.

Particolarmente interessante in Morris 1925 è la parte terza intitolata "Some Psychological and Biological Considerations", in cui viene espressa la consapevolezza della rivoluzione di prospettiva concernente il mondo umano in seguito alle nuove scoperte scientifiche sulla scia della teoria darwiniana dell'evoluzione. L'impiego di una terminologia biologica all'interno delle stesse scienze umane non è un'idea di Morris, come non lo è in Mead, ma è già presente nella cultura della loro epoca; ma ciò che li contraddistingue è l'intento di farvi ricorso in maniera consapevole e rigorosa e non semplicemente per moda e neppure in senso superficialmente metaforico e secondo analogie non fondate su reali rapporti genetici e strutturali. Morris cita come esempi della presenza diffusa, nel pensiero moderno, del linguaggio della biologia espressioni come "valore di sopravvivenza", "adattamento", "cattivo adattamento", "interazione dell'organismo con l'ambiente circostante" (v. Morris 1993: 27).

Particolarmente interessato al problema del rapporto tra mente e realtà, Morris sente l'esigenza di tradurre questa questione nel linguaggio della biologia parlando di rapporto tra organismo e ambiente circostante e ritenendo di dover conferire ai problemi di ordine psicologico il carattere di una psicologia intesa quale capitolo della "ecologia umana". Da questo punto di vista, la questione del simbolismo può essere considerata ricercando gli aspetti genetici del comportamento simbolico e collocando il simbolismo in un contesto biologico e Morris dichiara: "Ciò consentirà alle vecchie prese di posizione di ritrovare corpo e sangue e di rivitalizzarsi" (ivi: 28).

A Morris interessano gli aspetti genetici e funzionali del simbolismo che possono essere chiariti soltanto nel quadro di una teoria generale del comportamento biologicamente fondata. Si tratta di partire dal processo di stimolo-risposta e, considerando la situazione di stimolo sostitutivo, analizzare il pro-

cesso di formazione della riflessione e il complementare impiego di simboli da parte del soggetto umano in termini di "solving activity" ("attività di risoluzione"). Non si tratta di appiattire il simbolo sul concetto di stimolo sostitutivo perché quest'ultimo, in quanto semplice sostituto dello stimolo, non può svolgere un ruolo selettivo, mentre il simbolo è qualcosa di più complesso in cui "la memoria dello stimolo originale aggiunge un nuovo fattore alla situazione, ed è questa memoria che svolge un ruolo selettivo" (ivi: 31).

Quindi già in *Symbolism and Reality* (1993 [1925]) Morris giunge a distinguere tre "possibili livelli di comportamento": 1) il comportamento che non implica lo stimolo sostitutivo; 2) il comportamento che implica lo stimolo sostitutivo, ma di tipo non simbolico; e 3) il comportamento che implica la presenza dei simboli (v. ivi: 35).

Al livello del comportamento che implica la presenza dei simboli, la possibilità di adattamento da parte dell'organismo acquista nuove dimensioni e significati. Adesso è possibile che il comportamento presente sia controllato da oggetti o stimoli assenti i quali, tuttavia, possono entrare in scena grazie alla capacità rappresentativa dei simboli. È questo a rendere possibile l'apparire del pensiero e della mente. E, dice Morris, in un senso non metafisico, si può dire che il comportamento che coinvolge simboli sia un comportamento libero, nel senso di "capace di riflessione", come comportamento ritardato da un processo di deliberazione e scelta. Concetti come "libertà", "controllo", "deliberazione", "volontà", "desiderio", "intelligenza" (come capacità di risolvere problemi presenti alla luce di esperienze passate) trovano la loro possibilità di fondazione e di spiegazione in termini biologici se si considera il comportamento simbolico sulla linea di sviluppo del comportamento adattativo dell'organismo. Dice ancora Morris nella dissertazione del 1925: "Il comportamento che implica simboli è una estensione complessa del processo di apprendimento caratteristico della maggior parte, se non di tutte, le forme viventi" (ivi: 37).

La presenza del simbolo comporta, secondo Morris, che un comportamento esplorativo che si rivelerebbe senz'altro fatale se fosse sperimentato disinvoltamente, fattivamente, direttamente, possa essere, invece, sperimentato solo mentalmente e dunque eventualmente scartato senza rischi vitali da parte dell'organismo. L'organismo, che può impiegare parti del suo ambiente come segni di altre parti sulla base di esperienze passate, acquista una "plasticità" e un "grado di adattamento" inconcepibili nel comportamento non simbolico.

A questo punto Morris è in grado di spiegare il valore, sul piano dell'adattamento biologico secondo una prospettiva evolutiva, che assume la possibilità d'impiego del linguaggio. Quando subentrano simboli linguisti-

ci, cioè quando il repertorio simbolico include il linguaggio, il valore biologico del terzo livello di comportamento aumenta moltissimo. Ciò avviene nell'animale umano e rende possibile l'avvalersi delle esperienze passate non solo proprie, ma potenzialmente anche dell'intera comunità che si avvale dello stesso linguaggio.

Sulla base del linguaggio e su quelli che Morris 1946 chiamerà simboli postlinguistici sono possibili attività complesse come quelle della previsione scientifica e della creatività artistica. Dal più semplice organismo a quello massimamente complesso della persona umana fino allo scienziato, all'artista e al genio, il processo comportamentale si distingue soltanto per una faccenda di livelli che rappresentano evidentemente anche dei salti qualitativi.

Da questo punto di vista si potrebbe dire che la linea evolutiva che va da un organismo non capace di comportamento simbolico a un organismo capace di comportamento simbolico, e per giunta di simboli linguistici e postlinguistici, presenti gradi diversi che nella parte più elevata, come afferma forse un po' scherzosamente Morris facendo uso di termini psicologici, possono essere indicati come differenza tra un organismo capace di essere solo estroverso e un organismo capace, invece, di essere introverso.

Il simbolo può essere usato tanto nel pensiero riflessivo per risolvere determinati problemi di ordine pratico immediato, quanto per costruire un ambiente più congeniale col desiderio di quello reale. Ciò che Thomas A. Sebeok con Charles S. Peirce chiama il *gioco del fantasticare* viene preso in esame anche da Morris con riferimento all'immaginario, all'attività onirica, alla mitologia, alla religione e all'arte, ma anche alla filosofia e alla inventiva scientifica.

In *Symbolism and Reality* Morris si interroga anche sulle condizioni dell'emersione del comportamento che implica simboli e, benché si limiti ad accennare a una possibile ricerca in tal senso, dà delle indicazioni che riguardano il processo evolutivo e l'adattamento all'ambiente entro situazioni di modificazione di quest'ultimo, che rendono vitale non solo la risposta adeguata a stimoli in presenza, ma anche a simboli sostitutivi, premiando le capacità sia pure primordiali di previsione (v. ivi: 44-45).

Morris fa notare che lo sviluppo dei simboli del linguaggio costituisce un livello di più complessa estensione di quello simbolico; e un ulteriore sviluppo, che si può considerare specificamente umano, avviene quando i simboli linguistici non sono più soltanto movimenti del corpo e oggetti del mondo esterno, ma fonie, ovvero suoni vocali. Questo materiale linguistico è molto più disponibile e più agevole, può essere usato in qualsiasi situazione, anche al buio, non ingombra le mani, non richiede la presenza di determinati ogget-

ti, non ha limiti di spazio, ecc., e quindi soppianta, anche se certamente non del tutto, gli altri mezzi di simbolizzazione. Il linguaggio, inoltre, permette un'auto-stimolazione e un auto-controllo che va evolvendo verso un uso subvocale delle parole, che è costitutivo del pensiero umano, che è una forma di interiorizzazione dei processi sociali di comunicazione. Tutto questo è determinante nella formazione dell'io.

In *Lineamenti di una teoria dei segni,* del 1938, Morris riprende queste considerazioni proprio nell'introduzione che inizia in questa maniera:

> Non c'è nessun essere vivente che si serva di segni tanto quanto gli uomini. È chiaro che anche gli animali rispondono [nel senso di una "risposta" ad uno "stimolo"]: a certe cose come a segni di certe altre; ma i loro segni non raggiungono il grado di complessità e di elaborazione che si ritrova nel linguaggio parlato e scritto, nelle arti, nei mezzi per studiare e vagliare reazioni, nelle diagnosi mediche, negli strumenti di segnalazione degli uomini. Scienza e segni sono inseparabilmente connessi, giacché la scienza da una parte fornisce agli uomini segni più precisi e sicuri, dall'altra incorpora i suoi stessi risultati in sistemi di segni. La civiltà umana riposa su segni e su sistemi di segni, e non si può parlare della mente umana senza riferirsi al funzionamento dei segni – ove non si debba addirittura ammettere che essa consiste in tale funzionamento (1938, tr. it. 2009: 79-80).

Ciò che è già ben chiaro a Morris in *Symbolism and Reality* (1925), e che verrà ribadito in maniera più approfondita nella ricerca successiva, è che la fondazione biologica del comportamento umano e specificamente segnico non comporta un suo livellamento alla stregua del comportamento degli animali non umani, o come lui dice, "non compie ingiustizie nei confronti della natura distintiva di queste attività" (Morris 1993: 46). Al contrario, proprio un'impostazione biologica del problema del comportamento e del simbolo permette di comprendere sia la genesi sia la specificità del mondo propriamente umano.

Anche se nel testo del 1938, *Lineamenti di una teoria dei segni*, in quanto facente parte dell'*Enciclopedia delle Scienze Unificate*, Morris è direttamente interessato al contributo che la semiotica può dare in un programma per l'unificazione delle scienze (sociali, psicologiche e umanistiche, cioè la sociologia, la psicologia, la linguistica, la retorica, l'estetica, ecc.; formali, cioè la matematica e la logica; fisiche e biologiche) e sviluppa in questo senso il suo discorso semiotico, egli non trascura, tuttavia, il ruolo precedentemente attribuito alla biologia. Anzi, come afferma esplicitamente nella dissertazione del 1925, Morris ritiene che dalle scienze biologiche come pure da quelle fisiche (fisica, chimica, biologia, ecc.) possano venire validi contributi al programma per l'unificazione delle scienze. Dice infatti:

> Il concetto di segno può rivelarsi importante per l'unificazione delle scienze sociali, psicologiche e umanistiche in quanto distinte da quelle fisiche e biologiche. E poiché, come vedremo, diventano "segni" gli oggetti stessi di cui si occupano le scienze biologiche e fisiche, quando noi li mettiamo in rapporto con certi complessi processi funzionali, gli elementi comuni che si possono trovare fra le scienze formali da un lato e quelle sociali, psicologiche e umanistiche dall'altro verranno a fornire materiale acconcio ad ulteriori unificazioni da tentarsi fra questi due gruppi di scienze e quelle fisiche e biologiche (1993 [1925]: 80-81).

L'orientamento biosemiotico fortemente espresso in *Segno linguaggio e comportamento* del 1946 non è, dunque, il risultato di qualche svolta o improvvisa conversione. Esso, come abbiamo visto, è presente fin dai primi studi di Morris, sicché si può parlare di un unitario percorso di sviluppo. Di esso sono tappe fondamentali, per citare alcuni suoi testi più importanti, sia questa sua dissertazione iniziale del 1925, sia *Lineamenti di una teoria dei segni*, sia il libro del 1946, sia quello del 1964 *Significazione e significatività*.

Se in quest'ultimo libro, in maniera diretta, viene focalizzata la questione del rapporto tra segni e valori, tra semiotica e assiologia, i presupposti di un interesse del genere si trovano già in tutta la sua opera precedente dove l'attività simbolica viene vista in termini di attività in funzione della soluzione di problemi dell'organismo. Il problema dei valori presuppone il problema della deliberazione, della libertà e della riflessione; e, a sua volta, tutto questo presuppone, come abbiamo detto, uno sviluppo biologico che dall'organismo che reagisce agli stimoli in presenza va fino al simbolismo umano in cui il linguaggio e l'uso linguistico di mezzi fonici e di tracce scritte rappresentano una notevole risorsa specie-specifica.

Morris tiene a chiarire la derivazione del suo comportamentismo principalmente da Mead e anche da Tolman e Hull, che, lungi dall'estendere agli uomini, come altri comportamentisti hanno fatto, una psicologia stabilita nello studio dei ratti, come diceva un frettoloso e superficiale recensore di Morris, tentano di sviluppare una teoria generale del comportamento, una "comportamentistica", come dice Morris, che possa rendere conto del comportamento *sia degli uomini sia dei ratti*, ma che pure *renda conto delle loro differenze.*

Va precisato, infatti, che Morris, quando dice "scienza del comportamento", non si riferisce ad un indirizzo filosofico-psicologico, cioè il comportamentismo, ma sta parlando di una "scienza", appunto, di una disciplina da costruire o da sviluppare, di un "campo", come egli afferma; e ciò certamente soprattutto sotto l'influenza di Mead, ma con esplicito riferi-

mento anche a Otto Neurath: è da questi che egli riprende il termine "comportamentistica" con cui denomina la scienza o campo in questione.

Proprio nei *Lineamenti di una teoria dei segni*, Morris parla di "comportamentistica". Qui la questione del segno e della semiosi viene già impostata "dal punto di vista della comportamentistica". Morris, tuttavia, precisa che "non c'è alcun obbligo a interpretare la definizione di segno comportamentisticamente", e aggiunge:

> Qui lo facciamo perché il punto di vista comportamentistico, in una forma o in un'altra (benché non in quella del *behaviorism* di Watson), si è largamente diffuso fra gli psicologi; e perché molte delle difficoltà incontrate dalla semiotica nel corso della sua storia sembrano dovute al fatto che essa restò per lo più vincolata alle psicologie delle facoltà e introspettiva (Morris 1938 [2009]: 85).

Tra scienza dei segni e comportamentistica, cioè la scienza del comportamento, viene a stabilirsi un rapporto di reciproco sostegno: se la scienza dei segni si colloca nel quadro della scienza del comportamento, d'altra parte la comportamentistica si avvale di una teoria dei segni; anzi, poiché, come Morris dirà nel libro del 1946 (tr. it.: 12), "non è ancora tanto sviluppata" da poterci fare sicuro affidamento, la comportamentistica, per il rapporto che sussiste tra segno e comportamento, trova la sua possibilità di sviluppo proprio attraverso la scienza dei segni.

Possiamo considerare Thomas A. Sebeok, discepolo di Morris oltre che studioso di Charles S. Peirce, prosecutore, con la sua biosemiotica sviluppata nel senso di una "semiotica globale" o "semiotica della vita", della ricerca semiotica così impostata.

Attento fin dalla sua dissertazione del 1925 al problema del simbolismo, Morris riconosce a Ernst Cassirer un ruolo importante in questa problematica, e nel libro del 1964, *Significazione e significatività,* esordisce proprio ricordando che "Ernst Cassirer chiamò l'uomo 'animale simbolico' invece di 'animale razionale', e gran parte della ricerca contemporanea ha dimostrato l'adeguatezza di questo punto di vista" (Morris 1964, tr. it.: 35).

Classifica i segni in due categorie, i *segnali* e i *simboli*, distinzione che egli trova già impiegata ma che egli intende rielaborare e precisare. Tra gli altri che in qualche modo hanno fatto uso di questa distinzione, Morris si riferisce a Susanne K. Langer e al suo libro *Philosophy in a New Key* del 1942. Morris rivolge particolare attenzione a quest'ultima, una studiosa "fortemente indebitata con il suo maestro Alfred North Whitehead", e precisa "fortemente perché sotto l'influenza del potente fascino di Ernst Cassirer" (Sebeok 1998a: 472).

Nel libro del 1946, *Segni, linguaggio e comportamento*, Morris sostiene che un segno è simbolo quando un organismo si provvede di esso per sostituirlo a un altro segno nel guidare il suo comportamento, significando ciò che significa il segno sostituito; altrimenti si tratta di un segnale. In altri termini, un simbolo è "un segno che è prodotto dal suo interprete e agisce come sostituto di altri segni di cui è sinonimo; tutti i segni non simboli sono segnali" (1946, tr. it.: 326). Di consequenza il segnale è "un segno che non è un simbolo, cioè non è prodotto dal suo interprete e non sostituisce qualche altro segno di cui è sinonimo" (ivi: 324).

Per Langer i segnali sono segni che "annunciano i loro oggetti" mentre i simboli inducono i loro interpreti a "concepire i loro oggetti" (Langer 1942: 61). Per Morris la differenza tra segnali e simboli è soprattutto data dal fatto che il simbolo è meno attendibile del segnale. Ma poiché, osserva Morris, anche i segnali hanno diversi gradi di attendibilità, la differenza è soltanto una differenza di grado (v. Morris 1946, tr. it.: 57). Così certamente la parola "pioggia" nulla dice del fatto se stia piovendo o se sia piovuto o se pioverà. Ma se qualcuno in una determinata situazione, quella per la quale egli venendo da fuori e io stando per uscire, dice "piove", procurerà su di me lo stesso effetto, cioè l'azione di munirmi di ombrello che avrebbe il vedere direttamente che piove o sentire il picchiettio della pioggia. Quindi Morris obietta a Langer che la differenza non è assoluta, ma è relativa a determinate condizioni e che non è fra "annunciare" un oggetto nel caso di segnali e "concepire" un oggetto nel caso di simboli, ma nel grado di assenza o presenza delle condizioni di sostegno, "concorrendo le quali, la disposizione al comportamento si risolve in un comportamento manifesto" (ivi: 58). Nel dare la definizione di simbolo Morris è consapevole del fatto di discostarsi dall'uso ordinario di questa parola, ma egli afferma che la semiotica ha bisogno anche di disaccordi di questo genere dalla terminologia ordinaria per costituirsi come scienza.

Uno tra i più importanti meriti di Morris è quello di non considerare requisito del linguaggio umano quello di essere fatto di parole, di suoni pronunciati, anche se può esserlo. In altri termini, *il linguaggio umano non si riduce al parlare,* mentre il parlare è una specificazione del linguaggio. Per "linguaggio" Morris intende tanto il linguaggio uditivo quanto quello visivo quanto quello tattile, gestuale, ecc. a seconda dei veicoli segnici che intervengono e non soltanto quello strettamente verbale. Altra preoccupazione di Morris è quella di definire il linguaggio assumendo criteri che tengano completamente fuori la relazione tra linguaggio e comunicazione. Morris si rende conto che la definizione di linguaggio dev'essere data non fondandosi sulla comunicazione, ma anzi prescindendo da essa. Ciò comporta anche che, a sua volta, la comunicazione possa essere tenuta distinta

dal linguaggio: il termine "comunicazione", infatti, non può essere limitato alla comunicazione linguistica (v. ivi: 45).

Di conseguenza Morris usa il termine "linguaggio" in un senso ben diverso da come lo usano i linguisti. La sua semiotica, pertanto, non è affatto dipendente e subalterna, come avverrà per altre semiotiche o semiologie, dalla linguistica. Egli è abbastanza chiaro su questa sua autonomia dalla linguistica. Osserva, infatti, che i linguisti di professione "disapproveranno nella nostra definizione di linguaggio l'ommissione del requisito che i segni linguistici siano suoni pronunziati. Da parte nostra non vediamo alcuna ragione teorica per dover includere tale requisito: l'insistere su questo punto equivarrebbe ad affermare che gli edifici fatti con materiali differenti non devono, per questo, essere chiamati tutti edifici" (ivi: 46). Perciò, Morris, a dispetto dei linguisti, propone che "linguistica generale" designi lo studio del linguaggio in generale, mentre si riservi per linguaggi scritti e parlati, in quanto sottoclassi del linguaggio, il semplice termine "linguistica".

Egli indica alcuni criteri per la definizione di "linguaggio" (v. ivi. 42-43). Quello più caratterizzante e specifico è che i segni del linguaggio sono combinabili in determinati modi per formare segni composti. È questa "capacità combinatoria", in ultima analisi, l'elemento maggiormente distintivo.

È chiaro che se il "linguaggio" è inteso come sinonimo di "comunicazione" non c'è dubbio che anche gli animali possiedono linguaggio, ma se invece si assume il linguaggio distinguendolo dalla comunicazione e considerandolo caratterizzabile in base al criterio suddetto, allora certamente si deve dire che gli animali non possiedono il linguaggio, benché comunichino. Questa concezione si avvicina molto a quella di Sebeok che caratterizza il linguaggio (anch'egli tenendolo distinto dalla funzione comunicativa) in base alla sintassi, o "sintattica" nel senso di Morris 1938, cioè alla possibilità di usare un numero finito di segni per realizzare un numero aperto di combinazioni sulla base di determinate regole. Morris conclude la sua discussione intorno alla distinzione tra i segni degli animali non umani e di quelli umani con la seguente riflessione:

> E così il linguaggio umano (e i simboli postlinguistici che esso rende possibili) supera di gran lunga il comportamento segnico degli animali. E aggiunge (e anche questo ci sembra molto vicino alla concezione di Sebeok dei segni umani): "Ma il comportamento linguistico è pur sempre un comportamento segnico e i segni linguistici rimangono al di sopra dei segni semplici che essi presuppongono, *senza mai sostituirli completamente*. La continuità è vera come la discontinuità, e fra il comportamento segnico degli animali e quello degli uomini sussistono effettivamente sia somiglianze sia differenze" (ivi: 61, corsivo mio).

A Morris non interessa tanto stabilire la definizione dei termini della scienza dei segni, quanto le condizioni del loro uso. In *Lineamenti di una teoria dei segni*, troviamo già qui l'impegno di Morris alla caratterizzazione del segno in questo senso. Dopo aver indicato con S il veicolo segnico (che è un segno grazie al suo funzionare), con D il *designatum*, e con I l'interpretante dell'interprete, egli caratterizza il segno come segue:

> *S* è per *I* un segno di *D* nella misura in cui *I* si rende conto di *D* in virtù della presenza di *S*. Nella semiosi c'è così un qualcosa che si rende conto di un altro qualcosa in modo mediato, cioè per mezzo di un terzo qualcosa. La semiosi, di conseguenza, è un rendersi-conto-mediatamente-di-(qualcosa) (1938 [2009]: 83).

La proprietà di essere segno non sussiste fuori dalla semiosi e qualsiasi oggetto può diventare segno se entra a far parte del processo della semiosi. Ciò vale anche per le altre componenti di quest'ultimo:

> Le proprietà di essere segno, designatum, interprete, interpretante, sono proprietà relazionali, che le cose assumono col partecipare al processo funzionale della semiosi. La semiotica, pertanto, non si occupa dello studio di un particolare tipo di oggetti, ma di oggetti ordinari in quanto (e solo in quanto) partecipi della semiosi (ivi: 85).

Nel libro del 1964 *Signification and Significance*, Morris ritorna sul problema dell'analisi del "segno". Egli ribadisce la sua concezione della semiotica come teoria generale dei segni in tutte le loro forme e manifestazioni, degli animali umani e non umani, dei segni normali e patologici, linguistici e non linguistici, personali e sociali, sicché, egli sostiene, "di conseguenza, la semiotica ha un impianto interdisciplinare" (Morris 1964, tr. it.: 35).

È con Thomas A. Sebeok, che indica Charles Morris tra i suoi maestri, che la semiotica troverà il suo sviluppo in questo senso, ricevendo da lui la denominazione, appunto, di "semiotica globale".

Luciano Ponzio

DUE MAESTRI DI SEGNI: ROMAN JAKOBSON E THOMAS SEBEOK

In questo testo ci occuperemo del rapporto tra Roman Jakobson (Mosca, 10 ottobre 1896 – Boston, 18 luglio 1982), che, trasferitosi negli Stati Uniti nel 1941, dal 1952 cittadino americano, svolse dal 1946 la sua attività di ricerca e di insegnamento nella Columbia University, nell'Università di Harvard e nel Massachusetts Institute of Technology, e Thomas A. Sebeok, ungherese (Budapest, 9 novembre 1920 – Bloomington, 21 dicembre 2001), dal 1944 cittadino americano, professore emerito all'Indiana University (Bloomington), direttore della rivista *Semiotica*, organo della Associazione Internazionale di Studi Semiotici. Riprendo qui alcuni punti del mio libro *Roman Jakobson e i fondamenti della semiotica* (2015) – in cui ho avuto occasione di fare riferimento al rapporto fra questi due importanti esponenti della semiotica – sviluppandoli e riorganizzandoli in un discorso unitario.

Uno dei testi più noti di Jakobson è quello intitolato "Linguistica e poetica" (in italiano nella raccolta *Saggi di linguistica generale*, 1966: 181-218). Esso costituiva l'ampio bilancio critico del convegno interdisciplinare sui problemi dello stile tenutosi nell'Indiana University nella primavera del 1958 e, in inglese, con il titolo "Closing Statements: Linguistics and Poetics", fu pubblicato, nel 1960, a cura di Thomas A. Sebeok in *Style in Language* (pp. 350-357)

Dell'insegnamento di Jakobson negli Stati Uniti narra Sebeok nel suo libro *Il segno e i suoi maestri* (1979, tr. it.: 275-277), nel capitolo intitolato "L'insegnamento di Roman Jakobson in America", testo ripreso dal libro su Jakobson a cura di Schooneveld e Armstrong (1977: 411-420) e nel suo "Discorso presidenziale alla Semiotic Society of America", tenuto in occasione del nono incontro annuale svoltosi a Bloomington (Indiana) il 12 ottobre 1984, tradotto in italiano in *Sguardo alla semiotica americana* (1992: 133-156) come "Appendice" dal titolo *Segni vitali*.

Roman Jakobson si recò Negli Stati Uniti nel 1941, dopo il suo soggiorno in Scandinavia dove dovette rifugiarsi, in quanto ebreo, in seguito all'in-

vasione tedesca della Cecoslovacchia. A New York, nell'*École Libre des Hautes Études*, fondata da intellettuali francesi emigrati nel 1940, iniziò la sua collaborazione con Claude Lévi-Strauss (1908-2009). È nota l'influenza esercitata dagli studi linguistici di Jakobson e in particolare dalla fonologia su Lévi-Strauss (v. Lévi-Strauss 1976, tr. it.: 13-14).

Circa gli "spostamenti" di Jakobson da una parte all'altra del pianeta, sono davvero degne di nota le considerazioni di Cesare Segre nella sua introduzione all'edizione italiana (1984) di Jakobson e Waugh 1979 (p. x):

> Se le tappe della fuga di Jakobson sono documenti della recente tragica storia europea, esse sono anche diventate, e in gran parte per iniziativa di Jakobson, tappe di una sommaria storia della linguistica. […]

Il primo incontro di Thomas A. Sebeok – oggi ormai noto per la sua "Dottrina dei segni" (v. *Contributions to the Doctrine of Signs*, 1976), per i suoi contributi nell'ambito della zoosemiotica e della biosemiotica e per aver sviluppato la semiotica nella direzione della "Semiotica globale" (*Global semiotics* è titolo del suo ultimo libro del 2001) – con Roman Jakobson avvenne nell'"afoso 27 agosto del 1942", a Grantwood nel giardino della casa di Franz Boas (nel 1949 Jakobson pubblicherà "La nozione di significato grammaticale secondo Boas", tr. it. in Jakobson 1963, tr. it.: 170-178).

Jakobson informò Sebeok, come ques'ultimo si esprime, delle "realizzazioni sommamente ingegnose" del formalismo russo e delle "riformulazioni produttive compiute dal Circolo di Praga", evidenziando i legami tra quelle ricerche e la linguistica strutturale.

Sebeok ricorda i corsi di Linguistica generale e di Studi cecoslovacchi tenuti da Jakobson all'École libre des Hautes Études (1942-46) – organizzata sotto gli auspici e negli edifici della New School for Social Research –, quelli come visiting professor di Linguistica generale alla Columbia University (1943-49) e di Lingue e letterature slave e di Linguistica generale alla Harvard University (dal 1949 al 1967) come pure l'incarico di insegnamento ottenuto al M.I.T. nel 1957:

> Durante tutto questo periodo ascoltai le sue lezioni in varie altre Facoltà universitarie e in occasioni troppo numerose perché io possa ricordarle dettagliatamente. Siamo intervenuti insieme a moltissime conferenze, sia negli Stati Uniti sia all'estero. In particolare egli è stato spesso nostro ospite all'Indiana University. Ricordo con particolare piacere quattro dei suoi soggiorni: la sua prima visita a Bloomington durante la guerra, la sua relazione conclusiva al Congresso di Antropologi e Linguisti durato undici giorni nel luglio del 1952,

> la sua partecipazione entusiasta al Congresso sullo stile nell'aprile del 1958, nel corso del quale tenne quella che può benissimo essere la sua relazione più spesso citata, dal titolo "Linguistica e poetica"; e una serie di lezioni tenute qui durante il seminario linguistico del 1964 (Sebeok 1979, it.: 276).

Per quanto riguarda la capacità di collegamento, da parte di Jakobson, degli studi linguistici e semiotici europei con quelli americani ai fini del loro impiego nella sua personale concezione dei segni verbali e non-verbali, va menzionata questa testimonianza di Sebeok (ivi: 285) riguardante la conferenza plenaria tenuta da Jakobson nel 1952 (riprodotta in Jakobson 1971a) "in cui egli introduceva concetti semiotici fondamentali presso un uditorio composto essenzialmente da persone del posto, la maggior parte delle quali sentì per la prima volta il nome del compatriota, Charles Sanders Peirce". E riguardo a coloro che di Peirce qualcosa conoscevano, "io credo", osserva Sebeok, "che molti siano rimasti increduli nel sentire il collega russo caratterizzare questo americano come 'uno dei più grandi pionieri dell'analisi linguistica strutturale' e come 'un autentico e coraggioso precursore della linguistica strutturale' (in Jakobson 1971: 555-565)".

"Ma come al solito" – osserva Sebeok (1975) facendo riferimento alla relazione introduttiva "The Pertinence of Peirce to Linguistics", tenuta da Jakobson nel 1975 a San Francisco per la Società Linguistica Americana –, "con la sua profetica valutazione aveva anticipato ampiamente i tempi".

Nel già citato "Discorso presidenziale alla Semiotic Society of America" del 12 ottobre 1984 (tr. it. "Segni vitali" in *Sguardo alla semiotica americana*, 1991d, tr. it.: 142), Sebeok afferma:

> All'inizio degli anni Quaranta ero stato incantato da Roman Jakobson, i cui indelebili effetti sulla mia carriera di studioso furono penetranti e di primaria importanza, per quanto, mi auguro, mai orientati nel senso della imitazione. Sono quindi il solo ad aver ricevuto un formale insegnamento da parte sia del filosofo Charles Morris, sia del linguista Jakobson (ivi: 142).

In seguito quando, parlando del libro di Jakobson del 1974, *Main Trends in the Science of Language* (ma già pubblicato come saggio dal titolo "Linguistics" nel 1970), si farà riferimento alla questione del rapporto tra semiotica e biologia, centrale nella "semiotica globale" di Sebeok, vedremo quanto effettivamente quest'ultimo sia vicino, al tempo stesso sia a Morris – il quale, in *Signs, Language and Behavior* (1946), usava il linguaggio della biologia per la costruzione di "segni per parlare dei segni" (v. Petrilli 2011) –, come pure a Jakobson che, in stretto rapporto con il biolo-

go Jacob, considerava la linguistica e la biologia come entrambe impegnate, nell'ambito della semiotica, nello studio dell'"isomorfismo" o dell'"omologia" tra codice linguistico e codice genetico.

Jakobson ha contribuito a mostrare concretamente la possibilità di utilizzazione "al meglio", dice Sebeok, della linguistica e della semiologia saussuriana, della teoria dell'informazione o teoria matematica della comunicazione di Shannon e Weaver, e molto si è avvalso anche dell'apporto della semiotica di Charles Sanders Peirce. Ha impiegato insieme la "semiotica del codice e del messaggio" o "semiotica della comunicazione" e la "semiotica dell'interpretazione" di origine peirciana. Ma mai cadendo in forme di eclettismo o sincretismo. Egli ha invece pienamente realizzato ciò che Thomas A. Sebeok ha chiamato, intitolando così un capitolo del suo libro *Il segno e i suoi maestri* (1979, tr. it.: 107-133), l'"ecumenismo in semiotica".

Nella parte finale della sua conversazione con Krystyna Pomorska, Jakobson (1980: 152), osserva:

> Quanto alla questione del genere di segni che entrano nel quadro della semiotica, non c'è che una risposta: se la semiotica, come suggerisce l'etimologia del termine, è una scienza dei segni, non può dare l'ostracismo a nessun segno. Se nella diversità dei sistemi di segni si scoprono dei sistemi che si distinguono da altri per dei tratti specifici, potranno essere inseriti in una classe a parte, senza però che vengano, per questo, scartati dalla scienza generale dei segni. Il numero e la portata degli obiettivi concreti che si presentano alla semiotica mettono in evidenza l'opportunità di una loro elaborazione sistematica a livello internazionale. Bisognerà però accantonare i tentativi fuori posto che cercano a tutti i costi di imporre a questo lavoro vasto e molteplice "uno spirito di campanile" e un particolarismo da parrocchia.

A conclusione di "Coup d'oeil sur le développement de la sémiotique", relazione d'apertura al Primo Congresso della International Association of Semiotic Studies, Milano, 2 giugno 1974 (tr. it in Jakobson 1978: 32-62), così Jakobson, con una formula che egli stesso definisce "tautologica", propone di descrivere il campo della semiotica:

> La semiotica, in altre parole, la scienza del segno o dei segni, *science du signe et des signes*, *science of signs*, *Zeichenlehre*, ha il diritto e il dovere di studiare la struttura di tutti i tipi e i sistemi di segni e di chiarire i loro diversi rapporti gerarchici, la rete delle loro funzioni e le proprietà comuni o divergenti di *tutti* i sistemi in questione. La diversità dei rapporti fra il codice e il messaggio o fra significante e significato non giustifica affatto i tentativi individuali e arbitrari per escludere dallo studio semiotico certe classi di segni, come i segni

> non arbitrari e quelli che avendo evitato "la prova della socializzazione" restano in un certo grado individuali. La semiotica, per il fatto stesso di essere la scienza dei segni, è chiamata a inglobare *tutte* le varietà del *signum* (ivi: 59).

Poiché la semiosi presuppone l'esistenza di un sistema di segni e ciò che caratterizza un sistema di segni è il suo funzionamento ai fini della generazione di messaggi ovunque la comunicazione abbia luogo, la semiotica può essere anche definita come "lo studio della comunicazione di qualsiasi tipo di messaggio" (Jakobson, "Language in relation to other communication systems", in Jakobson 1970a: 5).

Per Jakobson i segni di cui si occupa l'antroposemiotica hanno a che fare con il linguaggio, in quanto capacità specificamente umana in un rapporto di interdipendenza, nella sua configurazione attuale e nelle sue possibilità di sviluppo, con il linguaggio verbale. Sicché la antroposemiotica comprende la linguistica – la quale comprende a sua volta la poetica, lo studio della comunicazione della parola letteraria e l'estetica –, ed è collegata con l'antropologia sociale, con la sociologia e l'economia politica, con la psicologia e rientra, come parte, nel vasto campo dello studio dei vari aspetti e forme di comunicazione usate dalle molteplici specie di esseri viventi, sicché la semiotica è intimamente legata anche alla biologia (cfr. Jakobson 1969, in *Selected Writings* II, 1971a: 672-689).

Pur dando particolare importanza al linguaggio verbale, Jakobson non ha mai ristretto la sua attenzione soltanto ad esso, ma si è occupato anche di "linguaggio" nel senso che questo termine viene impiegato per indicare altri sistemi segnici umani (linguaggio pittorico, gestuale, della moda, filmico, musicale, ecc.).

L'interesse per i linguaggi artistici (poesia, pittura, teatro, cinema, ecc.) e la frequentazione, nel periodo della sua formazione, di coloro che pionieristicamente li praticavano direttamente e sperimentalmente, come Majakovskij, Chlebnikov, Kručënych, Malevič, hanno permesso a Jakobson di costruire una teoria semiotica dell'arte, strettamente collegata con la linguistica, ma non subalterna ad essa, e situata nell'ambito di quel molto più ampio studio dei segni che è la semiotica generale, o come la chiama Sebeok la semiotica globale. In cambio dei suggerimenti, indicazioni, suggestioni, come pure del sostegno, dell'ascolto, e anche della partecipe, viva e amichevole collaborazione ricevuta, Jakobson non ha mai perduto occasione, in saggi, relazioni, convegni, lezioni e inteviste di parlare di ciascuna delle persone speciali, eccezionali dal cui incontro è dipeso in buona parte l'intero orientamento della sua ricerca e della sua vita.

Si capisce quindi che quando dice "*linguista sum*", non si riferisce soltanto allo studio della "*langue* e della *parole*", ma anche del "linguaggio", espressione con la quale si indicano i sistemi segnici umani per distinguerli da quelli della comunicazione degli animali non umani. Riferito non solo a "lingua", ma a "linguaggio", l'aggettivo "linguistico" come pure, quindi, il mestiere di "linguista", ha specificamente a che fare con "l'umano", sicché, dice Jakobson: "*linguista sum, nihil humani a me alienum puto*".

Si comprende anche, che benché il linguaggio verbale possa essere considerato, con la comparsa dell'*Homo sapiens* e poi dell'*Homo sapiens sapiens* come il sistema semiotico basilare sul piano filogenetico e ontogenetico, Jakobson sia tra coloro, nell'ambito degli studi semiotici, che maggiormente hanno preso posizione, evidenziandone non solo il carattere illecito, ma anche travisante, contro "l'attribuzione imprudente dei caratteri speciali della lingua ad altri sistemi semiotici". Ma aggiunge anche:

> Allo stesso tempo bisognerà guardarsi dal proibire alla semiotica lo studio dei sistemi di segni poco somiglianti al linguaggio e dal proseguire in questa azione di ostracismo fino a scoprire un livello che si pretenda "non semiotico" in seno allo stesso linguaggio (Jakobson 1974a: 54).

Riportando le considerazioni di Sebeok al riguardo, abbiamo già avuto occasione di fare riferimento sopra al modo in cui Jakobson si espresse su Peirce, nel suo "bilancio" della "Conference of Anthropologists and Linguists", tenutasi all'Indiana University nel 1953. Il passo (nella tr. it. in Jakobson 1966: 7) è il seguente:

> Nell'affrontare il compito che ci è ora proposto: di analizzare e comparare i diversi sistemi semiotici, dobbiamo ricordare non solo l'affermazione saussuriana che la linguistica è parte integrante della scienza dei segni, ma anche, e in primo luogo, l'opera fondamentale del suo non meno illustre contemporaneo: Charles Sanders Peirce, uno dei massimi pionieri dell'analisi linguistica strutturale.

Il trasferimento di Jakobson negli Stati Uniti nel 1941 comportò un approfondimento e un ampliamento, pure di ordine terminologico, della sua concezione "semiotico-strutturale-funzionale", non solo tramite il confronto con la linguistica americana e con la teoria dell'informazione, ma anche con la "scoperta" della semiotica di Peirce, "il più inventivo e versatile dei pensatori americani, grande al punto che nessuna Università trovò posto per lui" (Jakobson 1965, tr. it. in Benveniste *et Alii* 1968: 28).

In "Coup d'oeil sur le développement de la sémiotique" (1974a, tr. it. in Jakobson 1978), a proposito di Peirce, Jakobson scrive (ivi: 43):

> Sfortunatamente la maggior parte degli scritti semiotici di Peirce non furono pubblicati che durante il quarto decennio del nostro secolo, vale a dire circa un quarto di secolo dopo la morte del suo autore. […]. L'apparizione tardiva dei suoi lavori, frammentati e dispersi nel dedalo dei *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, vol. I-VIII, ha impedito per lungo tempo la comprensione esatta e completa delle sue opere e sfortunatamente ha ritardato la loro influenza e la loro efficacia nella scienza del linguaggio e lo sviluppo armonioso della semiotica. I lettori e i commentatori principali dei suoi scritti si sono spesso ingannati anche sui termini fondamentali introdotti da Peirce […].

Circa i fraintendimenti e i "punti di vista erronei" in cui si è incorsi interpretando Peirce, Jakobson denunzia quello, abbastanza diffuso ancora oggi, e contro il quale ha insistito particolarmente anche Sebeok, che consiste nell'intendere la distinzione peirciana di *indice*, *simbolo* e *icona* come se si trattasse della divisione in tre classi rigorosamente distinte, mentre si tratta di tre aspetti generalmente compresenti nel segno, di cui uno di essi, che perciò lo connota, risulta "predominant over the others" (Peirce).

Ma Jakobson si sofferma anche, e giustamente prima di tutto (ivi: 44), proprio sui fraintendimenti cui ha dato luogo l'accezione di Peirce di "*interpretant*", nozione che, va sottolineato, è da tenere in considerazione nell'interpretazione della nozione di segno come *renvoi*, *differal*, dello stesso Jakobson. Si tratta precisamente dell'

> *Immediate Interpretant* di Peirce, "che è l'interpretante qual è mostrato nella giusta comprensione del Segno stesso, e che è ordinariamente chiamato il *significato* del segno (Peirce, *Collected Papers* 4.536), In altre parole si tratta di "tutto ciò che vi è d'esplicito nel segno stesso, astrazione fatta dal suo contesto e dalle circostanze dell'enunciazione" (5.473); Ogni significazione non è altro che una traduzione "di un segno in un altro sistema di segni" (4.127). Peirce mette in luce la facoltà, propria di ogni segno, di essere traducibile in una serie infinita di altri segni, che da un certo punto di vista si trovano a essere mutualmente equivalenti" (2.293).

Proprio da queste precisazioni risulta che quando Jakobson indica, e proprio nello stesso testo (ivi: 56), il segno come *differal*, *renvoi*, *rimando*, non si sta riferendo, se non in secondo luogo e come conseguenza, al *referente*, ma sta parlando, in primo luogo, del *significato* stesso del segno, di *ciò che fa di un segno un segno*, cioè del rinvio a un altro segno, che, come interpretante, ne dia il significato, e che, a sua volta, per essere segno, ne-

cessita di un altro interpretante pur sempre nell'ambito di uno stesso percorso interpretativo, ma tanto più efficace se distanziato da esso in quanto appartenente a un altro sistema segnico. Jakobson sta parlando della "traduzione di un segno in un altro sistema di segni" come ciò che fa sì che *qualcosa abbia significato*, cioè *sia segno*. Come si vede anche da quanto precede, la prospettiva di Jakobson non è mai limitatamente linguistica, nel senso di riferita al verbale, ma sempre, anche quando si occupa di aspetti e temi relativi al linguaggio verbale, sempre semiotica.

Di ciò Jakobson ha piena consapevolezza e lo dichiara esplicitamente, anche in questo caso con diretto riferimento a Peirce. Il che dice il ruolo importante che l'incontro con l'opera di questo autore ha avuto non solo nella sua ricerca ma anche nell'estensione del repertorio degli "interpretanti" che permettono di enunciarne il senso, le caratteristiche e gli obiettivi.

Prendendo ad esempio Peirce, sia Jakobson sia Sebeok dichiarano che lo studio dei segni del linguaggio verbale necessita di essere considerato come parte di uno studio ben più ampio, quello della semiotica, di una semiotica però non limitata, come la *sémiologie*, ai segni paralinguistici e convenzionali, ma estesa a qualsiasi tipo di segno. Senza una base semiotica, intesa in questo senso, lo stesso studio dei segni verbali, ivi compresa la linguistica, risulta priva di metodo e di basi teoriche:

> Le opere di Peirce mostrano una particolare perspicacia quando discutono il carattere categoriale della lingua sotto l'aspetto fonico, grammaticale e lessicale delle parole, come nel loro inserimento nelle proposizioni e infine nella concatenazione di queste in enunciati (Jakobson 1974a, tr. it.: 43).

Parlando di Peirce, Jakobson sembra dire anche di se stesso su questo argomento: e cioè di uno studioso che, benché abbia dato un grande contributo all'analisi di aspetti specifici del linguaggio verbale, non ha mai trascurato l'ampio campo della semiotica in cui tale linguaggio va considerato e di cui si deve tenere conto nella scelta dei metodi e delle categorie da impiegarsi nell'analisi che di esso si vuole fare.

Come Sebeok ha fatto in più occasioni, anche Jakobson, nel saggio del 1974 "Coup d'œil sur le développement de la sémiotique" (tr. it. in Jakobson 1978), si propone di ricostruire la storia di quella disciplina che oggi va sotto il nome di "semiotica", denominazione con cui John Locke in *Essay Concerning Humane Understanding* nell'ultimo capitolo (il XXI) dell'ultimo libro (il IV), dedicato alla divisione delle scienze (tr. it. 2007: 1359-1362), denomina la "dottrina dei segni" ("dottrina" e non scienza, come, richiamandosi a Locke, la chiama anche Thomas A. Sebeok che intitola,

come abbiamo visto, il suo libro del 1976 *Contributions to the Doctrine of Signs*, osservando che (tr. it.: 9) "diversamente da coloro che preferiscono nobilitare questo campo di studi innalzandolo a 'teoria' o perfino a 'scienza' […], per Locke difficilmente un dottrina era qualcosa di più di […] un settore della conoscenza".

Il testo di Jakobson "Linguistics", prima pubblicato nel 1970, in AA. VV., *Main Trends of Research in the Social and Human Science*, e poi nel 1974 come libro, con il titolo *Main Trends in the Science of Language*, si apre, oltre che con una epigrafe tratta da Mallarmé, con un'altra, presa dal biologo e filosofo Jacques Monod (1910-1976): "Di fronte al ritmo incalzante con il quale la scienza allarga sempre più le sue frontiere, si impone più che mai un confronto tra le varie discipline" (Monod 1969). L'intera parte terza è dedicata al rapporto tra linguistica e biologia nel quadro della dottrina dei segni, la semiotica, tranne le ultime tre pagine (tr. it. 1986: 114-117) che riguardano il rapporto tra linguistica e fisica.

Alla biologia considerata all'interno della semiotica è dedicata tutta la restante parte dell'ultimo capitolo "La linguistica e le scienze naturali" (ivi: 81-114). Qui tra gli altri studiosi di riferimento, vi è anche il biologo François Jacob (1920-2013).

È interessante che il fascicolo di "Critique" (322, 1974) intitolato *Roman Jakobson* inizi con un saggio di Jacob "Le modèle linguistique en biologie" (pp. 197-205), che comincia proprio con una citazione del testo di Jakobson che stiamo esaminando (tr. it.: 93-94):

> Possiamo affermare che tra tutti i sistemi portatori di informazione, il codice genetico e quello verbale siano gli unici basati sull'uso di componenti discrete le quali, da sole, sono prive di un significato intrinseco ma servono a costituire le unità di senso minime, cioè quelle entità dotate di un proprio significato intrinseco nel codice dato.

Qui il riferimento è a quella parte della semiotica, della "biosemiotica", che va sotto il nome di "endosemiotica" (termine coniato da Sebeok nel 1976) e che si occupa del codice genetico, del sistema immunitario, del sistema neurale. Ma la riflessione di Jakobson, in questo testo, riguarda non solo l'"endosemiotica" e la zoosemiotica – quest'ultima interessata a "qualsiasi sistema di comunicazione impiegato dalle creature mute" (ivi: 81) –, ma anche l'intera "scienza della vita, che abbraccia tutto il mondo organico" (*ibid*.). Lo stesso Jakobson rinvia a una sua breve pubblicazione con Jacob e Lévi-Strauss il cui titolo, "Vivre et parler", indica immediatamente la connessione fra linguistica e scienza della vita, connessione che

Thomas A. Sebeok (2001) spiegherà in base all'identificazione di "semiosi", qualsiasi processo o situazione in cui qualcosa funziona da segno, e vita: non ci sono segni senza vita e vita senza segni

Fra i punti di collegamento che il testo di Jakobson presenta con ciò che Thomas Sebeok andrà via via delineando come "semiotica globale", fino al suo ultimo libro (2001) così intitolato, c'è anche: sia 1) la critica all'idea che si possa spiegare il "linguaggio" (termine da usarsi solo per la comunicazione umana, verbale e non-verbale) con il cosiddetto "linguaggio degli animali", vale a dire riconducendolo e riducendolo, come ha fatto un certo comportamentismo, ai sistemi di comunicazione oggetto della zoosemiotica; sia, 2) la critica, viceversa, alla concezione antropomorfica di determinati sistemi di comunicazione animale; sia, quindi, 3) la confutazione della conseguente idea (e della pratica), in voga negli Stati Uniti negli anni Sessanta e Settanta, della possibilità di addestramento di certi particolari singoli animali, scimmie, delfini, cani (la "fallacia Bravo Hans" – il cavallo che sapeva contare – come Sebeok la chiama) ad abilità specificamente umane, compreso il parlare (v. Jakobson, ivi: 82-83; Sebeok 1994. tr. it.: 65).

Come pure troviamo in Jakobson (ivi: 86) la presa di posizione critica di certe forme di biologismo, in base al quale si spacciano come scientifiche "teorie biologiche sull'evoluzione del linguaggio quanto meno premature" (e viene indicato a titolo di esempio il libro di Eric H. Lenneberg, *Biological Foundations of Language*, 1971 [1967]). C'è, infatti, in Lenneberg la pretesa di poter parlare di fondamenti biologici della teoria della "grammatica universale innata" di Noam Chomsky, del quale il suo libro contiene in appendice il saggio "The Formal Nature of Language" (Lenneberg 1971, tr. it.: 445-499), benché di essi la biologia attuale non sia in grado di dare una dimostrazione scientifica.

Adam Schaff (1976: 192), sottolineando la prudenza estrema circa la possibilità di ammettere la dimostrabilità in termini biologici di una grammatica universale innata, fa riferimento tanto a Jacob quanto a Jakobson, riferendosi proprio al saggio di Jakobson di cui ci stiamo occupando, citandolo, come fa anche Jakob 1968, nella edizione in cui è intitolato "Linguistics" (1970b) e fa parte del vol. *Main Trends of Research in the Social and Human Sciences*, I (1970b). Scrive Schaff (1976: 195, 200):

> Vediamo che egli [Jakobson], nemico del biologismo nelle ricerche linguistiche, pone problemi, che non sono più frutto di speculazione filosofica, ma il risultato di riflessioni fondate sui fatti, problemi che impongono la rimeditazione del rapporto tra il "linguaggio" del codice genetico e il linguaggio umano.

> […] Lo sviluppo della biologia molecolare, le sue sorprendenti scoperte nel campo del codice genetico, impongono la riconsiderazione del problema della ereditarietà e del problema della dotazione genetica che l'uomo porta con sé fin dalla nascita e, di conseguenza, anche il problema del rapporto tra le componenti innate e le componenti socialmente acquisite.

Infatti, nel testo di Jakobson che stiamo esaminando, come pure in quello di Jacob, nel numero di *Critique* dedicato a Jakobson che a questo stesso testo si richiama, l'interesse principale è dato dal codice genetico.

"Codice" è un termine che è stato impiegato per caratterizzare sia sistemi segnici propriamente umani, sociali, compreso il linguaggio verbale (la *langue*), sia sistemi segnici endosemiosici umani e non umani, quanto il sistema genotipico, cioè il "codice genetico". Al di là del rapporto di somiglianza dovuto alla nomenclatura, si tratta di considerarne un altro, questa volta non di semplice *analogia* (somiglianza casuale e superficiale dovuta, per esempio, addirittura semplicemente al fatto che hanno lo stesso nome) ma di *omologia* (somiglianza profonda, genetica e strutturale), secondo la terminologia della biologia genetica. Ciò che accomuna il "codice" verbale, la lingua, e il "codice genetico" è il principio dell'articolazione, riscontrabile in entrambi, vale a dire il funzionamento di entrambi in base a una sintattica. Il fatto che il linguaggio verbale abbia una componente sintattica (articolazione), dice Sebeok, è del tutto singolare: questa caratteristica non si trova negli altri sistemi zoosemiotici, ma è presente nei sistemi endosemiotici, come il codice genetico, il codice immunitario (v. Sebeok 1991c, tr. it.: 57-58).

Alle "'regole' denominate *langue* contrapposte a *parole*, 'codice' contrapposto a 'messaggio', o 'competenza' contrapposta a 'esecuzione'", "io mi sono opposto", dice Roman Jakobson in *Autoritratto di un linguista* (1987a: 268):

> Alle regole della competenza [Chomsky] è stato attribuito un carattere di unicità, sovrapposto in maniera decisa alla pluralità delle esecuzioni. Io mi sono opposto a questa frattura rigida e meccanica tra invariati e varianti: nessun parlante risulta limitato ad un unico codice. […] Come in qualsiasi sistema, vi è una continua interconnessione di varianti e invarianza, una perpetua unità e diversità di nessi fonologici, morfologici, sintattici, lessicali e variazionali. L'universalità del fenomeno della sincronia dinamica, pone in evidenza la continua commutabilità del codice (*ibid.*).

Il termine "codice" rientra in un tipo di concezione del segno caratterizzata dal binarismo, come lo è la semiologia saussuriana e generalmente la

"semiotica della comunicazione" *versus* la "semiotica dell'interpretazione" (Peirce). È interessante notare che il binarismo funziona bene tanto nello studio di fenomeni endosemiotici, quanto in fonologia, in cui i tratti distintivi sono individuati in base all'opposizione binaria. Binarismo e triadismo (quest'ultimo caratterizza la semiotica dell'interpretazione di Peirce) non si escludono reciprocamente. Utilizzando un'espressione di Sebeok (1979) "ecumenismo in semiotica", si può dire che la dottrina dei segni ha un carattere "ecumenico" perché assume concetti, categorie, paradigmi provenienti tanto dalla semiotica peirciana (in cui domina il trialismo), quanto dalla teoria dell'informazione e dalla semiotica della comunicazione (caratterizzate dal binarismo), riuscendo in questa maniera a spiegare tutta la vasta gamma di sistemi segnici, dai linguaggi verbali e dai sistemi culturali al codice genetico, al sistema immunitario, al codice metabolico, al codice neurale, ecc. Possiamo aggiungere che, da quanto abbiamo visto fin qui, risulta che nella semiotica come è teorizzata e praticata da Jakobson trovano posto tanto il binarismo quanto il triadismo; e possiamo parlare anche in questo caso, come per la semiotica globale di Sebeok, di "ecumenismo in semiotica".

Susan Petrilli e Augusto Ponzio

LA VITA DEI SEGNI E I SEGNI DELLA VITA

Basi e implicazioni della semiotica globale di Thomas A. Sebeok*

1. *Volgendo uno sguardo globale alla semiotica globale*

Gli interessi di ricerca di Thomas Albert Sebeok si estendono dal campo delle scienze biologiche alle scienze umane, che anziché avere bisogno di qualche "ponte" (l'immagine del ponte continua ostinatamente ad essere impiegata per risolvere il cosiddetto "problema del collegamento" tra "i due tipi di scienza") per essere messe in contatto, sono già inseparabilmente connesse dalla *rete* di segni in cui oggettivamente appartengono i loro oggetti oltre che tutti i loro strumenti impiegati per interpretarli (sulla critica della metafora del ponte e circa l'impiego del concetto di "rete", v. di Sebeok, "La semiotica e le scienze biologiche: condizioni di avvio" (1995) in Sebeok 1998a: 207-229). Il lavoro di Sebeok ha a che fare sia al livello teorico sia a quello applicato con molteplici discipline che sono considerate da un'angolatura prospettica che non ammette tra di loro confini narratologia.

Ciò che muove l'interesse di Sebeok per campi scientifici diversi e considerati comunemente separati e lontani, ciò che lo spinge a sperimentare il confronto tra competenze, saperi, prospettive e pratiche diverse è la sua fondamentale convinzione, derivata da Peirce, che l'intero universo sia perfuso di segni. La sua angolatura prospettica è dunque semiotica, ma si tratta di una semiotica il cui approccio può essere definito come "globale" o "olistico". Secondo questa prospettiva l'intero universo consiste di informazioni, di messaggi, di significati, di processi protosemiotici e semiotici, di modellazioni e di comunicazioni. Sotto questo riguardo, uno dei testi programmatici di Sebeok è "La semiotica globale" (1994), contenuto nell'edizione italiana di *A Sign Is Just a Sign* (1991c, tr. it.: 281-311).

---

* Riprendiamo qui dal nostro libro del 2002, *I segni e la vita*, alcune riflessioni sulla semiotica globale di Thomas Sebeok riconsiderandole particolarmente in rapporto al nostro interesse per la *semioetica*.

La ricerca di Sebeok sulla "vita dei segni" risulta immediatamente associata con ciò che concerne i "segni della vita". Infatti, il suo presupposto fondamentale è che, essendo la semiosi o processo segnico presente in tutto il mondo vivente, una piena comprensione della dinamica della semiosi passa necessariamente attraverso lo studio della vita stessa. Nella prospettiva della semiotica di Sebeok, semiosi e vita coincidono. La semiosi vera e propria, rispetto alla protosemiosi già presente nell'informazione dei processi fisico-chimici dell'universo ancora inorganico, si origina con l'apparire della vita sul pianeta. Più precisamente ciò può essere espresso nella formula che costituisce uno degli assiomi principali della semiotica di Sebeok: "la semiotica è l'attributo criteriale della vita", ossia "il tratto caratteristico della vita è la semiosi", a cui si aggiunge un secondo assioma: "la semiosi presuppone la vita" (Sebeok 1991b, 1991c, 1994). Qualsiasi scienza interessa pertanto a Sebeok nella misura in cui contribuisce allo studio dei segni, ma soprattutto gli interessano le scienze biologiche per farsi un'idea quanto più è possibile precisa dell'ambito complessivo della vita dei segni, cioè della "biosfera" (v. Vernadskij 1926).

L'affermazione di Peirce che l'intero universo è perfuso di segni si specifica in Sebeok come collegamento fra il segno e il mondo organico; e ciò anche per influenza di Morris (1946) che tuttavia aveva limitato la semiosi al comportamento dei grandi organismi, mentre la concezione della semiosi si estende in Sebeok a qualsiasi forma di vita, stabilendo un rapporto di interconnessione e di interdipendenza tra i segni e tra le forme di vita in quanto facenti parte di una stessa "rete" ("*network*" o "*web*"), immagine introdotta da Sebeok nel 1976. Sicché lo studio generale dei segni o semiotica costituisce il punto di confluenza tra le discipline che si occupano della vita dei segni e di quelle che si occupano dei segni della vita.

Tutto ciò che è segnico rientra nella semiotica globale di Sebeok e può divenire, e di fatto diviene, oggetto delle sue ricerche, che si collocano, si diramano e si svolgono in territori diversi che lo specialismo è solito tenere invece distinti e separati. I segni della semiotica sono segni appartenenti tanto alla "natura", quanto alla cultura: sono segni e propriamente umani e animali; rientrano nel campo della zoosemiosi, ma anche in quello della fitosemiosi e della micosemiosi, nei regni dei microrganismi e ma anche nell'ambito dei microrganismi e della endosemiosi; sono sia segni verbali sia segni non-verbali; fanno parte tanto delle lingue naturali quanto dei linguaggi artificiali; sono segni sia di tipo iconico, sia di tipo indicale e simbolico (secondo la tipologia di Peirce); sia segni della salute, sia segni della malattia; sia segni della vita vigile, sia del sogno; sia della coscienza sia dell'inconscio, ecc.

Nella grande rete dei segni come Sebeok la concepisce, rientrano sia i segni della natura sia quelli della cultura, sia quelli non intenzionali e non aventi una funzione comunicativa come quelli della semeiotica medica, cioè i sintomi, sia quelli intenzionalmente comunicativi della semiologia di Saussure. La semiotica di Sebeok si orienta così secondo una visione che, se sul piano degli interessi di studio e delle diverse concezioni del segno è certamente "ecumenica" (v. Sebeok 1979) e se sul piano della "oggettiva realtà segnica" è chiaramente "relazionista", risulta fortemente impegnativa per quanto concerne la responsabilità dell'uomo nei confronti dell'intera biosfera, dato che incardina indissolubilmente l'antroposemiosi nella vita del pianeta, togliendole ogni argomento di indifferenza e di boriosa autonomia.

L'orientamento della semiotica di Sebeok implica una presa di posizione critica nei confronti dell'antropocentrismo e del glottocentrismo, che certamente hanno delle conseguenze negative quando caratterizzano lo studio dei segni, ma possono averne senz'altro di più gravi quando divengono parte costitutiva dell'ideologia che orienta il comportamento umano nella vita ordinaria. E Sebeok coglie nel racconto della vicenda di Creso (v. § succesivo) narrata dal "padre della storia", Erodoto, un ammonimento in tal senso, e lo ripropone spiegandolo alla luce della sua semiotica globale.

2. *Tre aspetti della funzione unificante della semiotica*

La funzione unificante della semiotica, quale risulta nell'opera di Sebeok, può essere considerata secondo tre aspetti, fra di loro strettamente connessi soprattutto per la comune appartenenza ad una stessa pratica interpretativa, caratterizzata da un alto grado di creatività abduttiva:

1) *Aspetto descrittivo ed esplicativo*: la semiotica individua, descrive e spiega rapporti segnici, cioè rapporti interpretato-interpretante, fra eventi che, o per contiguità e casualità, già si danno immediatamente e necessariamente come collegati (*rapporto indicale*), o, invece, malgrado la loro distanza sul piano indicale, risultano collegabili fra loro per una somiglianza ipotizzata, *iconica*, in certi casi maggiormente in ubbidienza a determinate convenzioni (*rapporto iconico-simbolico*), in certi altri maggiormente in maniera non prefissata bensì innovativa (*rapporto iconico-abduttivo*).

2) *Aspetto metodologico*: i rapporti interpretato-interpretante vengono individuati dalla semiotica non solo negli oggetti tematizzati, ma anche nella pratica interpretante, ivi compresa quella delle diverse scienze, e pertanto la funzione descrittivo-esplicativa della semiotica si esercita anche

nei confronti degli stessi processi conoscitivi, come rinnovata *critica* nel senso kantiano, cioè come ricerca delle possibilità o condizioni a priori del conoscere. Quindi la semiotica si presenta anche come ricerca metodologica ed epistemologica e, come tale, essa si muove dal primo livello semplicemente descrittivo ed esplicativo ad un altro che è propositivo di pratiche conoscitive, con particolare attenzione a quelle scienze che, come essa stessa fa ad un grado elevato, tendono ad uscire dal separatismo ingiustificato e a praticare abduzioni che colleghino campi distanti anche tramite la progettazione di nuovi.

3) *Aspetto etico* (si potrebbe proporre, a tale proposito, il termine "*semioetica*": v. oltre): qui la funzione unificante della semiotica, su un piano prevalentemente propositivo e di orientamento pratico, si rivolge all'intera vita dell'uomo, considerata in tutti i suoi aspetti biologici e socio-culturali, con particolare riguardo al problema che, con riferimento al racconto di Creso delle *Storie* di Erodoto (cui Sebeok dedica il cap. 8 della prima parte del libro del 1979), può essere indicato come "problema della felicità": felicità che Creso non sa conservare, per l'incapacità di tenere nella giusta considerazione entrambi i mondi (e i segni) dei suoi due figli, *quello dotato di parola* e *quello muto e senza nome*. "I due figli di Creso. Un mito della comunicazione in Erodoto", così si intitola questo studio di Sebeok, affronta appunto il terzo aspetto della semiotica, avvalendosi della saggezza depositata nei miti e nelle tradizioni popolari e rinvenibile anche nella letteratura, soprattutto in certi generi e momenti che Michail Bachtin indicherebbe come "carnevalizzati": basti pensare, in analogia al figlio muto di Creso, alla reticente Cordelia di *King Lear* e al "mutismo" dello scrigno di piombo del *Mercante di Venezia*, segno del fatto che esso racchiude l'immagine della donna amata.

In Creso, "simbolo incarnato di tutti gli esseri umani", come lo interpreta Sebeok, si evidenzia come vitale la connessione fra verbale e non-verbale, umano e animale, ragione e intuitività, prova e congettura (spinta fino ai livelli più alti della creatività abduttiva del tirare a indovinare), veglia e sogno, vita e morte; e si mostra come sia quindi insopportabile e deleteria, a tutti i livelli dei segni e della vita, sia essa biologica o socioculturale, la situazione che si viene a produrre inevitabilmente quando tale connessione si rompa in seguito ad una visione (e a un conseguente comportamento) rigida, settoriale e unilaterale.

Le indicazioni della semiotica di Sebeok permettono il recupero della connessione di ciò che è considerato e vissuto come separato. Esse possono risultare oggi quanto mai necessarie, in una realtà in cui le ra-

gioni della produzione e dello scambio eguale ci rendono sempre più insensibili ai significati infunzionali e ambivalenti, siano essi quelli del nostro corpo stesso o quelli della comunicazione fàtica o di contatto con gli altri, e ci impongono condizioni ecologiche in cui la comunicazione fra il nostro corpo e l'ambiente è resa sempre più difficile e più distorta (v. in *The Sign & Its Masters*, l'interessante appendice I, dedicata all'"Io semiotico"). Inoltre, sotto questo terzo aspetto, la semiotica può muoversi anche nella direzione di un congiungimento – con tutte le implicazioni che ciò può avere sul nostro abito di comportamento – della visione razionale col mito, con la leggenda, con la fiaba e con ogni altra forma di tradizione popolare nella cui ottica i segni della vita che oggi non sappiamo o non possiamo o non vogliamo leggere riacquistino la loro importanza e pertinenza. Sotto questo riguardo, oltre a diverse fiabe della nostra tradizione come quelle dei Fratelli Grimm, possono fare da apologo i racconti della mitologia degli aborigeni australiani (v. S. Petrilli "Alla ricerca della memoria perduta" in Petrilli, *Digressioni nella storia*, 2017).

3. *Dottrina dei segni e biosemotica*

Benché la semiotica abbia questo orientamento totalizzante, Sebeok non le attribuisce il carattere nobilitante di "scienza" e neppure di "teoria", ma sceglie invece, l'espressione "dottrina dei segni". Tale espressione è ripresa da John Locke, per il quale una dottrina non era nulla di più di un corpo di principi e di opinioni che, in maniera vaga, formano un settore della conoscenza.

Al tempo stesso, Sebeok conferisce all'espressione "dottrina dei segni" il significato di cui essa si carica tramite Charles Sanders Peirce, anche in ragione del recupero da parte di quest'ultimo delle istanze della critica kantiana: cioè le attribuisce non solo il compito di osservare e descrivere i fenomeni, in questo caso i segni, ma anche di interrogarsi sulle loro condizioni di possibilità, caratterizzandoli e specificandoli non solo per quello che sono, quali risultano a un'osservazione necessariamente parziale e limitata, ma anche per ciò che devono essere (v. la prefazione di Sebeok a *Contributions to the Doctrine of Signs*, 1976).

Questo duplice carattere umile e ambizioso della "dottrina dei segni", comporta che essa si debba interrogare kantianamente sulle sue stesse condizioni di possibilità: la dottrina dei segni è la scienza dei segni che pone in questione se stessa, che cerca di rispondere di sé, che indaga sui

suoi stessi fondamenti. Potremmo dire quindi che, come dottrina dei segni, la semiotica è anche filosofia, ma non perché si illuda di poter soppiantare la filosofia, ma perché non si illude che lo studio dei segni possa essere svolto senza la domanda, che è filosofica, sulle condizioni della sua possibilità.

Come studio dei messaggi di qualsiasi genere la semiotica riscontra "avvenimenti semiosici" in un gran numero di organismi. Sicché, induttivamente, ma anche ritornando, abduttivamente, ai fenomeni sulla base di un'ipotesi-legge, Sebeok esprime la convinzione che si possa stabilire un'eguaglianza fra i processi semiosici e la vita. Ci sembra questa – l'identificazione di semiosi e vita: la semiosi è ciò che distingue tutto ciò che è animato da ciò che è inanimato – un'idea centrale della ricerca di Sebeok, che conferisce alla "semiotica della natura" un ruolo certamente ben diverso da quello assegnatole quando la si è considerata come "la soglia inferiore della semiotica", ma anche un significato diverso da quello attribuitole in quanto settore, dato che la semiotica stessa viene interpretata e praticata, nella ricerca di Sebeok, come scienza della vita, come biosemiotica.

In questo modo la semiotica di Sebeok viene a situarsi nella tradizione che ritrova come antichi maestri e padri Ippocrate, Galeno, Peirce e Jakob von Uexküll e che annovera, fra i suoi più recenti prosecutori, studiosi di primaria importanza come René Thom, topologo con competenze di ordine biologico e attento lettore di Peirce.

In questa prospettiva, la semiotica di Sebeok si rivolge anche al problema dell'origine dei segni, che è anche il problema della genesi dell'universo – che è "perfuso di segni" (Peirce) – dalla libera energia-informazione al segnale e al segno. Il processo di sviluppo e complessificazione della semiosi coincide con l'evoluzione della vita terrestre da una singola cellula alla sua attuale diversità multiforme ripartibile nei tre grandi regni multicellulari – piante, animali e funghi – che insieme al microcosmo con cui coesistono e interagiscono costituiscono la biosfera, con la quale va collegato e, in ultima analisi, fatto combaciare ciò che, con un termine di Jurij M. Lotman, possiamo chiamare "semiosfera" (v. "Semiosi e semiotica: quale futuro?" in Sebeok 1991c).

La semiosi umana, che si avvale soprattutto del segno verbale, va considerata all'interno di questo più ampio contesto della semiosi, se si vogliono evitare interpretazioni sia antropocentriche sia fonocentriche della semiotica. Come Sebeok precisa l'intera vita terrestre funziona con segni non-verbali, mentre solo la vita umana funziona – e ciò ne costituisce una caratteristica specifica – con due tipi di segni, quelli verbali e quelli non-verbali.

4. *Linguaggio e parlare*

Sebeok non trascura né tanto meno sottovaluta il problema dell'origine del linguaggio verbale umano, problema spesso mal posto o considerato non degno di discussione scientifica a causa delle soluzioni gratuite e infondate a cui esso ha dato luogo (un eccezione è costituita da Giorgio Fano 1973). Oltre ad aver più volte insistito sul carattere specie-specifico del linguaggio umano ed essere intervenuto polemicamente e ironicamente a raffreddare l'entusiasmo nei confronti delle teorie e delle pratiche di addestramento fondate sulle possibilità di "animali parlanti", Sebeok si è direttamente occupato della questione dell'origine del linguaggio (un avviamento a tale questione è "Comunicazione, linguaggio e parlare. Considerazioni sull'evoluzione", in Sebeok 1986a), offrendo un ulteriore elemento di critica al fonocentrismo.

Nel corso dell'evoluzione della specie umana fino all'*Homo sapiens*, il linguaggio è comparso molto prima del parlare. Il linguaggio – e in questo Sebeok risulta d'accordo con Chomsky, che però non fa questa distinzione e si riferisce al linguaggio-parlare – non è un congegno comunicativo, cioè avente la funzione specifica di trasmettere messaggi, di dare informazioni. Il linguaggio è, dice Sebeok, un *congegno di modellazione*. Tutti gli animali hanno modelli di rappresentazione del mondo, e il linguaggio è quello dell'uomo, che però differisce totalmente dai congegni di modellazione degli altri animali. La sua caratteristica specifica è, come abbiamo detto, ciò che i linguisti chiamano "sintassi", grazie alla quale la modellazione si serve di pezzi di costruzione che possono essere messi insieme secondo un numero infinito di modi. Grazie alla sintassi la modellazione del linguaggio umano può dar luogo a un numero indeterminato di modelli che si possono smontare per costruire con gli stessi pezzi modelli diversi.

In virtù del loro linguaggio gli uomini possono non solo produrre mondi come gli altri animali, ma anche un numero infinito di mondi possibili, come diceva Leibniz: è il "gioco del fantasticare", a cui ci siamo già riferiti, particolarmente importante per Sebeok nella ricerca scientifica e in ogni forma di investigazione, oltre che nella *fiction* e in ogni forma di creazione artistica. Il parlare, invece, è apparso più di recente rispetto al linguaggio, con la comparsa dell'*Homo sapiens*, funzionando come organizzazione ed esternazione del linguaggio, che così divenne anche un congegno per la comunicazione, accrescendo le capacità non-verbali già possedute dagli esseri umani (del linguaggio come modellazione primaria ci occupiamo in maniera più dettagliata, in Petrilli e Ponzio 2002: 2.4).

Come congegno di modellazione, secondo Sebeok il linguaggio ha un rapporto iconico con l'universo che modella. Affermando ciò, Sebeok si richiama soprattutto a Peirce e a Jakobson, ma un rapporto non meno importante con questa concezione possiamo ritrovarlo nel *Tractatus* di Wittgenstein, e precisamente con il concetto wittgensteiniano di "raffigurazione". Inoltre, ai fini di un ulteriore approfondimento del rapporto iconico e della specificazione dei vari tipi di somiglianza fra modello e mondo raffigurato, sarebbe interessante considerare la distinzione – anche questa, per altro, congeniale all'impostazione di Sebeok perché tratta dal campo della biologia – fra *analogia*, *isomorfismo* e *omologia*, così come viene proposta da Ferruccio Rossi-Landi (1968, nuova ed. 2003, e 1972b, nuova ed. 2011), che, con la sua stessa ricerca, evidenzia la capacità esplicativa, innovativa e abduttivamente inferenziale del modello omologico.

Le implicazioni di questo modo di impostare il rapporto linguaggio-mondo riguardano non soltanto la teoria della conoscenza, ma anche lo studio dei processi cognitivi e della psicologia, cui peraltro Sebeok ha direttamente rivolto la sua attenzione in termini di psicolinguistica e di psicosemiotica. Attraverso il collegamento fra semiotica e neurobiologia, Sebeok perviene alla considerazione della mente come *sistema di segni*, ovvero come modello rappresentativo di ciò che comunemente viene chiamato "il mondo" (*Umwelt*). Si tratta di un'icona di certe relazioni pertinenti spazio/tempo, fissate, modificate e rifissate nell'*Innenwelt* dell'organismo che vengono interpretate nella catena di rimandi da segno a interpretante (v. il capitolo settimo di Sebeok 1986a).

5. *L'io semiotico*

Sul concetto di "io semiotico" Sebeok torna a più riprese nel corso della ricerca (tutti i suoi scritti su questo argomento sono unificati in Sebeok, "L'io semiotico", in Sebeok, Petrilli, Ponzio 2001). "Io" fa subito pensare al soggetto umano. La semiotica dell'io è in questo caso *antroposemiotica*, e, trattandosi dell'individuo umano come prodotto storico-sociale, specificamente *antroposociosemiotica*.

Ma c'è un "io" antecedente: antecedente sul piano evolutivo e concernente non soltanto la specie umana: è l'io del *sistema immunitario*, il quale funziona in base alla distinzione *vitale* fra "io" e "non-io".

Tenendo conto di esso, il campo della semiotica si allarga, e da scienza umana e sociale si presenta come *biosemiotica*, che include l'antroposemi-

otica nella *zoosemiotica* e che occupandosi del sistema immunitario si specifica come *endosemiotica*, si riferisce cioè a processi di trasmissione segnica all'interno dell'organismo.

In questa visione ampia della semiotica, che possiamo indicare come *semiotica globale* o *semiotica della vita*, si colloca l'*io semiotico* di Sebeok.

Ma il sistema immunitario non è l'unico meccanismo di difesa dell'io: accanto ad esso ve ne è un altro comunemente chiamato "ansia": un altro genere di memoria rispetto al sistema immunitario, in gran parte appresa, in cui ciò che è difeso non è immediatamente l'organismo come entità biologica, ma un modello di comportamento ad esso inerente.

Anche qui l'"ansia", che farebbe subito pensare al soggetto umano, è invece una caratteristica che fa parte del vasto ambito della zoosemiosi. Sia il funzionamento del meccanismo del sistema immunitario, sia di quello dell'ansia si basano su segni.

In entrambi i casi si tratta di "io semiotico". L'io semiotico del sistema immunitario rientra nella endosemiotica; quello relativo ai processi segnici complessivamente denominati ansia si colloca sulla linea di confine fra la sfera dell'endosemiotica, cioè al livello della vita vegetativa e il *continuum* della zoosemiotica, cioè, il campo della comunicazione averbale o preverbale.

L'io semiotico vive dunque in due mondi: quello interno dell'*Innenwelt* e quello esterno dell'*Umwelt*, dei quali il secondo include il primo. L'io semiotico esterno è una sorta di *bolla* (Heini Hediger) o di sfera duttile e sensibile al contesto, di dimensione variabile; e se, minacciato di invasione, è messo in allarme dall'ansia. Esso racchiude l'io endosemiotico della competenza immunitaria, che è delimitato dalla pelle e la cui invasione provoca la reazione immunitaria.

Questo doppio io, il primo indicabile come io semiotico, con implicazioni biologiche, e il secondo come io immunologico o biochimico, con implicazioni semiotiche, continua a moltiplicarsi nell'incessante rapporto tra segno interpretato e segno interpretante in cui l'io vive. Infatti l'io semiotico è continuamente impegnato in una meta-interpretazione, vale a dire nell'interpretazione di interpretazioni; e l'interpretazione è un atto segnico, che consiste nell'assegnare qualcosa come "stante per qualcos'altro", cioè nel costituirlo come segno.

Secondo questa visione di "io", non limitata dunque all'io umano, ma allargata secondo una prospettiva non solo zoosemiotica ma ancora più ampia, di ordine biosemiotico, si svolge l'analisi condotta da Sebeok nella prima delle tre parti di Sebeok, Petrilli, Ponzio, *Semiotica dell'io* (2001). Le altre due parti, "Basi per una semiotica dell'io" (di S. Petrilli) e "Il se-

gno 'io'" (di A. Ponzio) sullo sfondo di una globale semiotica della vita, focalizzano l'attenzione sull'io semiotico come io umano. Ciò che lega le tre parti non è solo il tema, né soltanto il carattere interdisciplinare della ricerca, ma soprattutto il comune punto di partenza nella semiotica di Charles S. Peirce, anche se diversi ne sono gli aspetti sviluppati, gli autori con cui viene confrontata, le implicazioni che se ne traggono e i campi esaminati. L'intento complessivo non è solo quello, di ordine quantitativo, di ampliare, avvalendosi dell'approccio semiotico, lo "spessore" dell'io, rispetto a quello risultante delle altre discipline che se ne occupano, ma anche quello, di ordine qualitativo, di riproporlo soprattutto in termini di *alterità* e di *dialogo* anziché di identità monologica.

6. *Fare stare bene la semiosi – fare stare bene la vita*

Tempo fa, in uno dei convegni dell'Associazione Italiana di Semiotica (Torino, 31 ottobre – 1 novembre 1997), in una tavola rotonda dedicata alla storia della semiotica, Umberto Eco a un certo punto disse: "Come per un medico, comunque faccia medicina, l'obiettivo è pur sempre quello di fare stare bene la vita, così per il semiotico, comunque faccia semiotica, l'obiettivo è quello di fare stare bene la semiosi". Un'affermazione questa che non si trova nei suoi libri e che quindi proprio con il suo sconfinare indica spiragli e aperture nell'ambito della semiotica standard. È interessante la corrispondenza che viene a stabilirsi in questa frase tra semiosi e vita, ma anche fra medicina e semiotica. È la corrispondenza, su cui Sebeok particolarmente insiste (ma il riferimento a Sebeok probabilmente non era nelle intenzioni di Eco), tra segno e mondo vivente: e c'è anche il richiamo alla connessione fra riflessione sui segni e semeiotica medica, la quale, secondo Sebeok, è una delle più antiche branche della semiotica, anzi quella con cui essa prese l'avvio.

Ma noi qui ricordiamo quest'espressione non tanto per questi motivi, ma perché, guardando oltre Sebeok, essa allude ad una grossa responsabilità del semiotico e conferisce alla scienza dei segni un impegno di ordine pratico, meglio forse, di ordine etico. Considerata secondo questa prospettiva, la semiotica può affrancarsi dalla sua tendenza, spesso dominante, verso forme di gnoseologismo o verso forme di adeguazione positivistica all'essere delle cose o, peggio ancora, di servile disponibilità al rafforzamento e alla riproduzione – tramite lo studio del meccanismo di funzionamento dei segni – degli attuali rapporti di potere e di controllo della comunicazione-produzione.

Nello stesso contesto Eco disse un'altra frase in cui di nuovo ritorna il riferimento alla medicina, alla salute e alla vita del corpo: "Tutte le malattie hanno i semiotici tranne l'anoressia". Questa seconda affermazione in qualche maniera ridimensiona e attutisce lo slancio etico della prima; e fa di nuovo ricadere sulla semiotica il sospetto della sua tendenza a ritenersi onnisciente, e dunque di nuovo del suo incorreggibile vizio di gnoseologismo. La semiotica sarebbe una scienza fagocitante e onnivora. Ma ciò che più può preoccupare nei confronti di questa raffigurazione del semiotico come soggetto a tutte le malattie tranne che all'anoressia è il rapporto che viene a stabilirsi fra lui e ciò che è altro. Sembrerebbe non esserci nulla che possa sottrarsi alla voracità del semiotico e alla sua capacità di assimilazione di qualsiasi cosa.

Eppure per fare stare bene la semiosi e dunque, aggiungiamo noi, la vita, è necessaria una grande disponibilità di ascolto, una grande capacità di apertura verso l'altro, apertura che non è soltanto di ordine quantitativo (il carattere onnicomprensivo della semiotica globale) ma anche di ordine qualitativo. L'interpretazione semiotica e a maggior ragione quella metasemiotica dello studioso di segni non possono prescindere da un rapporto dialogico con l'altro, che è la condizione per la quale la semiotica, pur orientandosi come semiotica globale, privilegi, in questo orientamento, il movimento di apertura piuttosto che quello di fagocitazione e chiusura, privilegi il movimento di detotalizzazione piuttosto che quello di totalizzazione.

È proprio l'alterità che, come soprattutto Levinas ha dimostrato, costringe la totalità a riorganizzarsi sempre di nuovo in un processo che la rapporta a ciò che Levinas (1961) chiama l'"infinito", ma che noi potremmo anche, con Peirce, ricondurre al concetto di "semiosi illimitata". Questo rapporto con l'infinito non è un rapporto di ordine unicamente conoscitivo, ma un rapporto di coinvolgimento e di responsabilità, al di là dell'ordine costituito, dell'ordine simbolico, delle convenzioni e delle abitudini, con ciò che è massimamente refrattario alla totalità e cioè l'alterità di altri, dell'altra persona, non in quanto un altro io come noi, un altro *alter ego*, un appartenente alla medesima comunità, ma altri nella sua estraneità, diversità, differenza, a cui non si può, malgrado tutti gli sforzi e le garanzie dell'identità dell'io, essere indifferenti.

Quest'aspetto orienta la semiotica, dandogli una progettazione che non è quella di questa o di quest'altra ideologia, ma che concerne la presa di coscienza e il comportamento conseguente della responsabilità che l'essere umano in quanto "animale semiotico", capace non solo di usare segni, ma anche di riflettere con e sui segni e quindi di deliberare responsabilmente,

ha nei confronti dell'intera semiosi del pianeta. In questo senso, bisogna che la semiotica globale, adeguatamente fondata sulla base di una semiotica cognitiva, si apra rispetto ai due sensi – quello quantitativo e quello teoretico dei primi due –, verso un terzo senso di ordine etico, caratterizzandosi come "semioetica".

Questa tricotomia della semiotica ci sembra importante, e anche decisiva, per la realizzazione del suo impegno nei confronti della "salute della semiosi" e per la sua disponibilità alla comprensione dell'intero universo semiosico non disgiunta, evidentemente, dalla disponibilità all'ascolto e alla critica: 1) semiotica cognitiva; 2) semiotica globale; 3) semioetica.

7. *L'umano come segnico e il segnico come umano*

In considerazione di quanto abbiamo detto, possiamo situare la semiotica nell'ambito di un nuovo umanesimo a cui essa partecipa sia come impegno pragmatico sia come capace, più di quanto non abbiano fatto finora le scienze umane, di una fondazione che faccia saltare i separatismi scientistici e attraverso l'intreccio di scienze naturali, logico-matematiche e storico-sociali mostri l'inseparabilità della problematica dell'umanesimo da quello dell'alterità.

Un nuovo umanesimo, come Levinas ha più volte nei suoi scritti mostrato e in particolare nel suo libro del 1972, *Humanisme de l'autre homme*, che è interamente dedicato a tale questione, non può non essere che un umanesimo dell'alterità. Alla rivendicazione dei diritti umani incentrati sull'identità, rivendicazione finora dominante e che ha lasciato fuori dai "diritti umani" i diritti altrui, va contrapposto un umanesimo in cui i diritti dell'altro siano in primo luogo riconosciuti. Si tratta non solo di diritti dell'altro *dall'io*, ma dell'altro *dell'io* stesso, il quale spesso rimuove, soffoca, cancella e ghettizza la propria stessa alterità sacrificandola al raggiungimento di una identità, che, in tal modo, non può che essere fittizia e destinata a frantumarsi.

La semiotica contribuisce a tale umanesimo mostrando l'ampiezza e lo spessore della rete segnica che collega l'uomo ad ogni altro uomo. Ciò sia sul piano sincronico (la mondializzazione della comunicazione spinge ormai al massimo tale collegamento), sia sul piano diacronico, dato che in ogni evento, comportamento, decisione individuale, anzi nell'intero destino dell'individuo, la specie umana è coinvolta dalle sue manifestazioni più remote a quelle più recenti e più prossime, sia nel suo passato, sia nel suo

futuro evolutivo, sul piano biologico e storico-sociale. Questa rete riguarda la biosfera che l'uomo ha costruito: quella della sua cultura, dei suoi segni, dei suoi simboli, dei suoi artefatti, ecc., ma la semiotica globale mostra che questa semiosfera è parte di una semiosfera più ampia, la semiobiosfera dalla cui rete l'uomo non è mai uscito né potrà mai uscire in quanto essere vivente.

La semiotica ha il merito di aver mostrato che tutto l'umano è segnico. Di più: tutto il vivente è segnico. Fin qui, la semiotica cognitiva e la semiotica globale. La semioetica consiste nello spingere questa consapevolezza facendola diventare responsabilità. Ciò significa orientare il comportamento segnico dell'uomo verso la possibilità che se tutto l'umano è segnico, tutto il segnico sia, a sua volta, umano. E questo impegno umanistico non è più l'affermazione dell'identità dell'uomo e dunque per nulla, ancora una volta, una forma di antropocentrismo, ma, al contrario, una radicale operazione di decentramento, di rivoluzione copernicana, anzi, come direbbe Victoria Welby, di superamento dello stesso "eliocentrismo" nella direzione di una visione cosmica. Infatti, come abbiamo detto, qui nella responsabilità dell'uomo, e, quindi, nell'umanesimo, è in gioco soprattutto l'alterità, l'alterità non solo del prossimo, o dell'ormai vicinissimo altro uomo degli antipodi, ma l'alterità anche del più lontano, sul piano genetico, essere vivente.

Riformulando il detto terenziano "*homo sum, humani nihil a me alienum est*", Roman Jakobson (1963, tr. it. 1966) disse: "*linguista sum: linguistici nihil a me alienum puto*". Ebbene, quest'impegno da parte del semiotico ad occuparsi di tutto ciò che è linguistico, anzi, che è segnico (e segnico non solo nell'ambito dell'antroposemiosi e neppure nell'ambito della sola zoosemiosi, ma all'interno dell'intera semiobiosfera) va inteso non soltanto in senso conoscitivo, ma anche in senso etico: occuparsi non significa semplicemente interessarsi di un tema, ma vale come nell'accezione "occuparsi di una persona", "prendersi cura".

Da questo punto di vista, questo prendersi cura, questa responsabilità senza delimitazioni di appartenenza, di vicinanza, di comunanza, di comunione, non è neppure dovuta al fatto di essere "linguista" o di essere "semiotico". Potremmo dire, a differenza di quanto dice Jakobson, che non in quanto linguisti o semiotici di professione consideriamo che niente di ciò che è segnico "*a me alienum est*". Possiamo, invece, ben lasciare immutato l'inizio del detto originale terenziano e dire: "*homo sum*", e dunque, in quanto animale non solo *semiosico*, come gli altri, ma anche come *unico* animale *semiotico*, niente di ciò che è semiosico, perlomeno sul pianeta, "*a me alienum est*".

La semioetica non ha da proporre un programma secondo cui finalizzare il proprio comportamento, né un decalogo, né qualche formula da rispettare in maniera più o meno sincera, più o meno ipocrita. Da questo punto di vista, essa è esterna tanto agli *stereotipi* quanto alle *norme*, quanto all'*ideologia*. Essa si presenta, semmai, come *critica* degli stereotipi, come critica delle norme, come critica dell'ideologia e conseguentemente dei tipi di valore che soprattutto Morris è riuscito a caratterizzare nella sua tripartizione del libro *Significazione e significatività*.

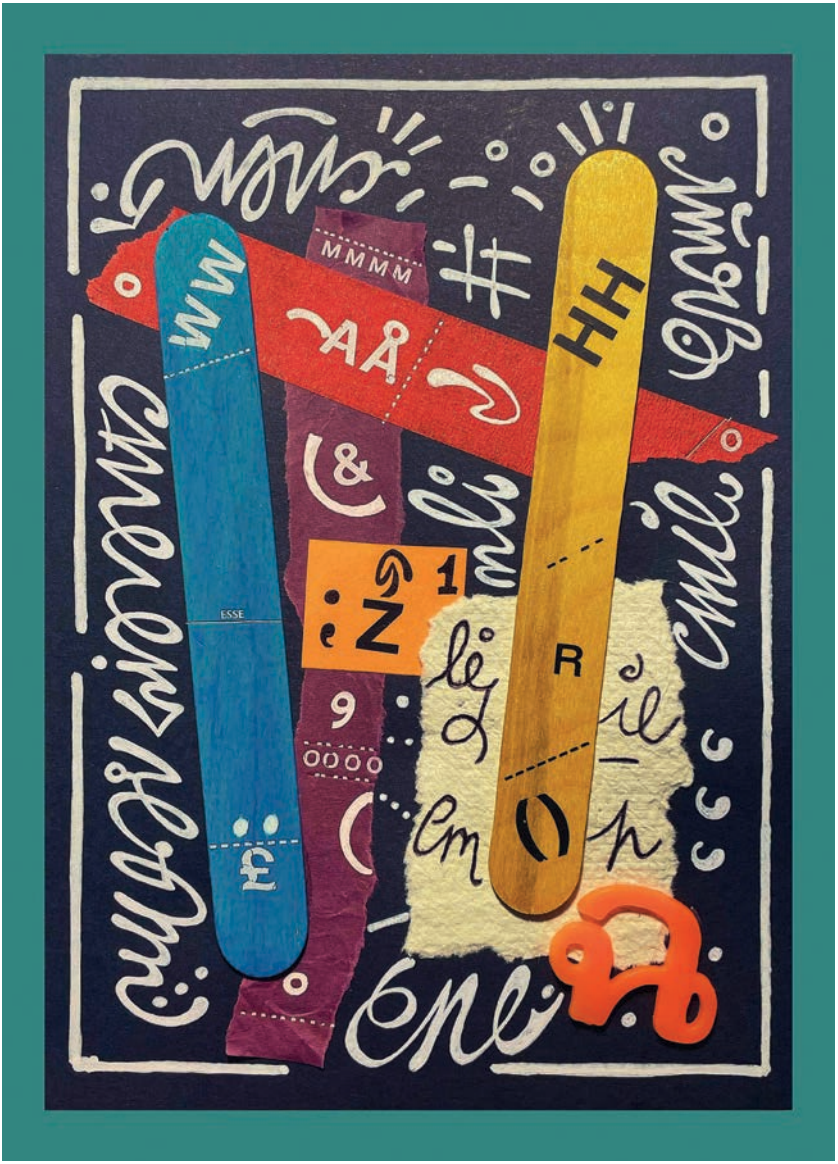
La semioetica si presenta come critica che ha come sua specifica vocazione quella di mostrare reticolati segnici lì dove sembrava che non ce ne fossero, connessioni, implicazioni, coinvolgimenti e intrichi, da cui non è possibile defilarsi, laddove sembrava che ci fossero separazioni, confini precisi, distanze, con i relativi alibi a salvaguardia di una responsabilità ben delimitata e di una coscienza che può presentarsi nella forma della buona coscienza, della coscienza pulita.

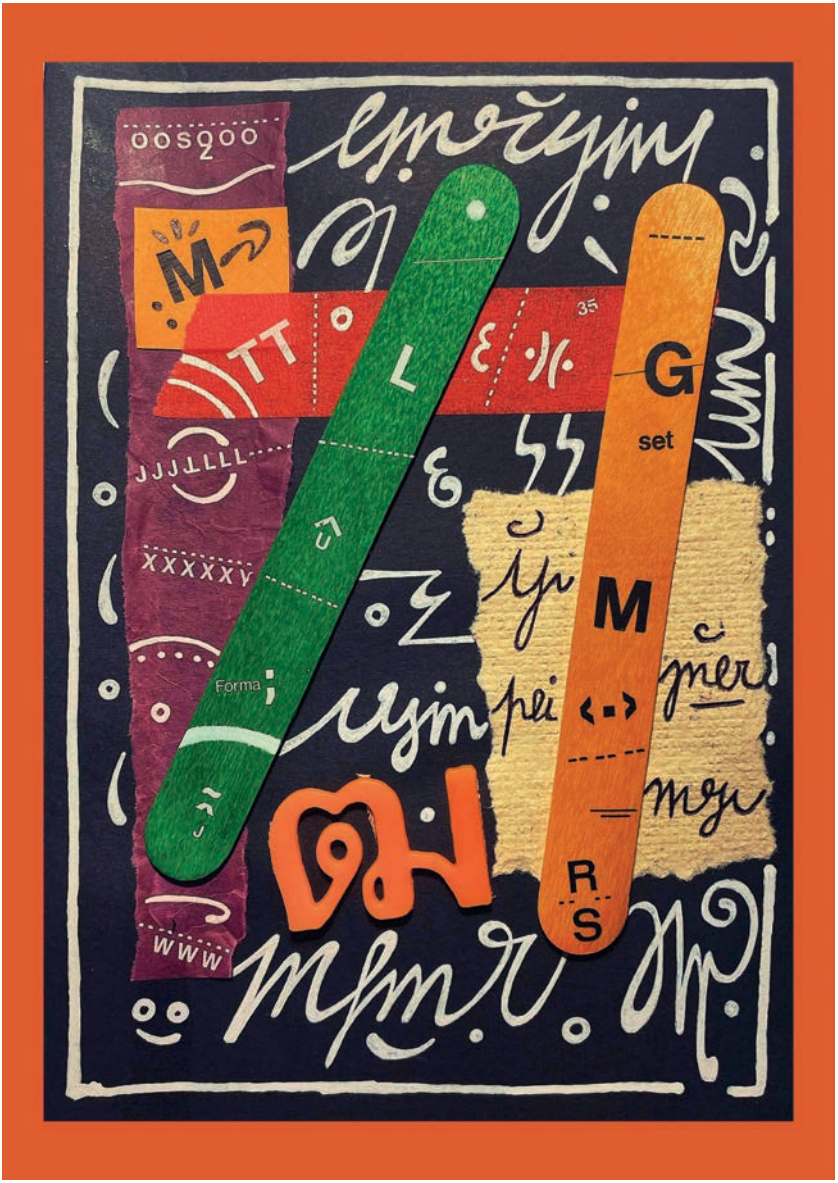
Seguendo le indicazioni di Sebeok, la semiotica si presenta non solo come disciplina, ma anche come riflessione sui segni propria dell'essere umano, come consapevolezza e come responsabilità: responsabilità soprattutto per il semiotico, una volta che si riconosca, con Sebeok, che occuparsi dei segni è occuparsi della vita.

III.
INTERMEZZO ARTISTICO

Luciano Ponzio

SEGNI IN ASCOLTO


MMMM
HH
ESSE
R
1
9

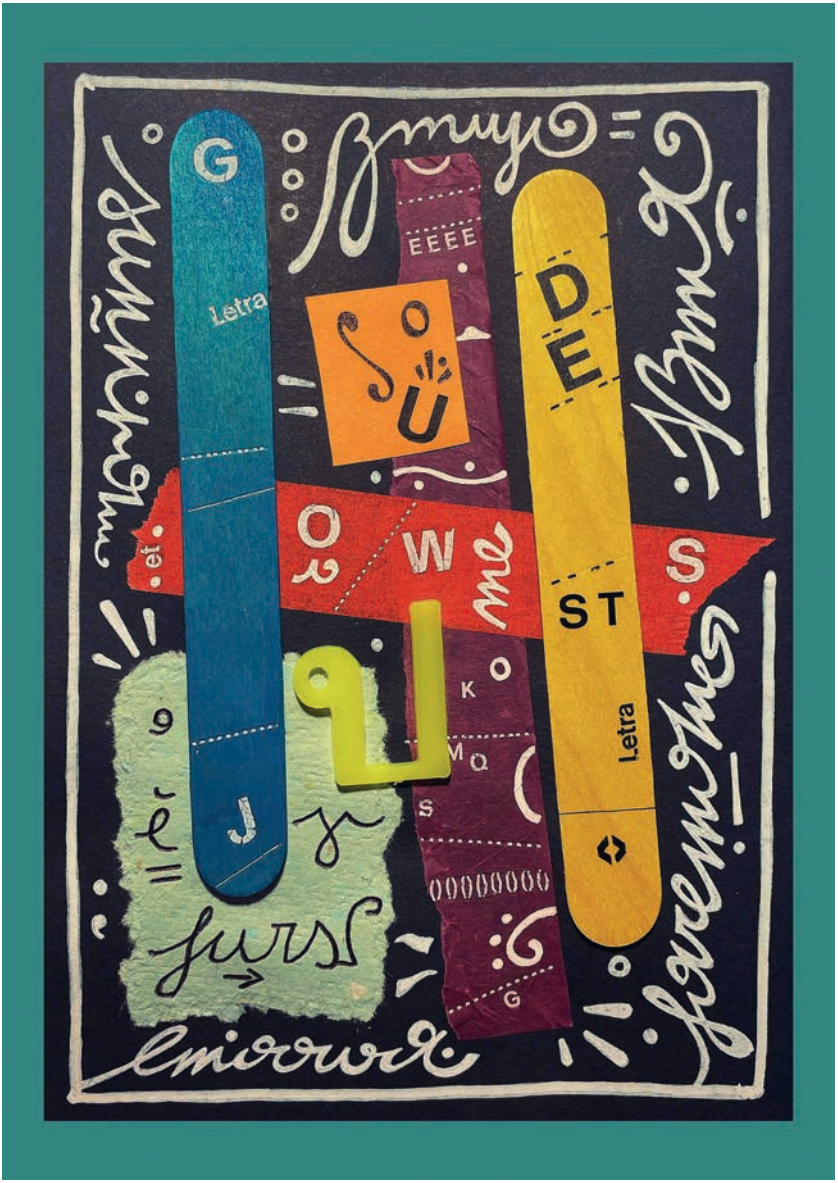

M
TT
L
35
G
set
JJJLLLL
XXXXXX
Forma
M
R
S
WWW

Q
B
D
MMM
letters
Y
UH
E

RR
HK
OP
L
U
T
DDDDDD
3
J 5247
Forma
%
12c

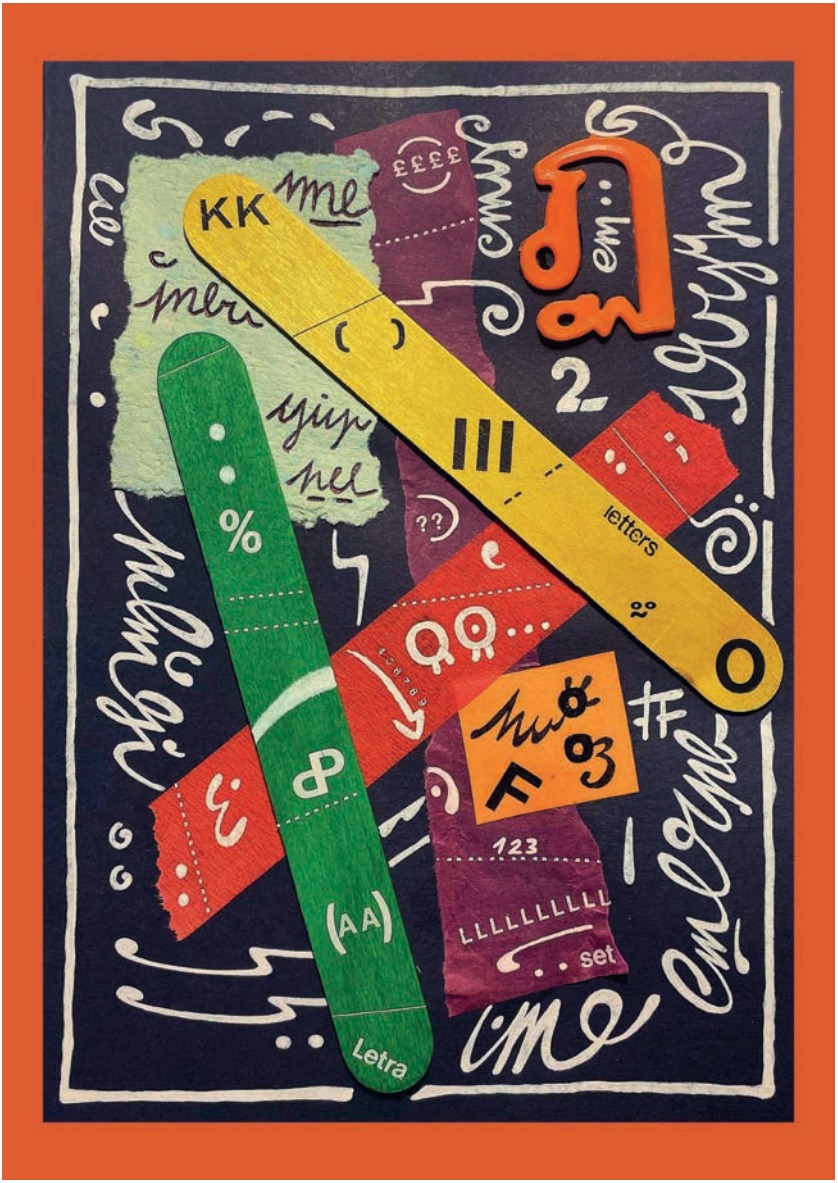
PR
I?
ESSE
Ü
KL
3
S
T
8mm
junior
J 5247
HHHNNN
RRRRRR
23

E
M
YY
ZH
CCCCC
(O)
U
N
J 51
£
C1601


G
Letra
EEEE
D
E
O
W
S
ST
Letra
K
M
Q
S
G
J

letters
EE
A
5235
ZZ
R
TV
L
NNNNN
R
II
O
Q

KKKLLL
OPPP
EEG
GH
R
S
N
TT
Medium


KK
£££
letters
123
LLLLLLLLLL
set
(AA)
Letra

Romano Romani

Il presupposto della uguale dignità di tutti gli esseri umani è la loro diversità: non esistono due esseri umani tra loro uguali in tutta la Terra; e quello che rende gli esseri umani uguali nella loro dignità e diversi nella loro identità è la parola, *il segno.*

LA SETE DI GIUSTIZIA

Guerra e capitalismo,
le fabbriche
del nulla.

È ingiusto
essere infelici,
giusto essere felici.

Tensione d'amore
sono le mie parole

farfalle colorate
posate su bianchi fogli,

pronte
a prendere il volo.

Colmerò del tuo silenzio
la mia solitudine,

l'infinito di ogni respiro
è il respiro dell'infinito.

Il sole, la verità
e la bellezza,

che sono vita,
ci sono sempre.

È in essi che,
finché possiamo,

dobbiamo cercare
di rinascere

ogni giorno.

Un vecchio albero
non può che fiorire
per amare,

un vecchio poeta
scrivere poesie.

Ma invecchiano gli alberi?

Dalla bellezza
nasce la poesia

non dai poeti
la bellezza.

EQUINOZIO D'AUTUNNO E SOLSTIZIO D'INVERNO 2020[1]

Nostalgia di Todi

È della luce,
che avremo nostalgia,
di questo cielo

lontano, più
che delle cose
vicine della terra,

perché noi terrestri
senza il cielo
non possiamo vivere.

Gorgia

ΓΟΡΓΙΟΥ ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΜΗ ΟΝΤΟΣ
Η ΠΕΡΙ ΦΥΣΕΩΣ

… οὐδὲν τῶν ὄντων ἔστιν…
Il non essere trabocca
dall'esistere degli enti.

L'essere è
perché il non essere
non è.

Il non essere non è
perché l'essere è.

Senza l'essere
Il non essere
è inconcepibile.

1 Da Romano Romani, *Liriche*, Fiesole (Firenze), Edizioni Cadmo, 2021.

Pensare il nulla
è vedere l'essere.

La semina

Gli anni sono perituri,
le stagioni eterne.

Il presente, l'ente,
è un ponte.

Ai nostri figli

Non v'è amore
senza parola,

non v'è intelligenza
senza amore.

Tra vecchiaia
e giovinezza,

infanzia
e adolescenza

non v'è distanza.
Nel tempo e nello spazio,

la vita di ogni forma
è forma della vita.

Nella luce della parola,
bellezza è il riflesso

della ἰδέα.

Rex nemorensis

Non uccidere.
La libertà è amore.

Natale

Et verbum caro
factum est.

Non il corpo
si è fatto λόγος

ma il λόγος
si è fatto corpo:

non la luce
ha generato la parola,

ma la parola
ha generato la luce.

Il tempo

Chiamiamo
luna nuova
il cielo stellato
della sua assenza.

EUROPA, GERUSALEMME E ATENE[2]

Gennaio

Filosofare,
amare la fragile
eternità dell'inizio.

Febbraio

Europa,
la sera
all'inizio
del giorno,
è arrivata
con una organizzazione
non governativa
ma la nave
degli Ebrei tedeschi
in fuga
non trovò un porto
che li accogliesse.

Per evitare
che questo si ripeta,
fermateli, gli Africani,

che per loro
le stelle
si spengano
prima dell'alba.

2 Da Romano Romani, *Europa, Gerusalemme e Atene*, Fiesole (Firenze), Edizioni Cadmo, 2018.

Marzo

La mia scrittura
sia la scintilla
del tuo pensiero

non la cenere
del mio.

Léopold Sédar Senghor

FEMME NOIRE

(Traduzione di Romano Romani)

Donna nuda, donna nera
Vestita del tuo colore che è vita, della tua forma che è bellezza
Sono cresciuto alla tua ombra; la dolcezza delle tue mani proteggeva i miei occhi
Ed ecco che nel cuore dell'Estate e del Mezzogiorno,
Ti scopro, Terra promessa, dall'alto di un alto colle riarso
E la tua bellezza mi accende il cuore, come il bagliore di un'aquila

Donna nuda, donna scura
Frutto maturo dall'incarnato sodo, estasi crepuscolare del vino nero, bocca che rende lirica
la mia bocca
Savana dai puri orizzonti, savana che freme alle roventi carezze del Vento dell'Est
Tamtam scolpito, tamtam teso che ruggisce sotto le dita del Vincitore
La tua profonda voce di contralto è il canto spirituale dell'Amata

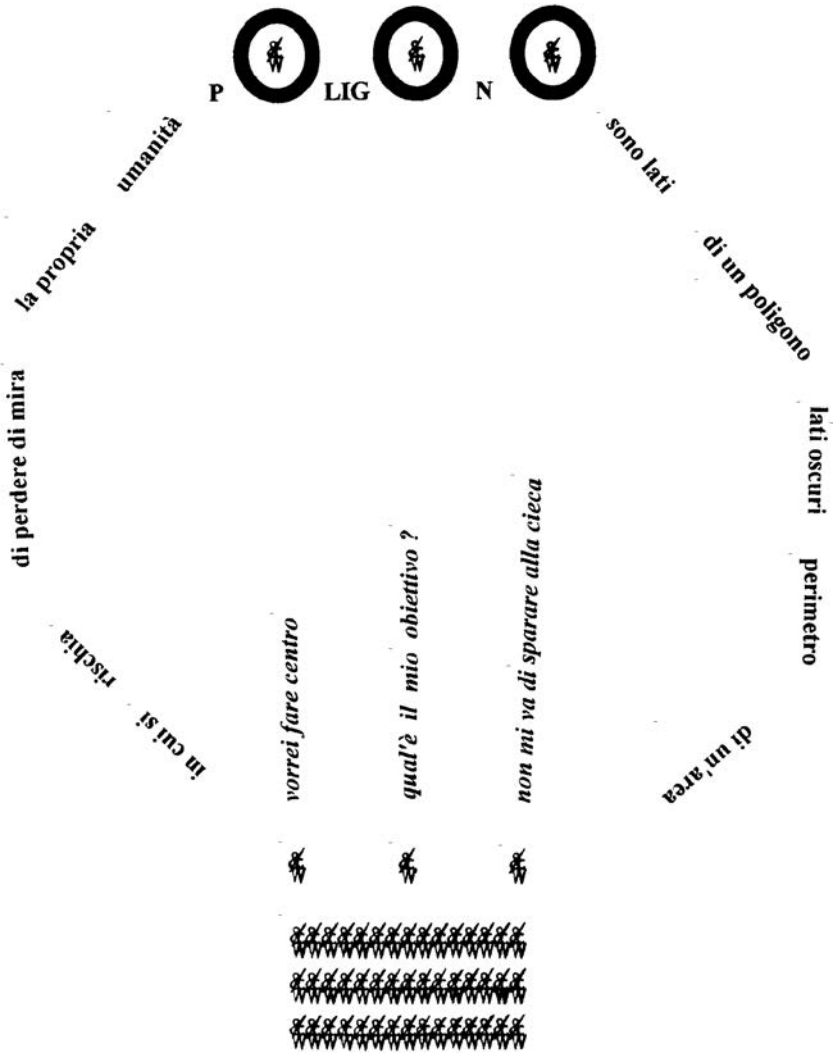
Donna nuda, donna scura
Olio che non si increspa a nessun vento, olio calmo ai fianchi dell'atleta, ai fianchi dei principi
del Mali
Gazzella dalle celesti movenze, le perle sono stelle nella notte della tua pelle
Delizia dello spirito creativo sono i riflessi dell'oro rosso sulla tua pelle cangiante
All'ombra dei tuoi capelli, vicino ai soli dei tuoi occhi, la mia angoscia si rasserena

Donna nuda, donna nera
Canto la tua bellezza che passa, forma che intuisco nell'Eterno
Prima che il destino geloso ti riduca in cenere per nutrire le radici della vita.

Carlo Stasi

STOP WAR

Stop War


P LIG N
sono lati
di un poligono
lati oscuri perimetro
di un'area
non mi va di sparare alla cieca
qual'è il mio obiettivo ?
vorrei fare centro
in cui si rischia
di perdere di mira
la propria umanità

Poligono

***io** sono*
***il fun**go dei boschi*
***cresco ve**loce come i funghi*
***son bello pin**gue carnoso appetitoso*
***cosa aspetti a** raccogliermi e mangiarmi?*
***hai visto che co**lori raffinati che indosso?*
***io sono la deli**zia di pittori e buongustai ma*
***piaccio pure ai ge**nerali per la mia superpotenza*
io sono
la coscien
za nascosta
dalla corona
che m'opprime e
mi domina costrin
gendomi al silenzio,
a rischio della vita
voglio aiutarti amico
stai attento perché non
sempre il bello è buono
l'apparenza inganna, io
son bello bellissimo
si, ma velenoso

***io** fungo*
***tu fun**gi egli funge*
***non so** più qual è la mia*
***funzione** né se la mia vita*
***funziona** in funzione di una*
mia spe
ro presumi
bile funziona
lità tra i com
pagni funghi che
mi crescono attor
no ogni giorno
come funghi

***I am** the cap*
***of a mushroom** I sprout up like*
***mushrooms in the** rain I'm nice plump fleshy*
***appetizing** what are you waiting for picking me up and*
***eat me?** have you seen the refined colours I wear and show?*
***I'm a pleasure to the painters'** eyes and a delight to the gourmets' taste*
***but generals like me too for my** superpower when I blow up as a death flower*
I'm the stem
the conscience
hidden by the cap
that oppresses and
dominates me obliging
me to shadow and silence
at my own risk I want to
help you my friend
look out because
what's nice isn't always good
never judge by appearances
I'm nice very nice beautiful
but I'm poisonous

Funghi

IV.
CON GIUSEPPE SEMERARI
E EMMANUEL LEVINAS

Augusto Ponzio

I.
IL SIGNIFICATO DELLA FILOSOFIA PER GIUSEPPE SEMERARI*

Iniziai nel 1962 a frequentare la Facoltà di Lettere e filosofia dell'Università di Bari, essendomi iscritto al corso di laurea in Filosofia. Il prof. Giuseppe Semerari (4 gennaio1922 – 21 settembre 1996) insegnava allora Filosofia morale – e anche Filosofia teoretica, ma quest'ultimo insegnamento riguardava il secondo anno di corso. Le lezioni si tenevano in una auletta (l'aula VI) perché eravamo in pochi a frequentare, ma anche in pochi ad essere iscritti a Filosofia.

Ciò che soprattutto affascinava e coinvolgeva nelle sue lezioni era il fatto che si rivolgeva a noi studenti non in maniera anonima e generalizzata. Oltre che di eccellenti capacità didattiche, si trattava di disposizione dialogica: un discorso che sapeva coinvolgere individualmente e che si metteva a disposizione di ciascuno in maniera interlocutoria.

Nei due *Frammenti di diario* (1994 e 1996), il secondo apparso appena qualche mese prima della sua morte, concernenti rispettivamente gli anni 1962 e 1963, in cui Semerari fa spesso riferimento ai suoi corsi di quel periodo, possiamo ora leggere come egli, da parte sua, vi partecipava: "Sento moltissimo le lezioni che faccio. Perciò torno a casa esaurito, spompato, talora con i polmoni doloranti". Nell'anno accademico 1961-62 Semerari svolgeva il suo nono anno di insegnamento universitario. Aveva fino allora pubblicato *I problemi dello spinozismo* (1952); *Storicismo e ontologismo critico* (1953, 1960); *Interpretazione di Schelling* (1958); *Responsabilità e comunità umana* (1960, 1966a); *Scienza nuova e ragione* (1961, 1966b; nel 1979 ripubblicata come prima parte di *Civiltà dei mezzi e civiltà dei fini* (dove la seconda parte è *La lotta per la scienza*,1965a [nuova ed. a cura di Furio Semerari con premessa di Carlo Sini, 2009]; *La filosofia come relazione* (1961) [nuova edizione a cura di Ferruccio De

* Originariamente pubblicato in *Idee* XI, 33, 1996, pp. 9-13, e poi ripreso in A. Ponzio (a cura), *Incontri di parole*, collana "Athanor. Semiotica, Filosofia, Arte, Letteratura" XXI, n.s. 14, Milano, Mimesis, 2011, viene qui riportato con alcune aggiunte e completamenti bibliografici (v. "Riferimenti bibliografici" alla fine del libro).

Natale, 2009)]; *La lotta per la scienza* (1962), già menzionata; *Da Schelling a Merleau-Ponty* (1962 [nuova ed. a cura di Francesco Valerio 2016].

Storicismo e ontologismo critico, in programma quell'anno, era dedicato alla filosofia di Pantaleo Carabellese, di cui Semerari era stato allievo a Roma, e sul cui pensiero ritornò nel libro del 1982, *La sabbia e la roccia.* L'ontologismo critico di Carabellese è la lucida messa in discussione dello storicismo come moderna religione della storia che tutto comprende e giustifica e che conduce al crudo realismo politico e alla affermazione esplicita o implicita dei valori della forza e della potenza. Ciò che a Semerari interessava particolarmente evidenziare, era che, nella prospettiva critica di Carabellese, il riconoscimento della storicità si identifica con l'assunzione di un atteggiamento di *controllo* e di *responsabilità* – due concetti particolarmente importanti nella successiva riflessione filosofica di Semerari. Ciò perché Carabellese recupera dell'esistenza, come sua struttura essenziale, la *temporalità*, la *pluralità*, la *relazione*, l'*alterità*.

Il passaggio di Giuseppe Semerari al relazionismo e poi alla fenomenologia di Edmund Husserl e di Maurice Merleau-Ponty (della ripresa della fenomenologia in Italia Semerari è stato, con Enzo Paci, l'artefice principale, facendo anche parte dal 1957 del comitato di redazione della rivista di Paci, *Aut-Aut*, fino al 1973) è già prefigurato in *Storicismo e ontologismo critico*, che individua nell'ontologia critica e nell'analisi fenomenologica il comune progetto di problematizzare la storia a partire dalle condizioni della nostra esistenza. La fenomenologia si presenta a Semerari come reale alternativa al dogmatismo. Essa non privilegia un solo significato del mondo assolutizzandolo, come fanno le filosofie caratterizzate dall'"*angoscia della plurisignificabilità*", ma, al contrario, assume la *plurisignificabilità* come la *condizione stessa della costituzione della verità e degli altri valori*. Mentre lo storicismo, alla stessa maniera del naturalismo, dello psicologismo e del positivismo, assolutizza i fatti e crede di risolvere la storia in tale assolutizzazione, sia la fenomenologia, sia l'ontologismo critico si interrogano sul fondamento, l'origine e il valore della storia.

Diversamente dal significato di "storia" della tradizione storicistica, la storia fenomenologicamente considerata non si esaurisce nella genesi culturale e spirituale, ma comprende anche i processi di emersione e i rapporti di dipendenza di tale genesi dai livelli infrastrutturali della *vita organica, animale, biologica*.

Nella fenomenologia, che abbia in una teoria della corporeità (nei suoi aspetti normali e patologici, di sviluppo e di decadimento) la premessa a una critica della ragione, anche il relazionismo trova il proprio inveramento, dato che, come Semerari scrive nel suo *Frammenti di Diario,*

1963, la relazione *come tale* non è valore. Fondamento del valore e della relazione è la struttura del proprio essere al mondo, evidenza primaria alla quale va riportata ogni altra evidenza. La fenomenologia, in una pagina del suo diario del 1963, viene sinteticamente caratterizzata come "passaggio dalla evidenza oggettiva (o formale) alla evidenza originaria, per la quale ogni oggetto diventa *fenomeno* della coscienza e dell'io empirico, che è anche corpo, materialità, fisiologia, psicologia, biografia, oltre che mente e ragione".

Un'altra implicazione fondamentale della correlazione fenomenologica e ontologico-critica io-mondo è che "la soggettività non può pervenire alla verità da sola, solipsisticamente, bensì nella e attraverso la comunità intersoggettiva".

Numerosi sono i testi in cui Semerari si è occupato di Husserl. I principali suoi "studi husserliani" sono raccolti nel libro del 1989 *Skepsis* in collaborazione con Ferruccio De Natale (Bari, Dedalo).

Già da quanto precede si può comprendere il rapporto che Semerari stabilisce fra filosofia e scienza. Una volta che ci si liberi dal riduzionismo degli schemi fisicalisti e fisico-matematici, risulta che *scienza* è ogni atteggiamento mediante il quale si risponde alla situazione di insicurezza, inevitabilmente presente nei rapporti col mondo naturale, gli altri e se stessi, in termini di *responsabilità* e di *autonormatività*. La filosofia è secondo Semerari *presa di coscienza scientifica* della condizione umana storicamente specificata. A questa problematica Semerari dedicò il libro significativamente intitolato *La lotta per la scienza* (Milano, Silva, 1965).

Ma alla *insecuritas,* quale condizione strutturale dell'essere umano, è possibile reagire anche esorcizzandola con mistificazioni, riduzionismi e semplificazioni filosofiche, ignorando e mettendo a tacere le inquietanti domande che sono state poste, per limitarci al pensiero posthegeliano, da autori quali Kierkegaard, Marx, Nietzsche e Freud. Su questo duplice atteggiamento della filosofia Semerari riflette nel libro *Insecuritas. Tecniche e paradigmi della salvezza* (v. G. Semerari 2005), originariamente pubblicato del 1982, e in diversi saggi recenti, prima pubblicati nella rivista quadrimestrale di critica filosofica *Paradigmi* da lui fondata e diretta dal 1982, e successivamente raccolti nel suo libro del 1992, *Sperimentazioni* (Schena). Ma già nel diario del 1963 troviamo chiaramente individuata nello stato permanente di *insecuritas* la genesi di ogni posizione dogmatica in quanto risposta illusoria al "bisogno di sapere che c'è qualcosa di già costituito e fisso, capace di assicurare una solida e indiscutibile garanzia contro le incertezze e i dubbi della soggettività". L'alternativa è l'atteggiamento scientifico: "La scienza origina dal bisogno dell'uomo di vincere l'insicu-

rezza della propria condizione esistenziale. La scienza è lotta per la vita, lotta contro la morte".

Come pure si trova avviata nei testi e nelle lezioni di Semerari degli inizi degli anni Sessanta la sua riflessione sul pensiero di Marx, che troverà sviluppo in seguito, soprattutto in rapporto alla questione della "scienza nuova", espressione di manifesta derivazione vichiana, adoperata nel titolo stesso del libro del 1961, *Scienza nuova e ragione* – poi riunito con quello del 1965, *La lotta per la scienza* (1965a), nel volume del 1979 *Società dei mezzi società dei fini* –, per denotare un paradigma materialistico di problematizzazione filosofica della scienza. In quest'ottica si situano alcune parti del libro *Filosofia e potere* (1973) e "Il paradigma della 'scienza nuova' e la sua forma marxiana", incluso nel libro del 1992, *Sperimentazioni.*

Il ruolo formativo dell'insegnamento di Giuseppe Semerari non solo nell'ambito della filosofia come professione, ma pure nelle scelte e negli orientamenti, anche politici, di coloro che l'hanno ricevuto, può risultare da quest'altro passo dei *Frammenti di diario*, 1994:

> Dopo aver parlato nella sede dell'Einaudi di Bari sul tema "Fenomenologia e Marxismo", a uno dei giovani presenti che mi chiedeva quale indicazione io potessi dare alle generazioni degli anni Sessanta, ho risposto che a mio giudizio, la regola fondamentale è di non accettare come valido ciò alla cui costituzione e definizione non si sia potuto in qualche modo partecipare personalmente nella propria autonomia e responsabilità. Poiché si discuteva di fenomenologia, ho voluto, a questo proposito, sottolineare che la quintessenza della fenomenologia può essere così espressa: *non è necessariamente vero e valido ciò che io costituisco per me, ma certamente non è vero né valido ciò che si costituisce e sta senza che io ne possa mai essere un termine di riferimento e di definizione.*

Il testo di riferimento delle lezioni di Filosofia morale del corso del 1962-1963 era Stevenson, *Etica e linguaggio* (1944, tr. ingl. 1962).

Il primo rapporto diretto con Semerari avvenne nel corso dei seminari che teneva nel pomeriggio due volte la settimana. In questi seminari, gli studenti, a turno, tenevano relazioni su testi indicati da lui. A me fu assegnata una relazione su *Le due fonti della morale e della storia* di Henri Bergson (1859-1941), opera che trovai nella biblioteca provinciale di Brindisi. La mia lettura di Bergson piacque al prof. Semerari, che intervallò la mia relazione con suoi commenti e sintesi sottolineando i punti della mia esposizione che egli riteneva più interessanti e su cui voleva far convergere l'attenzione degli studenti.

Due libri di testo del corso di Filosofia teoretica, frequentato l'anno successivo, che ebbero molta importanza per me furono Husserl, *Esperienza e*

giudizio, e Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione.* Mi affascinavano le descrizioni fenomenologiche della percezione, lo studio di Merleau-Ponty sulla pittura di Cézanne. Sono di questo periodo anche la lettura del *Diario fenomenologico* di Enzo Paci, la *Lettera al padre* di Kafka (collana "Le silerchie" del Saggiatore), la scoperta della rivista *Aut Aut*. Delle lezioni del corso di Filosofia teoretica dell'anno accademico 1963-64 intitolato *Esperienza e predicazione* sono stati riuniti in volume (pronto per la stampa ma non pubblicato) gli appunti di Maria Solimini a cura di Julia Ponzio e Filippo Silvestri.

Nel 1973 Giuseppe Semerari pubblicò *Filosofia e potere*. In *La critica sociologica* (28: 193-198), la rivista diretta da Franco Ferrarotti, pubblicai la recensione a questo libro. Ne riporto alcune parti.

Impostata in riferimento alle reali contraddizioni della società contemporanea, investendo la questione del ruolo sociale del filosofo e dell'intellettuale in generale nel sistema capitalistico, considerata attraverso il confronto con le posizioni della filosofia che più significativamente esprimono le ideologie delle parti maggiormente antagoniste di questo sistema, la problematica affrontata in *Filosofia e potere* esce dalla astrattezza, dal moralismo, dall'umanesimo borghese, dal naturalismo, secondo cui spesso viene condotta la critica al potere istituzionalizzato, e si presenta come autentica espressione di riflessione di "filosofare contemporaneo". Semerari aveva spiegato questo concetto in uno scritto del 1962 che l'assumeva come tema: "il filosofare contemporaneo" come interrogazione sull'"attuale" e come sua messa in questione. La tendenza dell'esercizio del potere nell'ambito del sociale consiste nel fatto che esso tende a spogliare coloro sui quali si estende della propria responsabilità, impedendo la possibilità del pubblico controllo, della discussione della revisione e del cambiamento delle istituzioni attraverso le quali esso si esercita. Si tratta del potere reificato, sacralizzato, le cui istituzioni, nate in funzione di bisogni storico-sociali, si sottraggono alla possibilità di nuove scelte motivate da nuovi bisogni e da nuove esigenze relative al livello di sviluppo delle forze produttive e alle contraddizioni sociali.

Scrive Giuseppe Semerari in *Filosofia e potere*:

> Il punto critico e più drammatico della situazione odierna, è il fatto che noi, nonostante la rivoluzione scientifica, nonostante il razionalismo, nonostante lo storicismo, nonostante il socialismo, non riusciamo ancora ad affrancarci dalla psicologia del sacro, di cui scienza, razionalismo, storicismo e socialismo dovrebbero essere le confutazione e l'alternativa; e, anche quando abbiamo lasciate coscientemente le antiche tradizioni mistiche e religiose, non sappiamo ancora pensare ad agire in maniera concretamente umanistica, nello spirito cioè della scienza, del razionalismo, dello storicismo e del socialismo, e della scien-

> za, della ragione, della storia e del socialismo facciamo altrettante superstizioni (1973: 185).

La critica a ogni forma di sacralizzazione e di feticismo viene condotta da Semerari soprattutto attraverso il costante riferimento, da una parte, alla teoria marxiana – che soprattutto con la critica del feticismo della merce, e poi, nei *Grundrisse* e nel *Capitale*, si delinea come presa di posizione contro ogni forma di feticizzazione –; dall'altra, alla fenomenologia husserliana come alternativa antinaturalistica e anti-sostanzialistica. Semerari si richiama alla critica antiburocratica della democrazia formale e borghese condotta da Marx, che, particolarmente in *Guerra civile in Francia* in riferimento alla Comune di Parigi, indica nella estinzione della burocrazia, espressione di un potere separato e sovrapposto, e nella coincidenza dell'esercizio del potere con l'esercizio generale della responsabilità individuale le condizioni del passaggio dalla democrazia formale borghese alla democrazia reale, in cui si pongono i concreti presupposti della realizzazione degli individui come centri attivi di responsabilità (v. Semerari 1973: 189-190). La filosofia come critica della feticizzazione del potere, di contro alla identificazione del singolo con organismi collettivi reificati e con i suoi apparati burocratici, prende posizione per la parte subordinata e dominata delle relazioni di potere, e si realizza secondo il modello che Semerari chiama del "filosofare dal basso". La filosofia si orienta secondo tale modello quando è espressione di un atteggiamento radicalmente empiristico, coincidente con l'assunzione dell'uomo, nella sua materialità storicamente determinata, a principio della filosofia (cfr. ivi: 40):

> Nell'uso che io faccio del termine "empirismo" – scrive Semerari – intendo recuperarne l'etimologia più antica, che risale alla filosofia greca: l'empirismo come atteggiamento filosofico fondato sull'empiria, sulla esperienza vissuta, sul processo di una ricerca aperta e esposta alla provvisorietà di ciò che si tenta e si prova, sostenuta da ipotesi che potranno essere verificate ma che potranno anche essere falsificate (ivi: 44).

In questo senso, in Protagora, Hume, Marx e Husserl vengono indicati i momenti della storia della filosofia in cui maggiormente si realizza la radicalizzazione empiristica. Alla radicalizzazione empiristica non è estranea la problematica dello scetticismo, l'"esperienza della scepsi" come luogo della verifica delle ovvietà delle "certezze", siano esse le certezze del "senso comune" o le certezze "scientifiche" (v. ivi: 50-63).

Assumere il modello del "filosofare dal basso", il modello "empiristico", significa accettare tutti i rischi della ricerca e la possibilità della confutazione, significa porsi in permanente stato di domanda, ove il domandare non è esercizio retorico, ma espressione di una reale situazione di bisogno, di indecisione, di dubbio, di incertezza (v. ivi: 63-80). Sotto questo aspetto, "il filosofare dal basso è tutt'uno con la scelta per la scienza, ché la scienza è il livello massimo a cui possa innalzarsi il domandare" (ivi: 11).

D'altra parte, alla problematica della scienza conduce anche la determinazione della nozione di "responsabilità" come reale termine antitetico delle forme reificate di potere, dal momento che non è possibile reale responsabilità senza la scelta per la scienza e il rigetto di ogni specie di tecnica magico-religiosa fondata sulla fede in poteri superiori dell'uomo. Anzi, "responsabilità vuol dire competenza, organizzazione scientifica e razionale cioè tecnica, della partecipazione e del controllo democratici" (ivi: 195).

Perché la scienza possa fungere da condizione della responsabilità, piuttosto che rappresentare anch'essa una forma di potere feticizzato, sacralizzato, che ha perduto la funzione e il senso per i quali si è storicamente costituita, è necessario che la filosofia non l'assuma come mera descrizione e spiegazione di dati oggettivi, come dato fra i dati, e non si riduca, a sua volta a descrizione delle strutture categoriali e linguistiche della scienza, a descrizione della sua organizzazione formale. La determinazione del rapporto fra filosofia e scienza e della funzione che la filosofia si assegna in questo senso costituisce una dei momenti decisivi della specificazione della *partiticità della filosofia*.

Il rapporto fra filosofia e scienza ha dunque un carattere fondamentalmente politico sia quando si evidenzino i nessi strutturali intercorrenti fra scienza e produzione capitalistica, sia quando, come logica della scienza e dichiarandosi apartitica e neutrale, la filosofia contribuisce alla giustificazione e al mantenimento dei vigenti rapporti sociali di produzione. In questo senso diventa interessante la lettura della husserliana *La crisi delle scienze europee*, in cui la denunzia della crisi è appunto la denunzia della riduzione della scienza al suo apparato formale e alla sua esistenza di fatto. Ed è in questo senso che la fenomenologia, come critica del feticismo e del naturalismo in funzione dell'autoconsapevolezza e dell'auto-responsabilità, risulta anch'essa un esempio di "filosofare dal basso".

Il principio di auto-responsabilità unisce, in perfetta continuità, l'idea della filosofia come scienza rigorosa e il concetto della crisi. Alla luce re-

trospettiva di *La crisi delle scienze europee*, la scienza rigorosa appare l'autoproblematizzarsi del sapere, in modo che per esso ne può andare la responsabilità dell'uomo stesso. Se la filosofia è questo auto-problematizzarsi della scienza, attraverso di essa il sapere scientifico ritrova l'uomo e l'uomo assume, in rapporto a se stesso, la responsabilità delle proprie costruzioni scientifiche e, più in generale, delle sfere di oggettività ove, volta per volta, si progetta (Semerari 1973: 138).

Lo specifico di una filosofia realmente alternativa alle diverse forme di feticizzazione e sacralizzazione del potere, la cui motivazione è pur sempre di ordine socio-politico, sta nel suo avere come fine l'auto-responsabilità, l'autonomia dell'uomo, da realizzare mediante un'interpretazione ed un uso della scienza per scopi che trascendono quelli della correzione e perfezionamento meramente epistemologico-sintattici e che sono alternativi alla sua funzionalizzazione nell'organizzazione capitalistica dei rapporti sociali (cfr. ivi: 141).

L'umanesimo che Giuseppe Semerari assume come principio fondamentale del "filosofare dal basso" si delinea, in tutto il corso dell'analisi, in netta contrapposizione con l'umanesimo dell'ideologia borghese e con i suoi presupposti moralistici, naturalistici e individualistici. In tutto il discorso resta fermo e chiaro che, come dice Marx, se è vero che gli uomini fanno la storia, essi non la fanno a partire da elementi scelti liberamente, ma entro circostanze determinate, ereditate dal passato. La presa di posizione in funzione dell'uomo, che la filosofia deve assumere di contro al potere reificato, è presa di posizione politica relativa agli attuali rapporti di potere, ed è storicamente condizionata dallo sviluppo delle contraddizioni sociali e dal livello della coscienza critica nei confronti di ogni forma di sfruttamento.

Così, criticando la riduzione "russoviana" del problema politico a problema morale e pedagogico, Semerari afferma che non ci sono livelli prepolitici nei quali realizzare la educazione e la formazione dell'uomo, per poi costruire una certa politica, come se le pratiche educative non fossero l'esecuzione di una scelta politica già avvenuta e del suo consolidamento (cfr. ivi:194).

Quando (nel 1964) prospettai al prof. Semerari l'intenzione di dedicare la mia tesi di laurea in Filosofia morale al problema del rapporto con l'altro, egli prese dal suo tavolo il libro di Emmanuel Levinas *Totalité et infini* (del 1961), non ancora tradotto in italiano, e me lo prestò affinché lo leggessi ai fini del lavoro di tesi. Fu così che nel 1966 discussi la mia tesi dal titolo *La relazione interpersonale*, il mio primo lavoro su Levinas, poi pubblicato sotto forma di libro nel 1967 con un'introduzione di Semerari, men-

tre la pubblicazione del primo capitolo era già avvenuta in quello stesso anno, nella rivista di Enzo Paci *Aut Aut* (95: 52-68), promossa dallo stesso prof. Giuseppe Semerari.

Maria Solimini

II.
SCIENZA, FILOSOFIA, UNIVERSITÀ

Tracce di un progetto di civiltà*

1. *L'insegnamento di Giuseppe Semerari*

L'espressione "civiltà" nel titolo di questo capitolo è ripresa dal titolo del libro di Giuseppe Semerari *Civiltà dei mezzi, civiltà dei fini* (1979) dedicato al rapporto tra scienza e filosofia con particolare riferimento al contrasto, nel mondo contemporaneo, tra sviluppo scientifico-tecnologico e perdita del senso delle scienze per lo sviluppo della qualità della vita e di forme migliori di convivenza umana.

In questo testo, in un capitolo dallo stesso titolo già pubblicato a parte nel 1963 (*aut-aut*, 77: 12-26) e distribuito anche agli studenti del corso di Filosofia teoretica di quell'anno, successivamente ripubblicato in *La lotta per la scienza* (1965a: 199-221) e in *Civiltà dei mezzi, civiltà dei fini* (1979: 257-272), vi è un forte richiamo alla trasformazione della "civiltà dei mezzi" in una civiltà che tenga conto dei rapporti della tecnica e della scienza con i fini per l'uomo, e che quindi dia luogo alla riflessione e alla responsabilità di fronte allo sviluppo scientifico e tecnologico da parte non solo degli scienziati, ma anche delle istituzioni culturali, dell'università, della politica. Ciò significa che la "civiltà dei fini" introduce nella "civiltà dei mezzi" un richiamo continuo alla responsabilità filosofica e umana della scienza, cioè un'etica della scienza che possa tutelare la vita umana.

L'espressione "civiltà", che in generale può indicare tutte le forme di organizzazione sociale che costituiscono le culture umane, acquista in Semerari uno specifico significato di valore, una "capacità assiologica" (ivi: 260) che caratterizza quella civiltà in cui la tecnica e la scienza recuperano, nel senso husserliano delle *Crisi delle scienze europee*, il loro senso, la loro finalità per l'uomo, che non è soltanto la conoscenza del fine della scienza per l'uomo, ma anche la sua responsabilità per la vita umana.

---

* Testo rivisto e integrato che riprende alcune parti del libro di Maria Solimini, *Memorie senza tempo. Segni e percorsi delle scienze umane*. Bari, Edizioni Giuseppe Laterza, 2015, pp. 45-82.

In un testo successivo dal titolo *Insecuritas. Tecniche e paradigmi della salvezza* (1982, 2005) Semerari ritornerà sul significato di "civiltà" consistente nella ricerca e nello sviluppo di quelle tecniche di rassicuramento con cui l'uomo tenta di risolvere la condizione esistenziale caratterizzata dalla *insecuritas*.

> È importante sapere che le radici della civiltà affondano nel terreno profondo e oscuro della *insecuritas* essenziale, nella paura e nel bisogno di sicurezza (2005: 9).

Ma Semerari si affretterà a dire che le tecniche di rassicuramento possono però trasformarsi in fonti di insicurezza.

> Un esempio: l'intreccio che, a partire dalla Rivoluzione industriale, si è venuto fissando, in modi sempre più complici, tra Scienza e Capitale con l'asservimento della Scienza agli interessi e alla logica di dominio politico-militare generano, oggi, in più di un caso, angosce e paure, da una parte, culminando nella minaccia o nel ricatto della catastrofe nucleare e, dall'altra, esaltando quelli che Lyotard chiama gli aspetti centralistici e totalitari della scienza, la sua "follia imperiale" (ivi: 13).

Semerari invita quindi ad una presa di coscienza radicale e responsabile che è critica della scienza che perde il suo significato per la vita umana, ed egli la richiama alla sua operatività responsabile.

> Le prese di coscienza radicali sono, appunto, il porre il problema della scienza sotto i titoli della felicità, della responsabilità di sé e dell'auto-responsabilità scientifica in rapporto alla responsabilità verso la vita umana in generale (ivi: 140)

I corsi di Filosofia teoretica tenuti da Giuseppe Semerari presso l'Università di Bari fin dagli anni Sessanta richiamano ad una riflessione sul ruolo della filosofia in rapporto alle scienze, attraverso una critica sia allo storicismo che assume una concezione della storia come puro divenire senza una problematizzazione radicale della produzione del senso della storia nella vita e per la vita umana, sia alle scienze fisiche, che, con l'introduzione del procedimento della misurazione della natura come fine a se stesso, rischiano di perdere il senso della scienza stessa per la vita umana. Tutto ciò ripropone anche una discussione critica delle scienze umane come la psicologia, la sociologia e l'antropologia, che pretendono di ritrovare le modalità della vita umana, in forme oggettive, fattuali, empiriche, non attraversate dalle varie direzioni segnico- significanti che ridisegnano continuamente la vita umana.

I percorsi di critica filosofica del pensiero di Semerari e del suo insegnamento – che non è soltanto quello dispensato nelle aule universitarie o quello ancora conservato nei libri da lui scritti e pubblicati o ristampabili, ma soprattutto quello che nelle memorie di lettori, ex-studenti, discepoli e collaboratori è divenuto traccia per cercare di dire sempre di nuovo il senso della vita – divengono oggi importanti nella crisi che investe il nostro sistema sociale, quella crisi che scompagina gli assetti culturali entro i quali si andava costruendo un pensiero di civiltà. Questo pensiero civilizzatore, che assegna alla filosofia il compito critico di richiamare le scienze e ogni modalità di prassi umana alla responsabilità sociale nei riguardi della vita umana, trova in Semerari un percorso fondamentale costituito da una parte dalla critica allo storicismo attraverso la ripresa e l'analisi critica dell'impianto teorico dell'ontologismo critico di Pantaleo Carabellese, suo maestro, e dall'altra dall'istanza critica della fenomenologia husserliana e da una nuova impostazione della filosofia trascendentale kantiana.

Da questo punto di vista, i testi che si pongono come memoria e che segnano l'avvenire di una società basata sulla responsabilità non solo dell'uomo come singolo rispetto a se stesso, ma sulla responsabilità dell'uno che vive insieme con l'altro e che deve rispondere all'altro, ma anche per l'altro, sono fondamentalmente quelli che prendono l'avvio con *Storicismo e ontologismo critico* (1960) e sono dedicati, insieme ai suoi corsi universitari, alla fenomenologia husserliana. In particolare il riferimento ricorrente di Semerari alla *Crisi della scienze europee* di Husserl e il suo richiamo alla responsabilità degli scienziati e dell'uomo stesso nei riguardi del mondo e dell'umanità tutta intera apre un varco notevole nella storia del pensiero filosofico ma anche nella storia di una civilizzazione a venire, che non può oggi essere bloccata da quel processo di globalizzazione in corso, che rischia di produrre forme di violenza, di repressione e distruzione della vita umana nel mondo.

Nel convegno di studi sul pensiero di Giuseppe Semerari tenutosi nell'Ateneo barese il 30 ottobre 2003, si metteva in evidenza l'importanza che il suo pensiero critico acquista come portavoce che istituisce una forma del vivere in una socialità responsabile. In questo convegno, sia la relazione di Aldo Masullo, "Giuseppe Semerari. Il lavoro fenomenologico nei *Diari*", sia quella di Carlo Sini, "La fenomenologia come scienza nuova" (in F. Fistetti e F. Semerari 2007: 19-33, 35-45), mettono in luce l'interesse da parte di Giuseppe Semerari per alcuni nodi tematici della fenomenologia husserliana intesa come scienza nuova, che aprono ad un approfondimento di quella dimensione del senso storico-sociale inteso non soltanto come senso originario ma anche come telos della storia umana.

L'atteggiamento critico che egli riceveva dalla fenomenologia era da lui applicato allo studio della società contemporanea e alla critica fondamentale di quelle sue strutture che hanno portato all'utilizzazione delle scienze per la costruzione delle armi nucleari, ed era rivolto anche alla critica di alcuni testi della filosofia heideggeriana quale possibile giustificazione dello Stato tedesco.

Semerari è un lettore critico della società contemporanea e dei limiti dei sistemi politici che rischiano di trasformarsi in sistemi totalitari e di non tener conto dei diritti umani, come egli dice in *Insecuritas. Tecniche e paradigmi della salvezza* (2005, 1982[1]), dei diritti dell'umanità tutta intera. Ed è questo l'atteggiamento critico della filosofia: esso deve fare i conti con la costruzione di una società in cui siano rispettati i diritti degli uomini, non dell'uomo genericamente considerato, ma di ciascun uomo nella sua singolarità, quell'uomo che vive in forme di vita differenti dentro certe formazioni sociali, quell'uomo che, a causa di una concezione astratta e ideologica di "umanità", viene spesso perso di vista. Si tratta di una società in cui siano rispettati quei diritti dell'altro uomo, su cui i predicatori dei diritti umani spesso non intendono riflettere. Quando si rivendicano i diritti umani, generalmente non ci si pone il problema dei diritti dell'altro, anzi non ci si chiede neppure se i diritti dell'altro non siano quei diritti dell'uomo che, a ben vedere, coincidono in realtà con i nostri propri diritti, i diritti della nostra parte, della nostra società, dando luogo così a forme di prevaricazione e di ingiustizia.

Possiamo definire Semerari un lettore critico della società contemporanea e, soprattutto, dei limiti di ogni sistema politico che rischia di produrre e giustificare forme totalitarie di governo e di Stato senza tener conto dei diritti degli uomini e della loro difesa.

È sorprendente la ricostruzione del discorso filosofico di *Essere e tempo* di Heidegger nel testo di Semerari *Insecuritas* (2005: 166-98), come ricostruzione di un discorso che può giustificare e convalidare il dominio della Storia e dello Stato. L'Essere cui adeguarsi deve salvaguardare lo Stato "nuovo" che non è altro che lo sviluppo estremo dell'ordine esistente; si tratta di quell'Essere che deve essere per poter giustificare, legittimare le appartenenze comunitarie. C'è un filo rosso, importante nel discorso filosofico di Semerari, che è la presa di posizione contro la retorica della legittimazione di qualsiasi forma sociale, contro ogni giustificazione che faccia ricorso all'argomentazione dell'appartenenza comunitaria.

Il corpo proprio, il corpo vivente e vissuto con il quale io mi identifico, non è il corpo del soggetto che ha potere e che deve imporre il suo potere. Il corpo che mi appartiene non mi appartiene totalmente. Purtroppo per

l'io, per il soggetto, il corpo non ci appartiene totalmente. Il corpo ha le sue "anomalie", le sue insicurezze, paure, malattie. Semerari si soffermava molto spesso sulla malattia, sul corpo malato, sul corpo che non è "governabile", si interessava delle sofferenze altrui, anche nella vita quotidiana. Ascoltava molto. Ascoltava molto l'altro, e guardava ad una società in cui ciascuno possa assumersi la responsabilità per l'altro, non solo per se stesso, per l'altro; egli diceva, mi sembra di ascoltarlo ancora, "per l'umanità tutta intera". Io sono responsabile, il mio pensiero filosofico è responsabile per l'umanità tutta intera. E io devo orientarlo in modo che essa sia "salva", come filosofo ho questa responsabilità per una umanità in cui appunto ciascuno sia salvo; e, come a volte dicevamo tra noi, Semerari è un "costruttore di sogni", sogni di una vita senza discriminazione e forme di oppressione. In questo senso, ha orientato la sua riflessione filosofica alla questione concernente questa possibilità di vivere, ha rivolto il suo pensiero alla costruzione di una società, di una forma sociale, in cui tutti possiamo realizzare la felicità, la sicurezza esistenziale, la serenità e la pace.

Semerari ha evidenziato e sviluppato la dimensione sociale che è dentro la fenomenologia della *Crisi delle scienze europee* e anche dentro altri orientamenti della filosofia di cui si è interessato e a cui ha dato il suo originale contributo interpretativo. E senza perdere di vista la questione, a cui tutto questo è strettamente collegato, della forma della riproduzione sociale in cui effettivamente un'umanità giusta possa vivere.

Qual è la preoccupazione, la responsabilità, dell'interrogazione filosofica relativamente al progresso scientifico? Qual è il significato della crisi della ragione scientifica? È quello del suo separarsi dalla ragione morale? Nel pensiero di Giuseppe Semerari, così come già egli si esprimeva nel IX Congresso Nazionale di Filosofia tenutosi a Bari e a Lecce dal 16 al 20 marzo del 1962 sul tema "La Filosofia di fronte alle scienze" (Semerari 1962a), la riproblematizzazione della scienza doveva iscriversi in una filosofia che fosse in grado di riprendere il lavoro della critica kantiana e portare avanti

> il progetto di eticizzazione della scienza e di scientifizzazione della morale, nel senso che le scienze sono problematizzate in funzione direttamente dei fini dell'uomo e questi fini reciprocamente sono elaborati secondo il rigore delle tecniche scientifiche" (Giuseppe Semerari, "Le scienze nella crisi della ragione", in Id. 1962a: 707).

La crisi della ragione, infatti, e la crisi delle scienze derivano dalla perdita del senso e dell'intenzionalità delle scienze, secondo la fenomenologia

husserliana della *Crisi delle scienze europee*. La crisi consiste nella mancanza della richiesta del senso che lo sviluppo delle scienze ha e deve avere per il mondo umano, e ciò ci allontana dalla possibilità di comprendere la stessa produzione umana della scienza. Questa perdita del senso delle scienze cancella e dimentica il rapporto scienza-morale. È per questo che, per Semerari, si richiede una profonda riforma del concetto e del valore della scienza.

La scienza acquista un senso nella prospettiva della eliminazione della precarietà dell'esistenza; essa si sviluppa procedendo nell'orizzonte infinito dell'auto-normatività ed entra in crisi quando dal proprio orizzonte vengono cancellati i problemi del suo senso e non-senso per la vita dell'uomo.

Insomma, come diceva Antonella Guaraldi (1962: 469) intervenendo nello stesso convegno, se la filosofia si occupa del problema dell'uomo e del suo destino umano, questo destino è in gran parte affidato al progresso scientifico. Ma occuparsi del problema del progresso scientifico significa occuparsi della "portata morale di certe scoperte scientifiche […] che possono mutare il destino dell'umanità"; esse possono non solo mutare il destino dell'uomo ma finanche produrre forme e strumenti di distruzione dell'umanità come è accaduto e accade, per esempio, attraverso la costruzione delle armi che mettono in pericolo la vita e la pace.

Se valori universalmente sentiti sono la vita e la pace, dice Guaraldi, sono essi l'orizzonte in cui si muovono le scienze? Dovrebbe essere così, ma non sempre è così. Qui il richiamo al testo di Jaspers *La bomba atomica e il destino dell'uomo* invita le scienze a lavorare nell'orizzonte di quei valori morali della vita e della pace, evitando che il progresso scientifico possa compromettere la vita dell'uomo.

La discussione sviluppatasi in questo convegno del 1962 evidenziava l'immane pericolo derivante dalla costruzione e dal possesso delle armi atomiche e di altri strumenti di guerra, adoperati non solo nelle guerre in atto, ma anche come forme di intimidazione e di minaccia per risolvere le conflittualità della società globalizzata. Queste armi non sono strumenti per la pace, anche quando si vuole, attraverso l'uso di esse, promettere la pace, portano e minacciano la guerra e producono la guerra. Sono prodotte per un'economia di guerra. La loro produzione scientifica porta con sé il disegno di una minaccia di guerra, il loro uso è l'esercizio di un potere di distruzione e di morte dell'altro.

Il desiderio di vita e di pace, il valore della vita e della pace continua ad essere sempre più sentito da una moltitudine di vite umane che vive in un tempo grande che travalica i confini delle divisioni temporali empiricamente circoscritte e governate da interessi di parte. È il tempo dell'etica. È il tempo dei valori. È il tempo dell'attesa, della speranza non scaricata nel

futuro di domani ma pregna di memoria, una memoria di valore che opera una resistenza nei riguardi delle forme di aggressione dell'altro, di genocidio, di uccisione, di infrazione del tempo della pace.

Il tempo della pace è il tempo della pace originaria come condizione del vivere, lì dove la scienza ritrova il suo senso originario e la sua responsabilità.

Il richiamo al recupero del senso della scienza, alla responsabilità della scienza non è solo un segno costante della filosofia di Semerari, ma è anche un'esigenza morale propria di scienziati che hanno contribuito allo sviluppo della scienza atomica, come Einstein, e che protestavano per l'uso pericoloso contro l'umanità delle armi atomiche. Einstein, in un testo del 1950, tradotto in italiano col titolo *Pensieri degli anni difficili* (1965), si pone il problema del pericolo della scienza per la pace; quando lo sviluppo della scienza atomica, del nucleare offre agli Stati l'opportunità di realizzare un programma politico di dominio, in cui gli sviluppi della ricerca scientifica vengono trasformati in strumenti di guerra e di genocidio contro altri popoli, la scienza perde il suo valore di espressione di sviluppo civile e perde il senso del rapporto tra civiltà dei mezzi e civiltà dei fini.

2. *Scienza e università*

In un convegno nazionale di Filosofia sul tema "L'uomo e la macchina", svoltosi a Pisa nel marzo del 1967, al quale parteciparono, con Semerari, un gruppo di studenti di Filosofia dell'università di Bari ed io stessa, Semerari presentò una relazione, presso la Scuola Normale Superiore di Pisa, intitolata "Discorso alla 'Domus Galileana'" (Semerari 1967). Il tema del rapporto uomo-macchina, con le sue dimensioni sociali, etiche e politiche, era un tema molto acceso e discusso nell'Università di Pisa in quegli anni, anche dagli studenti, dando luogo a riflessioni critiche sullo sviluppo tecnologico, sulla condizione dell'uomo. Si apriva così, allora, anche la critica alla gestione privata delle scienze, delle tecniche, e la richiesta che le università, pur nello sviluppo specialistico delle scienze, dovessero tener conto della costruzione di un nuovo umanesimo. Semerari, in questa sua relazione, inizia con la critica ad una concezione puramente strumentalistica delle tecniche e delle macchine riguardante il loro sviluppo e impiego, "senza alcun riferimento all'uomo che le inventa, le progetta, le fabbrica e se ne serve, e, così, crea o modifica determinate condizioni e determinati modi di essere della sua esistenza" (ivi: 3).

A questo proposito Semerari (ivi) citava dai *Manoscritti economico-filosofici* (1844) di Marx:

> La storia dell'industria e l'esistenza oggettiva già formata dell'industria è il libro aperto delle forze essenziali dell'uomo, la psicologia umana, presente ai nostri occhi in modo sensibile. Questa storia dell'industria sino ad oggi è stata intesa non con la sua connessione con l'*essere* dell'uomo, ma sempre e soltanto in una relazione esteriore di utilità […]. L'industria è il rapporto storico-*reale* della natura e quindi della scienza naturale con l'uomo; perciò se essa viene intesa come le rivelazione *essoterica* delle *forze essenziali dell'uomo*, viene pure compresa l'essenza *umana* della natura o l'essenza *naturale* dell'uomo.

Semerari si sofferma anche sul problema della gestione delle macchine da parte degli scienziati e dei tecnici, cosa che crea la separazione tra minoranze privilegiate e maggioranze escluse, e si chiede se non ci debba essere, invece, un'*etica* dei programmatori e se non si debba quindi *reinventare l'uomo.*

La discussione relativa al rapporto scienza-università occupa un posto molto importante per Semerari ai fini della ridefinizione del ruolo dell'Università nella costruzione di una forma sociale democratica dove "democrazia" significa "responsabilità per l'umanità tutta intera". Nel testo *Wahrheit und Wissenschaft* del 1960 Jaspers dice: "per presentare il senso dell'Università oggi e per avere la visione del suo compito di fronte all'incombente catastrofe del mondo" occorre riflettere su quel processo di "profonda ristrutturazione e apertura spirituale" innestato nelle Università dalla nascita della "filosofia indipendente", della scienza moderna e del "nuovo Umanesimo". Occorre cioè riflettere su quel processo di profondo mutamento culturale istituito dalla nascita della scienza moderna e dalla trasformazione del concetto di verità, per comprendere il ruolo che l'Università può svolgere nella formazione di un pensiero e di una pratica di ricerca scientifica, che non dimentichi la sua dimensione etica (cfr. Jaspers 1960: 3; tr. mia).

Questo testo è stato letto da Jaspers nell'Università di Basel il 30 giugno 1960 in occasione del festeggiamento dei cinquecento anni dalla nascita dell'Università e risente di un'atmosfera di preoccupazione relativa alla questione del ruolo dell'Università tedesca nella Germania. La ridiscussione della scienza, la problematizzazione della scienza e della ricerca scientifica nell'Università è questione molto importante nel pensiero di Semerari, che riusciva a tenere strette le ragioni della scienza con la responsabilità morale, il ruolo che essa si trovava a svolgere nella società. Proprio perché questo testo di Jaspers consentiva di riprendere le tracce di un percorso in cui la riflessione sulla scienza e sul suo sviluppo potesse tenere in memo-

ria il suo compito etico per l'umanità, il professor Semerari, nel 1967, quando io già collaboravo in qualità di assistente presso la cattedra di Filosofia teoretica dell'Università di Bari, me lo consegnò, in edizione tedesca, chiedendomi di tradurlo in italiano per distribuirlo agli studenti del corso di Filosofia teoretica e promuoverne la discussione.

Il testo di Jaspers contiene una riflessione sui significati di "scienza" e di "verità" in relazione al ruolo dell'Università. Questa discussione sulla scienza, sulle scienze della natura e della cultura nell'Università, costituisce una memoria importante che ripropone oggi l'interrogazione sul senso dell'Università. Così come ha proposto Jaspers nel 1960, in riferimento all'Università tedesca, "oggi" potremmo dire anche noi che occorre ridefinire e ridiscutere il compito scientifico, etico, sociale e politico dell'Università, degli insegnamenti e della ricerca universitaria. Questa memoria di Jaspers sollecita una ridiscussione del senso dell'Università in relazione allo sviluppo delle scienze e soprattutto in riferimento al rapporto che lo sviluppo scientifico contemporaneo ha con una forma di organizzazione sociale in cui si riproducono le diseguaglianze, le forme di dominio, di crisi economica e soprattutto etica della società in cui viviamo. Questo compito è svolto dalla filosofia come riflessione sul senso delle scienze per l'umanità.

Questo testo di Jaspers prende l'avvio dalla considerazione del fatto che la scienza moderna "in pochi secoli ha sconvolto spiritualmente, tecnicamente, socialmente l'Occidente ed ha trascinato con sé l'umanità intera", trovandosi ora "in un progresso accelerato, tempestoso", che "non conosce nessun arresto […]. Essa arrischia il pensiero che in un primo momento appare assurdo per raggiungere una nuova certezza che rivela i fatti", con la matematizzazione della natura, la creazione della fisica atomica, ecc. (ivi: 3-9).

Soprattutto viene ad affermarsi un modello di scienza, in cui "l'attività del produrre diventa la forma di conoscenza autentica […]. Così la conoscenza sta nell'efficacia del suo proprio produrre (le scienze della natura) oppure nelle continue riproposizioni mentali del produrre e fare umano (storia) oppure nel prodursi di un'azione interiore come origine della prassi vitale (filosofia)" (ivi: 9).

A questo punto, Jaspers mette in evidenza come lo sviluppo della tecnica, del "conoscere attraverso il produrre" che si orienta originariamente in direzione della "liberazione dal bisogno" e della "creazione di nuove forme di esistenza", si trasforma, si rovescia nel potere, che la scienza detiene come forza produttiva, capace di produrre per costruire e contemporaneamente distruggere ogni cosa. Il potere della scienza come attività produttiva, anziché essere il risultato dell'inscrizione della libertà della

scienza nel processo di produzione e ricerca della verità per la realizzazione della dignità della vita umana, può trasformarsi nella imposizione di un modello produttivistico di scienza, che, abolendo la libertà della ricerca, sottopone ad una "pianificazione totale" la scienza e lo sviluppo del sapere. Pertanto, Jaspers dice che se la gestione dello sviluppo scientifico viene orientata nel senso della sottomissione ad un potere statale, nazionale che, imponendo un sapere totale, impedisce il libero sviluppo delle scienze per la costruzione di una società in cui si possa vivere insieme con gli altri nella pace, nell'ascolto dell'altro e nella responsabilità per l'altro, nella dialogicità, allora nessuna ricerca di verità potrà essere effettuata. La riduzione tecnicistica delle scienze perde di vista la verità, ciò che è veramente importante nei mondi umani. La scienza così si mette al servizio di forme di potere che circoscrivono le sue stesse possibilità di sviluppo in relazione alla vita umana. La crisi delle scienze europee per Husserl deriverebbe proprio dalla perdita del senso delle scienze per l'uomo (cfr. Husserl, 1959, tr. it. 1961).

Che cosa significa la discussione che Jaspers fa sul problema della scienza e della verità per l'Università? Quale il senso di una nuova unità dell'Università? Queste domande possono trovare risposta in un dialogo tra le scienze che s'interroghino sulla loro origine, che si ascoltino reciprocamente, che rifiutino riduzioni tecnicistiche e specialistiche e appartenenze politiche e che possano orientarsi verso la verità, ciò che rende sensato il vivere e il ricercare stesso.

"Solo in un punto", dice Jaspers (1960), "l'Università sovra-politica è essa stessa politica. Essa deve voler riconoscere la sua condizione di esistenza in forme di Stato che vogliano o proteggano la sua libertà. Essa aspetta che dalla conoscenza della verità insegnata all'Università per la sua autoaffermazione" si irradi ciò che essa stessa vede come indispensabile alla dignità del vivere.

La ricerca scientifica sovranazionale sarà quella che costituirà la libertà dell'Università.

Qui il discorso di Jaspers risente della sua non accettazione della funzionalità dell'Università tedesca allo Stato tedesco, e promuove una modalità del pensare e della ricerca scientifica che possano esercitarsi al di fuori dei condizionamenti e delle finalità introdotte dalle forme politiche di pianificazione totale in regimi totalitari. Dove questo accade "accanto al naufragare della libertà e della verità nel dominio totalitario vi è il pericolo della distruzione di tutta la vita attraverso una catastrofe atomica cagionata dall'uomo […] Se la democrazia è l'unica via per la libertà, per la verità e per la pace, allora la sua riuscita è legata ai modi di pensare e ai simboli che sono acces-

sibili a tutti […]; la verità, cioè la conoscenza attraverso la scienza e il cambiamento attraverso la ragione, ha un unico significato, che soltanto attraverso essa è da salvare ormai la mera esistenza dell'umanità" (ivi: 22-27).

Il testo di Jaspers vuole sottolineare il compito che l'università deve assumersi nel promuovere lo sviluppo delle scienze e del pensiero scientifico attraverso un processo direi di educazione etica che non dimentica le ragioni della vita umana, della responsabilità nei riguardi dell'altro, senza discriminazioni, senza separatismi e senza appartenenze identitarie discriminanti.

Risuona in queste considerazioni tutto il dolore provato da Jaspers, e non solo da lui, per il discorso pronunciato da Heidegger, quando, nel 1933, venne nominato rettore dell'Università di Freiburg in Brisgovia: qui Heidegger definisce il ruolo dell'Università tedesca come compimento della missione spirituale che costituisce il destino del popolo, della comunità, cioè dello Stato tedesco. L'atteggiamento di Heidegger di accettazione della storia come destino, dello Stato e della comunità tedesca con il connesso antisemitismo, che colpisce in quegli anni le Università tedesche, produce una ferita grande in coloro che avevano collaborato con Heidegger e non avrebbero mai potuto pensare ad una università la cui promozione culturale potesse iscriversi nella Storia come destino, nello Stato nazista e nella discriminazione razziale e culturale che questo Stato operava (su questa questione, cfr. Heidegger 1933, tr. it. 1998; Semerari 2005 (166-198); v. anche Derrida 1987, tr. it. 1989).

Soprattutto Hannah Arendt, discepola molto legata affettivamente al suo maestro Heidegger, ebrea che rifiuta l'appartenenza nazionalistica tedesca nel periodo nazista, non riesce ad accettare la consegna dell'università tedesca allo Stato nazista ad opera della filosofia del suo amato maestro. Nel carteggio di Hannah Arendt e Karl Jaspers (1926-1969), nella lettera di Hannah Arendt a Jaspers del 9 luglio 1946 lei esprime un giudizio pesante nei riguardi di Heidegger per il fatto che "Heidegger avrebbe proibito al proprio "maestro e amico" Edmund Husserl di insegnare nella facoltà di filosofia dell'università di Freiburg perché "era ebreo"; anche se Jaspers le aveva scritto, nella lettera del 9 giugno 1946: "questa notizia "non è esatta per quanto riguarda i fatti", poiché il divieto non mirava esclusivamente a Husserl, ma era una misura applicata da tutti i rettori delle Università tedesche in conformità alle direttive del regime" (H. Arendt e K. Jaspers, 1985, tr. it. 1989: 61).

Il giudizio pesante nei riguardi di Heidegger espresso nella lettera di Hannah Arendt del 9 luglio 1946 viene tuttavia successivamente da lei confermato facendo notare come la lettera e la firma del Rettore Heidegger che proibiscono ad Husserl di frequentare l'Università di Freiburg, in quanto

ebreo, è un colpo mortale inferto dal discepolo Heidegger al suo maestro: "lo hanno poco meno che ucciso" (ivi: 62). Nella stessa lettera a proposito dell'Università Hannah Arendt sostiene che, "dal punto di vista politico la libertà di opinione" deve essere oggi "la base della libertà di insegnamento". Arendt chiarisce:

> Potrebbe essere altrimenti soltanto se si possedesse un concetto dogmatico di verità. Se una cosa è la verità e un'altra è l'opinione, allora, sotto l'aspetto politico, in ogni democrazia la verità circola in veste di opinione. In altre parole, al corpo politico non è possibile né lecito decidere che cosa sia verità; esso può garantire perciò la libertà di chi è persuaso di dire il vero in assoluto soltanto nella forma di una libera manifestazione delle opinioni di ciascuno. Questo argomento mi conduce al rapporto tra stato e università. Poiché ognuno, chiunque egli sia, deve pagare il suo prezzo alla storia, lo Stato è senza dubbio e continua ad essere il miglior finanziatore; tuttavia sarebbe bene che i professori, malgrado ciò, non si sentissero degli impiegati, anche se presumo che in Germania questo sia un obiettivo difficile da raggiungere. Sotto un regime dittatoriale le Università saranno in ogni caso "uniformate", indipendentemente dal fatto che esse siano finanziate dallo Stato oppure no. In tal senso non è possibile salvaguardarsi, poiché non esiste in modo assoluto alcuna salvaguardia non politica contro la politica (ivi: 61-63).

Riferendosi poi nella stessa lettera al saggio di Jaspers *Vom Lebendigen Geist der Universität* del 1946 dice di condividere l'importanza attribuita all'Università tedesca nel senso che "oggi essa è, appunto un fattore politico". E aggiunge: "proprio per questo è così doloroso che le Università nel 1933 abbiano perduto la loro dignità. Non so come si debba fare per rimettere in piedi la loro reputazione. Già, perché esse si sono rese ridicole. La denazificazione, cosa certo assai importante, è in questo caso una parola e nulla più" (*ibid.*). L'Università quindi deve riacquistare una dimensione politica che non coincide con la sua sottomissione al dominio e all'obbedienza, ad una "sovranità" come principio di potere (cfr. Derrida 2001 e Derrida, Rovatti: 2002), ma con la gestione delle varie forme del sapere e della pratica sociale in riferimento alla organizzazione della vita umana nel mondo. La politica va intesa come senso della comunanza, e non della comunità, non della cittadinanza e non dello Stato, ma del nascere, del venire al mondo, come forma della comunicabilità, della relazione con l'altro, della responsabilità per l'altro. La politica va intesa come dimensione del vivere con e per l'altro.

Ma riprendiamo il testo di Jaspers, al di là dei riferimenti all'Università tedesca del suo tempo, a cui pure si richiama, come abbiamo già detto, e riconsideriamo quella memoria concernente i compiti dell'Università in rapporto allo sviluppo scientifico e della ricerca. Ci chiediamo oggi: che cosa signifi-

ca promuovere lo sviluppo scientifico, quello che Jaspers chiamava "lo spirito universale ed espansivo"? In che senso questa promozione è legata alla promozione di quella simbolica della cultura che instaura un dialogo di civiltà? E quale civiltà? Quella dell'apertura alla comunicazione, al dialogo, alla responsabilità per l'altro? La civiltà della difesa della vita, dell'accoglienza dell'altro. L'università deve poter accogliere questa istanza nella promozione dello sviluppo della scienza. Tutte le scienze sono scienze umane.

Le scienze umane in particolare devono lavorare in questa direzione, nello sviluppo di una idea della scienza che possa sottrarsi alla programmazione della distruzione della vita umana.

La memoria della scienza è proprio questa dimensione fondamentale della scienza che Husserl chiama "la scienza rigorosa", che coincide con la filosofia, quella profonda interrogazione sul senso della scienza per l'uomo che, relativamente allo sviluppo scientifico, ne cerca il senso al limite della responsabilità per l'altro. Questa responsabilità che è memoria del costituirsi del senso della scienza non è riducibile ad una responsabilità del soggetto rispetto alla sua coscienza sia pure una coscienza trascendentale, come dice Husserl, ritrovando il senso della scienza con riferimento alla umanità europea, ad una determinata comunità, ma deve potersi costituire come responsabilità per l'altro, per la vita umana. Lo sviluppo scientifico non può essere pensato come funzionale al proprio benessere, ad una umanità delimitata che possa per noi valere come l'unica forma di umanità rispettabile, ma deve accogliere al suo interno le ragioni emergenti della vita dell'altro al di fuori di divisioni e discriminazioni razziali, ragioni essenziali, non prevedibili nella logica dell'interesse ma che chiedono la tutela della vita dell'altro.

La scienza deve potersi sviluppare escludendo dal proprio orizzonte di ricerca la possibilità di produrre la morte dell'altro, deve poter pensare l'accoglienza dell'altro, altrimenti viene meno la sua memoria fondamentale, che non riguarda tanto il senso originario della scienza quanto piuttosto lo sviluppo a venire della scienza. Come pensarlo senza pensare insieme la responsabilità per l'altro?

Di fronte alla promozione di forme di sviluppo scientifico che non tengono conto dell'instaurarsi contemporaneo delle diseguaglianze sociali, delle forme di violenza sull'altro, delle forme di emarginazione sociale e di morte dell'altro, che si instaurano dentro i meccanismi che operano in società tecnologicamente sviluppate, in cui aumentano la povertà, la violenza e la morte dell'altro, ci chiediamo quale cultura accompagna lo sviluppo scientifico? Quale idea della scienza l'Università può fornire perché lo sviluppo scientifico possa divenire memoria di un progetto di umanità che promuova la difesa del diritto alla vita dell'altro nella sua differenziazione e molteplicità?

La scienza, consapevolizzata al limite della responsabilità umana nei riguardi della vita dell'altro, riacquista il suo senso, la sua memoria e diviene luogo di sviluppo di forme di coesistenza pacifica, senza aggressioni e violenza sull'altro.

L'Università, nello sviluppo delle scienze, dovrebbe farsi carico così di una memoria fondamentale, quella di attribuire alle scienze il compito di costruire forme di coesistenza sociale civile, in cui la scienza si libera del suo potere sull'altro, per uno sviluppo scientifico che possa operare in memoria sempre di nuovo della responsabilità per la vita dell'altro.

Giuseppe Semerari, con la cura minuziosa che caratterizza le sue analisi filosofiche e socio-politiche, nel suo testo "In cospetto della nudità del proprio destino" (G. Semerari, 1982), soffermandosi sul § 74 di *Essere e tempo* mette in evidenza il pericolo rappresentato da una nozione di storicità di destino che risuona come istanza giustificatrice dell'ordine esistente, dell'ordine tedesco, della storia tedesca così come si configura nella Germania nazista, come la legittimazione teorica e storica della Germania nazista. Nel § 74 di *Essere e tempo* si dice infatti così:

> Poiché l'Esserci, carico di destino, in quanto essere-nel-mondo esiste sempre essenzialmente come con-essere con gli Altri, il suo storicizzarsi è un con-storicizzarsi che si determina come destino comune (*Geschick*). Con questo termine noi intendiamo lo storicizzarsi della comunità, del popolo. Il destino-comune non è la somma dei singoli destini, allo stesso modo che l'essere-assieme non può essere concepito come una semplice addizione di singoli soggetti. Nell'essere-assieme in un medesimo mondo e nella decisione di determinate possibilità, i destini sono già delineati… Il destino-comune, carico di destino individuale, che lega l'Esserci nella sua "generazione" e con la sua "generazione", esprime lo storicizzarsi pieno e autentico dell'Esserci (Heidegger, 1927; tr. it. 1969: 551; cfr. G. Semerari: 179 e sgg.).

L'essere assieme in uno stesso mondo, dice Heidegger, non è l'essere l'uno accanto all'altro, ma vivere in un mondo in cui i destini sono segnati. La comunità come destino quindi è lo storicizzarsi dell'Esserci come destino-comune che lega l'Esserci alla sua generazione, alle sue origini, alle possibilità di essere, possibilità già inscritte nella sua storia. E, in riferimento ai compiti dell'Università tedesca, Semerari osserva come per Heidegger la scienza nell'Università deve svolgere un ruolo al servizio della comunità tedesca, comunità di terra e di sangue in cui si compie il destino comune di una stessa generazione (Semerari, ivi: 180). Il delinearsi di una comunità di destino siffatta è determinata dall'essere al mondo, in linguaggio heideggeriano dall'"essere gettato nel mondo" in cui si compie il proprio destino in un

essere insieme con gli altri nello stesso mondo, nella stessa storicità, nella identità del popolo tedesco, nell'appartenenza ad una determinata generazione, tradizione. La scienza, l'università devono dunque fare – secondo Heidegger – in modo che questo destino del popolo tedesco, questa storicità di destino, questa comunità di destino si compiano. E la decisione, la scelta per un mondo comune non può non inscriversi in questa storia. Di conseguenza, come Semerari mostra, viene escluso l'importante e decisivo, per la vita umana, rapporto tra scienza, responsabilità e ragione.

3. *La formazione del modello produttivistico di scienza*

La scienza come problema, volume collettivo curato da Semerari, è la raccolta di relazioni ai seminari interdisciplinari organizzati da lui stesso nel corso di Filosofia teoretica dell'Università di Bari nell'anno accademico 1976-77, ai quali parteciparono i docenti di Filosofia teoretica e i ricercatori dell'IRSA (Istituto di ricerca sulle acque del C.N.R.) e del CSATA (Centro Studi Applicazioni Tecnologiche Avanzate). Dice Semerari nell'introduzione:

> I seminari servirono a dare un inquadramento teorico alle esperienze compiute dagli studenti, che seguivano il corso, durante le visite fatte all'IRSA e al CSATA, ove ebbero modo di verificare, in modo diretto e vivo, quali grossi problemi politici e filosofici sono contenuti, anche se non sempre adeguatamente consapevolizzati, nella pratica quotidiana e parcellizzata dei centri scientifici e tecnologici.

Si trattava di verificare i rapporti che

> sussistono, nel mondo contemporaneo, tra la ricerca scientifica, il suo sviluppo e le sue applicazioni ai processi produttivi e le forme di dominio e di potere politico nelle quali le forze sociali dominanti si organizzano (Semerari 1980: 7).

In questo testo, il mio intervento riguardava, appunto, un tema molto discusso da Semerari, "La scienza come forza produttiva". Ne riporto qui alcune considerazioni.

Il rapporto scienza-produzione – così come si configura a partire dalla genesi della scienza moderna, in connessione con la formazione del sistema capitalistico, e nella situazione della ricerca scientifica nei paesi a capitalismo avanzato e nelle società in cui sono state esperimentate forme di organizza-

zione socialista della produzione – è il rapporto fondamentale al quale bisogna guardare quando si voglia caratterizzare l'attività scientifica nella sua specificità rispetto alle altre forme di attività intellettuale e si voglia avviare una critica della scienza in rapporto allo sviluppo della produzione all'interno della società a capitalismo avanzato e a capitalismo globalizzato. L'esame dello sviluppo della scienza connesso con lo sviluppo della produzione capitalistica ci porta ad abbandonare definitivamente una concezione della scienza intesa come categoria universale astratta, metastorica e a prendere in considerazione l'attività scientifica nella sua collocazione nel contesto della storia sociale. La scienza è una categoria *storica:* quale risulta oggi, essa ha il suo atto di nascita nel periodo di formazione del sistema capitalistico e trova soprattutto nella rivoluzione del modo di produzione verificatosi nel XVIII secolo in Inghilterra e in Francia le condizioni e gli interessi che ne provocarono lo sviluppo e la sua originaria specificazione e differenziazione rispetto ad altre forme di attività intellettuale.

Lo scienziato è una figura sociale, egli svolge una funzione storica ben precisa e la sua produzione va anch'essa considerata, come ogni altro tipo di produzione, mettendo da parte le false visioni che ne fanno un'attività di un individuo isolato: le "robinsonate" di cui parla Marx, nei *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, a proposito del modo di considerare la produzione materiale, non sono certamente rare neppure nel modo di considerare il lavoro dello scienziato (v. K. Marx, vol. I, tr. it. 1969: 3-4). È così pure storicamente infondata e quindi astratta quella concezione che pretende di distinguere fra *scienza* e il suo modo di inserimento, la sua *utilizzazione* nel processo di produzione, perché fa della ricerca scientifica un *a priori* rispetto alla produzione, perché assume come percorso univoco il processo scienza-produzione. Nello stesso senso, le prese di posizione a difesa della *neutralità della scienza* (v. M. A. Bonfantini e M. Macciò 1977), con il riservarle un campo a sé stante e autonomamente definito rispetto alla tecnica, alla tecnologia, alla produzione, al1'organizzazione dei rapporti sociali e alle ideologie determinate dalle contraddizioni di tali rapporti, risentono di una visione metafisica della scienza, che ne fa una categoria universale, una attitudine naturale, che troverebbe poi la sua piena manifestazione nella storia della civiltà occidentale: con tutte le implicazioni etnocentriche che questa concezione comporta e che non sono estranee, a loro volta, alle esigenze che il capitale impone alla visione della scienza nella sua fase imperialistica, colonialistica e neocolonialistica.

La nascita della scienza moderna è connessa con l'introduzione della macchina, con il graduale superamento della produzione artigianale, con le nuove esigenze della produzione industriale, con l'affermarsi, come forma

di lavoro fondamentale, del lavoro salariato, e quindi con l'imporsi del *lavoro astratto,* del "lavoro considerato come mezzo per creare la ricchezza in generale" (Marx, ivi, tr. it. 1969, vol. I: 32).

Così come non si può spiegare la genesi del capitale in base a una *accumulazione originaria,* e la spiegazione riguarda invece la genesi di una determinata forma di rapporti di produzione (Marx, ivi, vol. II, la sezione "Forme che precedono la produzione capitalistica"; Marx, *Il capitale,* Libro I, sez. 7, tr. it. 1967: 777-824, il cap. XXIV, "La cosiddetta accumulazione originaria"), così è assurdo presupporre una *accumulazione originaria di sapere* che poi darebbe luogo alla configurazione della scienza nel sistema capitalistico, alla sua utilizzazione nella tecnica, nella produzione. Anche in questo caso, è necessario un capovolgimento della prospettiva che antepone certe categorie ai rapporti di produzione di cui in realtà sono il prodotto. La *rottura,* il *salto*, che segna il punto di partenza della scienza moderna è lo stesso salto o rottura che segna la formazione del sistema capitalistico, e la congiunzione, la continuità che tuttavia sussiste fra la scienza e il sapere accumulato in precedenti forme sociali è la stessa che costituisce il processo di evoluzione da queste forme al sistema capitalistico.

Il rapporto *scienza-macchina* diviene rivelativo dei caratteri distintivi della ricerca scientifica nel sistema capitalistico di produzione, nella misura in cui la macchina non venga a sua volta considerata come isolata dal ciclo della produzione del capitale e sia vista in rapporto all'estrazione del profitto. Come parte del capitale costante e come lavoro estraniato che, ricongiungendosi tramite il salario al lavoro vivo, all'operaio, permette l'estrazione di plusvalore, la macchina necessita di un continuo sviluppo e perfezionamento che permettano l'aumento della produttività come condizione della riproduzione allargata del capitale (cfr. Marx tr. it. 1967, Libro I: 413 e sgg.).

La scienza, geneticamente considerata, è fortemente implicata nel rapporto fra capitale costante e capitale variabile (K. Marx, *Il capitale*, Libro II, vol. 2, tr. it. 1968, la II sez., "La rotazione del capitale": 157 e sgg.). La necessità di estrazione di maggiore profitto tramite l'aumento della produttività del lavoro sollecita lo sviluppo della ricerca scientifica, ne determina 1'orientamento sperimentale, incoraggia 1'autonomia da concezioni religiose e filosofico-speculative, richiede la specializzazione e la divisione dei campi di ricerca, convoglia l'attività scientifica verso la soluzione di problemi pratici, crea 1'esigenza di nuove sedi della ricerca in contrapposizione a quelle della cultura accademica arretrata e separata dalla realtà della nuova produzione economica.

Lo sganciamento della ricerca scientifica dalla filosofia comporta che essa avvenga separatamente da una determinata concezione del mondo,

che si concentri su settori particolari e si chiuda in campi circoscritti, prescindendo da una visione unificante, totalizzante. La separazione delle scienze, come pure la contrapposizione fra cultura *scientifica* e cultura *umanistica*, che ha lasciato ancora oggi le sue tracce per esempio nella divisione degli studi universitari e nella loro istituzionalizzazione sociale, ha dato luogo, nel corso del tempo, ad una grande discussione come già molti anni fa il testo di Giulio Preti, *Retorica e logica* (1968), ha messo in evidenza, riproponendo il senso e il non-senso di questa divisione. Lo sviluppo delle scienze non può essere compreso se non viene ricondotto all'ingranaggio dei rapporti di produzione e la scienza come forza produttiva nello sviluppo del sistema capitalistico deve essere messa in rapporto alle esigenze dello sviluppo dell'organizzazione capitalistica del lavoro, con le sue esigenze di quantificazione, di incremento di plusvalore, di accrescimento del capitale costante rispetto al capitale variabile (v. Marx, *Il capitale*, Libro II, vol. 2, III sez.: 360 e sgg.), con lo sviluppo della forma di società "in cui gli individui passano con faci1ità da un lavoro ad un altro in cui il genere determinato del lavoro è per essi fortuito e quindi indifferente" (Marx, *Lineamenti fondamentali,* I, cit.: 32). È qui che deve essere ricercata 1'origine – non solo in senso cronologico, ma anche e soprattutto in senso strutturale – della ricerca scientifica nel sistema economico di tipo capitalistico. Da questo punto di vista è importante riprendere le analisi marxiane relative alla scienza come forza produttiva di capitale e provare a interpretare poi questo rapporto non solo nella forma del capitalismo descritta da Marx, ma anche in quella riproduzione allargata del capitale costituita dall'imperialismo e dal capitalismo monopolistico e globalizzato. Si tratta di analizzare soprattutto come la scienza produttiva di capitale, mentre produce profitto, accentui sempre di più le diseguaglianze sociali, l'emarginazione, la violenza nei riguardi dell'altro.

Anche in Sudafrica, come osserva Meillassoux, lo sviluppo produttivo, a cui la scienza dà luogo con l'introduzione delle macchine e della industrializzazione accentua le diseguaglianze sociali, determinando lo sfruttamento dei lavoratori neri di lingua bantu e la politica dell'apartheid funzionale al capitalismo sudafricano. Meillassoux, riportando nel suo testo *Gli ultimi bianchi* (1979, tr. it. 1982) alcune testimonianze di giornali locali inglesi sudafricani relative agli anni 1977-78 dell'apartheid sulle condizioni dello sviluppo dell'industrializzazione, del lavoro e della disoccupazione, dice che già dal 1971 si è avviato "un cambiamento qualitativo" nell'economia sudafricana "legato a riconversioni industriali e all'adozione da parte dell'industria di materiali ad altissima produttività" cioè si è determinato "un accrescimento relativamente rapido della composizione organica del capitale"

dando luogo "ad una compressione degli impieghi" e "ad un tasso di disoccupazione elevato", determinato in parte anche dall'aumento del tasso di natalità (ivi: 74). L'introduzione delle macchine, cioè di un sistema ad alta produttività, riconverte la scienza alla produzione di capitale, alla produzione di profitto capitalistico, di sfruttamento e diseguaglianze sociali.

Semerari (1982, 2005: 132), riprendendo l'affermazione marxiana dei *Lineamenti fondamentali* relativamente alla scienza che, nella società capitalistica, diviene macchina dando luogo a quella condizione in cui "tutte le scienze sono catturate al servizio del capitale", sostiene che "la critica dell'economia politica marxiana" vuole mostrare "*perché si fa* scienza sulla base di certi bisogni esistenziali e nella dialettica di certe situazioni sociali di dominio" (ivi: 132-133). La critica materialistica è critica di scienze di fatto. Per Semerari, "Essenza della scienza è la possibilità che l'uomo si emancipi, sottraendosi al dominio di ciò che gli impedisce di autorealizzarsi al limite dell'auto-responsabilità" (ivi: 165).

Come ogni forza produttiva e come tutte le relazioni sociali, la scienza figura per il capitale solo come *mezzo* per produrre secondo le sue strutture specifiche. E tuttavia questa *funzione strumentale* trova nella scienza del capitale la *sua espressione più adeguata* (v. G. Semerari, "Civiltà dei mezzi e civiltà dei fini", in Id. 1965: 198-221, anche in Id. 1979). Proprio perché soprattutto la produzione capitalistica della ricerca scientifica permette lo sviluppo degli strumenti di produzione nella forma della appropriazione privata, e dunque permette l'espropriazione del lavoro attraverso l'incremento del capitale costante e la riduzione del capitale variabile, ciò fa sì che il lavoro oggettivato tenda a presentarsi come strumento esclusivo del capitale.

Anche a proposito del sapere, si assiste così all'espropriazione privata di un prodotto sociale, alla sua riconversione in capitale fisso. Infatti,

> lo sviluppo del capitale fisso mostra fino a quale grado il sapere sociale generale, *knowledge,* è diventato *forza produttiva immediata,* e quindi le condizioni del processo vitale stesso della società sono passate sotto il controllo del *general intellect* e rimodellate in conformità ad esso; fino a quale grado le forze produttive sociali sono prodotte, non solo nella forma del sapere, ma come organi immediati della prassi sociale, del processo di vita reale (Marx 1969 II: 403).

La gestione sociale della scienza riguarda tanto la possibilità di una sua programmazione sociale, democratica, che permetta a tutti i membri della società di essere *soggetti* e *destinatari* dello sviluppo della conoscenza della realtà naturale e sociale, e del progresso tecnologico, quanto l'assunzione dell'atteggia-

mento scientifico come atteggiamento abituale di ogni individuo, come *pratica quotidiana* (v. Semerari 1965, in particolare: 37-46 e Id. 1979).

Tale "impostazione scientifica", se non vuol essere una formula vuota, deve essere spinta al di là dei limiti che essa trova dove la separazione e contrapposizione fra scienza e politica ostacolano la possibilità di critica, di controllo, di responsabilità e di partecipazione attiva da parte di tutti impedendo la pratica democratica e la responsabilità scientifica.

Oltre alla critica di Marx al sistema del capitalismo, ci interessa qui soprattutto il richiamo da parte di Semerari ad un'idea della scienza e ad una prassi della ricerca scientifica che non si adagi sulla ragione calcolatoria e fondamentalmente giustificativa del meccanismo di produzione come meccanismo di produzione del profitto per una parte della società. Il richiamo di Semerari alla responsabilità morale della scienza è una critica più profonda di quanto non lo sia una critica di parte. Di fronte ad un sistema in cui opera un meccanismo economico, politico e sociale rispetto al quale la scienza svolge un ruolo di mera descrizione della realtà sociale o un ruolo di globale accettazione oppure ci introduce negli ingranaggi di una realtà sociale non evidenziando i rischi per la vita a cui espone un numero sempre più grande di esseri umani, certamente il richiamo alla responsabilità da parte di Semerari si costituisce come richiesta di instaurazione delle condizioni di salvezza dell'umanità tutta intera. Ciò richiede la progettazione di una società aperta, una società dell'accoglienza e della festa, come spazio in cui l'umanità tutta intera possa vivere meglio. Ma, a tal fine, occorrerà ripensare il sistema macchinico, i suoi ingranaggi sociali di potere e le sue aporie, perché ciò avvenga.

Il percorso della continua riflessione sulla scienza da parte di Semerari è volto a mettere in luce i rapporti che nella società contemporanea si istituiscono tra sviluppo delle ricerca scientifica, applicazione della scienza ai processi produttivi, e forme di dominio e di potere. La filosofia, la politica è, per Semerari, progetto educativo che *promuove* lo sviluppo della ricerca scientifica nel dialogo della comunità scientifica come gruppo aperto, sempre guidata da un pensiero che si interroga sui rischi che la scienza, ridotta a "ragione calcolatoria", porta con sé quando diventa luogo di dominio e di potere di gruppi privilegiati che perdono di vista il benessere sociale, esponendo l'umanità non solo alla povertà di una parte sempre di essa, ma anche all'inquinamento, alle malattie, all'insicurezza, alla morte.

Questo progetto educativo viene espresso da Semerari nella dedica con cui si apre *Filosofia e potere* (1973: 5):

> Questo libro è idealmente offerto ai giovani delle scuole e delle università – agli americani di Berkeley, ai cinesi della rivoluzione culturale, ai cecoslovacchi della primavera di Praga, ai francesi del maggio 68, a tutti gli altri – che, traducendola in azione, hanno provato come la cultura possa diventare critica vissuta e vivente di ogni potere reificato, strumento di dominio dell'uomo sull'uomo.

Il nuovo "umanesimo" o l'"antropologia scientifica", per Semerari, portano avanti la lezione di Marx, orientando la teoria scientifica marxiana della società verso un "marxismo aperto", secondo cui

> La fine della divisione della società in classi permetterà agli uomini di entrare in relazione tra di loro come individui [noi diremmo: "come singoli"], come personalità decise e non nell'anonimato dei rapporti di classe.

La concezione del "marxismo aperto", che Semerari (v. 1973: 149-177) considera in riferimento alle democrazie popolari, nel dibattito con i filosofi jugoslavi degli anni Sessanta e anche in riferimento all'"antropologia radicalmente scientifica" del filosofo polacco Kolakowski, ci riconduce sul terreno della riflessione relativa alle forme della emancipazione storico-reale dell'uomo come prassi storicamente condizionata e orientata verso il futuro (cfr. citazione di Petrovič, ivi: 153) e alla critica nei confronti delle forme di burocrazia e tecnocrazia che ostacolano la libertà dell'uomo e il suo diritto alla vita.

Il socialismo delle democrazie popolari e l'antistalinismo come filosofia critica ci riportano sul piano dell'analisi e della progettazione di un umanesimo materialistico quale luogo della realizzazione dell'uomo ma anche della valorizzazione e della possibilità di scelta dei suoi nuovi modi di essere (ivi: 176-177) nella "responsabilità per l'umanità tutta intera", che è il nucleo essenziale della filosofia semerariana.

All'opera di Kolakowski Semerari attribuisce particolare importanza. Ricordo che nel suo corso di Filosofia teoretica del 1969 rese disponibile ai suoi studenti un testo, in traduzione italiana, su scienza e filosofia di Kolakowski, dal titolo "Di che cosa vivono i filosofi?" (cfr. Kolakowski 1960: 163-180). I suoi studenti, come pure i suoi collaboratori e i suoi colleghi, rendeva partecipi, nelle sue lezioni, seminari e gruppi di studio, del contributo da lui dato e ricevuto nella sua attiva partecipazione a convegni in Italia e all'estero come – ricordo in particolare – in quello di Korçula del 1967 dove presentò una relazione dal titolo "Burocrazia, tecnocrazia e libertà" (ora in Semerari 1973: 181-198). L'ultimo ciclo dei suoi seminari, nel 1996 (poi pubblicato nel 1997), a cui tutti noi, suoi

discepoli e collaboratori, partecipammo aveva come titolo *Fenomenologia delle relazioni* (v. Semerari 1997a).

La relazione è per Semerari la struttura essenziale del mondo umano.

La semerariana filosofia come relazione attraversa non soltanto l'analisi della struttura del procedimento logico tecnico-scientifico e del dialogo interno alla comunità scientifica, ma fondamentalmente, come fenomenologia delle relazioni, è continua ricerca del senso, del valore delle scienze per l'uomo. La relazione è apertura al senso, è il senso verso il quale il mondo si apre. La relazione è responsabilità verso qualcuno, verso l'altro. La relazione è il fondamento della responsabilità (v. Semerari 1961: 111 e segg.). La relazione con l'altro nella sua apertura acquista un senso politico e morale, democratico, un senso di responsabilità verso la vita dell'altro, verso l'umanità intera.

Jacques Derrida parlerebbe, a questo proposito, di "democrazia in modo globale" (1994, tr. it.: 71). Egli mette in evidenza come la delocalizzazione della tecnologia, "il 'progresso' nelle tecnologie-militari e nelle tecnologie dei media, stia incontestabilmente provocando la sparizione del luogo sul quale si situava il democratico" (ivi: 69). Quindi, egli aggiunge che l'accelerazione tecnico-scientifica pone una minaccia assoluta alla democrazia. Ecco perché la democrazia deve essere ripensata "in modo globale" (ivi: 69-70), e, come direbbe Semerari, nella responsabilità per la vita e il benessere di tutta l'umanità.

Nei confronti dell'accelerazione dello sviluppo tecnico-scientifico che sempre più mette in pericolo la democrazia, la pace, la vita umana e la vita tutta sul nostro pianeta, la filosofia di Giuseppe Semerari, con il suo continuo appello alla responsabilità di ciascuno e alla realizzazione di una "civiltà dei fini e non solo dei mezzi" e alla "lotta per la scienza" in funzione della condizione umana di "insecuritas" e quindi delle "tecniche e paradigmi della salvezza", risulta oggi di grande valore etico.

Susan Petrilli

IL DUPLICE SENSO DEL RAPPORTO LEGGE-DIGNITÀ NELLA RIFLESSIONE DI EMMANUEL LEVINAS

1. *Dignità e responsabilità*

Nella frase riportata in epigrafe si parla di *dignità umana*. Ma il significato di "Dignità" può anche diventare e di fatto diventa la condizione di rispetto, di onorabilità, di valore, altezza, di levatura di qualcuno nei confronti di qualche altro. Come spesso è accaduto e continua ad accadere nella storia sociale, anche per la qualifica, o il valore o l'attributo, di "dignità", c'è un movimento collegato all'interesse, ovvero, come dice Emmanuel Levinas, all'affermazione e riaffermazione dell'essere, all'"interessamento", che consiste nel ridurre, nel delimitare il valore "dignità" ad una determina "identità", ad una determinata qualifica identitaria.

Sotto questo riguardo possiamo dire, ancora con Levinas, e in particolare in riferimento al suo saggio intitolato "Diritti umani e diritti altrui" (1985b), che avviene qualcosa di non molto diverso da quanto concerne i diritti umani: i diritti umani divengono i diritti dell'identità, dell'appartenenza, dell'io a esclusione dell'altro. Ebbene, come nel caso della "dignità", così anche per i "diritti umani" c'è l'esclusione dell'altro. E questi due accadimenti, evidentemente, sono fra loro collegati.

Riattribuendo il valore identità a chi questo valore deve guadagnarselo e non attribuirselo gratuitamente e prepotentemente, come un valore che spetta all'io in quanto io, all'io in quanto "sono io", Levinas sostiene sostiene che la dignità è un valore che consiste nel riconoscimento dell'altro da parte dell'io, dell'altro in quanto altro. *La dignità consiste nel riconoscimento dell'alterità altrui*, *riconoscimento che avviene nell'assunzione della responsabilità per l'altro da parte dell'io*. L'altro costituisce un imperativo etico assoluto per l'io. Di conseguenza tale riconoscimento non è una concessione da parte dell'io nei confronti dell'altro, ma è l'*espressione dell'inevitabile coinvolgimento, compromissione dell'io con l'altro e per l'altro*, di *non-indifferenza* nei confronti dell'altro, dovuti all'intrico con l'altro, intrico inestricabile, alla relazione senza ripari con l'altro.

Come osserva Bernhard Casper nel saggio intitolato *Emmanuel Levinas*, e che ha come sottotitolo *La scoperta dell'umanità nell'inferno dello Stalag 1492*, "la dignità incondizionata di ogni persona, dignità che assolutamente non può essere eliminata, consiste nella sua responsabilità nei confronti dell'altro" (2019: 34).

Levinas lo dice con una breve formula, "moi = responsabilité". Si tratta di una responsabilità che non conosce limiti, una "responsabilité illimitée".

Nel libro del 1974, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Levinas spiega così la "responsabilità illimitata", anche alla luce della sua concezione del linguaggio, in particolare in considerazione della distinzione da lui stabilita tra "detto" e " dire":

> La responsabilità illimitata in cui mi trovo viene dall'al di qua della mia libertà, da un "prima-di-ogni-ricordo", da un "oltre-ogni-compimento" del non-presente, per eccellenza dal non-originale, dall'anarchico, da un al di qua o al di là dell'essenza. La responsabilità per altri è il luogo in cui si pone il non-luogo della soggettività e dove si perde il privilegio della questione: dove? Il tempo del *detto* e dell'*essenza* lascia intendere il dire pre-originale, risponde alla trascendenza, alla diacronia, allo scarto irriducibile che qui si apre tra il non-presente e ogni rappresentabile, scarto che a suo modo – modo da precisare – indica il responsabile (Levinas 1974, tr. it.: 14-15).

Questa condizione originaria di responsabilità nei confronti dell'altro da cui dipende la dignità dell'io – una condizione di partecipazione, di inquietudine per l'altro – non è certo una condizione facilmente sopportabile. Essa si accompagna alla necessità di mettere in discussione il privilegio filosofico dell'essere, dell'identità, di mettersi in questione e di interrogarsi sulle proprie certezze, nel tendere verso l'al di qua e l'al di là dell'essere stesso (cfr. ivi: 24).

Alle origini delle leggi, dello Stato, non c'è la situazione hobbesiana di *homo homini lupus*, ma c'è il ricorso ad una delimitazione della originaria responsabilità per l'altro, a una sua distribuzione equa *fra i molti altri*. L'io non è soltanto in rapporto con *un* altro, ma, purtroppo per lui, *con molti altri*, non solo "vicini", ma anche "lontani", non solo i suoi prossimi e non solo i presenti ma anche gli estranei, e pure coloro che possono sopraggiungere successivamente.

La dignità umana va considerata nella dimensione dell'alterità, l'alterità assoluta, che è il problema della singolarità, il problema del "propriamente umano", della responsabilità. L'animale umano ha la prerogativa rispetto agli altri esseri viventi di portare il peso della responsabilità, la responsabilità per l'altro, non solo del prossimo, non solo di altri, dei suoi simili, ma la responsabilità per la vita dell'intero pianeta.

La singolarità, l'unicità di ciascuno è associata con la responsabilità per l'altro, e non si tratta della responsabilità dell'io, circoscritta e salvaguardata da alibi, la responsabilità limitata, speciale, "tecnica", ma si tratta della "responsabilità morale", come la qualifica un altro filosofo dell'alterità, Michail Bachtin (cfr. Bachtin e il suo Circolo 2014). Si tratta della responsabilità illimitata, infinita, la responsabilità provocata in me dall'alterità dell'altro, *autrui*, l'altro nella sua singolarità, nella sua infunzionalità, nella sua alterità assoluta; sollecitata dal volto altrui con la sua stessa nudità, esposizione, vulnerabilità. La dignità dell'io consiste nella responsabilità per l'altro, è data nella sua vocazione per l'altro.

Contestualizzare la dignità umana nella dimensione dell'alterità altrui, l'alterità non relativa ma assoluta dell'altro uomo in quanto altro, comporta riconoscere che si tratta di una dimensione che precede la dignità realizzata in relazione all'essere e alle sue molteplici identità possibili, una dimensione che l'essere e le sue identità presuppongono. La dignità dell'io come dover rispondere dell'altro e all'altro precede lo stato sociale dell'io, conquistato attraverso i propri successi, la realizzazione delle proprie capacità, il raggiungimento dei propri fini, l'adempimento dei propri compiti relativi al proprio ruolo sociale, secondo un determinato ordine ufficiale. Nella riflessione levinasiana sull'"altrimenti che è essere" la dignità presuppone la singolarità, l'unicità dell'io, la sua non sostituibilità nella responsabilità per l'altro. La dignità dipende dall'altro, è data nella relazione con l'altro – è l'altro che mi rende speciale, singolare, unico, insostituibile, in un intrico di relazioni da cui è impossibile liberarsi, districarsi. La relazione di responsabilità parte dall'altro, perché l'altro si presenta senza essere chiamato, fuori da ogni possibilità di previsione, di calcolo, da ogni possibilità di controllo. L'altro nella sua singolarità, nella sua insostituibilità si presenta e sorprende, impedisce la chiusura della totalità, interroga le certezze del discorso totalizzante, delle verità stabilite, delle conoscenze date per scontate. È nell'apertura all'altro che l'io prende coscienza di sé, persino delle proprie emozioni, gioie o sofferenze che siano.

2. *La relazione di implicazione reciproca fra "legge" e "dignità"*

La "dignità" assume significati diversi. Essa diventa dignità dovuta a una determinata condizione in base alla quale si esige rispetto, anche obbedienza, dagli altri, dignità per un alto ufficio, per una carica elevata, preminenza per autorità, per posizione sociale. "Dignità" è il nome stesso che si dà a persona insignita di un'alta carica, o rispettabile per nobiltà, per alto

grado. Dignità indica un'autorità riconosciuta socialmente. Il "dignitario" è colui che svolge un ruolo importante in una data società, come nel caso del dignitario ecclesiastico o del dignitario politico. Dignità può indicare anche l'autorità e il relativo rispetto di un'idea, di una concezione: come principio generale, fondamentale, assoluto, ad esempio nel caso di un assioma. In tutte queste accezioni si tratta della dignità dell'essere, della dignità ontologica dell'uomo, come se la dignità consistesse nell'essere qualcosa, fosse un fatto di "essenza", si tratta delle molteplici dignità differenti, corrispondenti alle diverse identità dell'essere.

La dignità della legge può essere dovuta al valore intrinseco di ciascuno, al rispetto che io devo all'altro in quanto altro, la dignità del volto nudo e indifeso nei confronti del quale prima di ogni legge positiva avverto il comandamento non scritto "non uccidere".

Oppure, la legge svolge il ruolo di difesa di una carica, di una posizione sociale, giuridica, di un'autorità eletta, nominata, ereditata; difende la legge stessa; la legge è legge e deve essere rispettata; la dignità è la legge stessa.

Questa doppia "posizione" della legge, questo doppio rapporto legge-dignità è oggetto ricorrente della riflessione di Emmanuel Levinas in tutta la sua opera.

Come osserva Levinas in "Libertà e comandamento" (1953), per garantire la libertà, per evitare il pericolo della tirannia, si rende necessario istituire uno Stato giusto, darsi delle leggi giuste. Ma l'ordine così stabilito si può ritorcere contro lo stesso io sotto forma di legge fissa e inflessibile, *dura lex*, anch'essa tirannica e violenta, e soprattutto, proprio perché basata sui diritti dell'io, diventa anche comando alla guerra, inevitabile mezzo di difesa, realistica faccia dell'essere e dell'inter-esse, tributo ineludibile al *conatus essendi* dell'individuo e della comunità a cui come tale egli appartiene (v. anche Levinas "Comandamento e amore", 1966).

Commentando Levinas a questo proposito, Augusto Ponzio osserva che l'io è ricattabile, in nome della sua stessa libertà, dall'ordine impersonale. Per sopprimere la violenza è necessario ricorrere alla violenza fino all'accettazione indiscutibile dell'*extrema ratio* della guerra. Il discorso impersonale della legge amministra l'essere delle cose in termini realistici, e in tale discorso la guerra si presenta come ineluttabile violenza e sacrificio dell'io, ha il proprio altrimenti nel proprio stesso fondamento, ancora più realistico, anzi, questo sì veramente realistico, che è la situazione di faccia a faccia con altri: esso è, dice Levinas, un rapporto di comandamento senza tirannia, che non è ancora obbedienza a una legge impersonale, ma condizione indispensabile dell'istituzione di una tale legge. L'opposizione del volto nudo, l'opposizione di occhi

disarmati, assolutamente privi di protezione, dice Levinas, a partire dalla quale l'io si costituisce come responsabilità, non è l'opposizione di una forza, non è un rapporto di ostilità (v. A. Ponzio, "Introduzione", in Levinas 2002a: 30-31).

Il volto, dice Levinas nel saggio "Ethique et esprit" (un testo del 1952, ora incluso nel libro di Levinas del 1963, *Difficile liberté*), è inviolabile; gli occhi, assolutamente senza protezione, la parte più nuda, più vulnerabile del corpo umano, oppongono una resistenza assoluta al possesso da parte della conoscenza: "La conoscenza rivela, nomina, e con ciò stesso classifica. La parola si rivolge al volto, la conoscenza si impadronisce del suo oggetto, lo possiede" (in Levinas 1963, tr. it.: 59).

3. *La pace originaria e l'autorevolezza del volto*

L'opposizione del volto, come in riferimento a Levinas osserva Augusto Ponzio nel libro del 2009, *Emmanuel Levinas, Globalisation and Preventive Peace*, è un'opposizione pacifica, dove la pace non è affatto sospensione della guerra, violenza trattenuta per essere meglio realizzata. Al contrario, la violenza consiste proprio nell'eliminare questa opposizione, nell'aggirarla, nell'ignorare il volto, nell'evitare lo sguardo; e, di conseguenza, nella possibilità di trovare il verso giusto per il quale il *no* che è iscritto sul volto dell'altro, in quanto avente un senso per sé, indipendentemente dall'io, possa essere interpretato come forza avversa e quindi da vincere e sottomettere.

La violenza consiste nell'avere ragione dell'altro, anche attraverso la legge, la violenza della conoscenza che pretende di nominare, classificare, possedere l'altro, malgrado l'opposizione alla violenza; opposizione espressa nel comandamento, inscritto nella dignità del volto prima ancora di diventare formula esplicita, "non uccidere," con cui si asserisce l'esigenza di rispettare, e di non violare, la dignità della persona umana, la dignità dell'individuo nella sua alterità assoluta di singolo. Secondo Levinas, trovarsi di fronte a un volto non solo direttamente ma anche in maniera indiretta (per Levinas siamo faccia a faccia con l'altro non soltanto in sua presenza, ma anche di fronte a una sua qualsiasi manifestazione, fosse anche una scrittura, una sua opera artigianale, la sua abitazione) è già sentire la responsabilità per l'altro, sentire non solo il comando "non uccidere", ma anche il rispetto per lui, l'obbligo di ascolto, di accoglienza, base essenziale di ogni forma di "giustizia sociale" (v. Levinas 1982a, 1982b, 1982c, 1984a).

Nella considerazione del rapporto fra io, altro e giustizia, incorriamo inevitabilmente in ambivalenze, contraddizioni e paradossi, e tener conto di ciò è in qualche modo rendersi conto delle ambiguità e delle contraddizioni inerenti alla vita, alla relazione tra altri, alla socialità. Levinas rende tutto questo magnificamente per un originale stile di scrittura iperbolica, intensamente evocativa, poetica, e perciò capace di spingere la riflessione filosofica ai limiti. Di queste complessità Levinas è costantemente consapevole, ne tiene conto, conseguentemente anche nella sua riflessione sul rapporto fra io, altro e giustizia.

Il volto dell'altro, nella descrizione di Levinas, è il luogo di esposizione all'altro, e perciò il volto si presenta nella sua nudità, è disarmato, senza difese, senza sicurezza, e anche da sotto le sue maschere traspaiono vulnerabilità, debolezza, mortalità. Tuttavia, il volto è anche luogo di autorità, di comando: il volto con la sua esposizione, vulnerabilità, impotenza è al tempo stesso l'autorità che comanda: "non uccidere", luogo di contraddizione quindi tra fragilità e autorevolezza.

L'io non si libera mai dall'altro, e in questo non potersi liberare dall'altro, in questa costrizione all'altro, c'è l'infinito, la dignità dell'alterità inafferrabile dell'altro, e quindi una concreta, infinita responsabilità: una responsabilità che precede la deliberazione a cui sono esposto, dedicato, prima di essere dedicato a me stesso (cfr. Levinas 1995). La responsabilità per l'altro, da parte dell'io, giunge fino alla situazione dell'essere responsabile per le sue colpe, fino a prenderne il posto, a pagare per lui, fino alla condizione di "ostaggio". "L'ostaggio è colui che è considerato responsabile anche di ciò che non ha compiuto" (*ibid*.), in base a una responsabilità che precede la giustizia distributiva, che precede le misure della giustizia. La stessa perfettibilità della legge, la possibilità di migliorare l'amministrazione della giustizia, è iscritta nel mio obbligo incondizionato verso l'altro.

Come scrive Levinas nel paragrafo "Tu non ucciderai", nel libro *Entre nous. Essai sur le penser-à-l'autre* (1991), nella cattiva coscienza dell'umanità europea c'è inquietudine per le sofferenze inflitte ad altri in base alla "logica delle cose", alla coerenza con la realtà, alla "ideologica" (A. Ponzio 2003a, 2003b) del mondo così com'è; c'è inquietudine circa la legittimità delle sofferenze inflitte nella semplice prospettiva della condanna meritata, della giusta punizione; c'è l'angoscia della responsabilità sentita dagli individui sopravvissuti alla morte violenta delle vittime, come se ciascun innocente fosse chiamato a rispondere delle miserie e degli assassinii che non ha compiuto. Rispetto all'altro non c'è riparo, e Levinas ammonisce che anche la paura per sé e la difesa di sé non riescono a cancellare lo scandalo dell'indifferenza nei confronti della sofferenza

altrui. Nell'imperativo biblico "non uccidere", rivolto a ciascun uomo nei confronti di ciascun altro, si sente tutto il peso della responsabilità del singolo dietro l'alterità relativa, formale, reciproca delle identità che compongono un genere, in questo caso il genere umano.

4. *Quando il rispetto della legge diventa cancellazione dell'altro*

Si possono dare situazioni, e storicamente si sono date, in cui il rispetto della legge – soprattutto quando la legge tutela l'io nei confronti dell'altro, quando favorisce i diritti propri – prevarica sul rispetto della dignità altrui. In questo caso, rispettare la legge significa cancellare l'altro e quindi calpestare la dignità dell'altro. "Io non ho fatto altro che rispettare la legge". "Io ho fatto il mio dovere". "Ho eseguito quanto mi è stato indicato come cosa giusta da fare". Sono queste più o meno le dichiarazioni di Adolf Eichmann nel processo nei suoi riguardi svoltosi a Gerusalemme che porteranno Hannah Arendt a scrivere *Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil*, 1963 (v. Petrilli e Ponzio, "The Double Meaning of the Limits of Law", 2021). Il rispetto incondizionato della legge conduce all'idea e all'atteggiamento che la responsabilità consista nell'avere la coscienza a posto nei confronti di ciò che la legge comanda.

La giustizia nasce per evitare la tirannia e quindi garantire la libertà, per salvaguardare la vita di ciascuno nella socialità, la giustizia è giustizia sociale, questione di distribuzione equa della giustizia secondo la legge. Riflettendo sul rapporto tra libertà, responsabilità, dignità, Levinas in *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* sostiene che il "Bene" riassorbe "la violenza della non-libertà", e quindi egli procede ad interrogare la nozione di "libertà finita" che mette in relazione alla nozione di "libertà pura" (Levinas 1974, tr. it.: 155-157). L'idea di una responsabilità anteriore alla libertà, dove libertà e alterità sono associate nella responsabilità per un altro, per altri, conferisce un senso irriducibile alla stessa nozione di libertà finita, senza danneggiare la dignità della libertà così concepita, vale a dire nella sua finitezza. La "libertà finita" contiene un elemento di "libertà pura", e perciò pone, senza risolverlo, il problema della limitazione della libertà del volere.

Nel suo saggio del 1935 "De l'évasion", Levinas descrive il bisogno di uscire dall'identità dell'essere, dell'io, dall'identità dell'identico, del medesimo. In situazioni che l'io non può controllare, e che gli sfuggono inevitabilmente, egli trova la possibilità dell'evasione dall'essere, dalla sfera dell'io e dal suo accanimento a confermarsi e barricarsi: il piacere, dato il suo carattere illimitato (anche Giacomo Leopardi l'aveva evidenziato); la vergogna, come disagio im-

motivato, abbastanza riscontrabile nell'individuo non ancora adulto, nel bambino, che, quando gli chiedono di dire come si chiama, non risponde, e la madre, o chi per lei, lo giustifica dicendo "si vergogna"; la nausea (e ciò, da parte di Levinas, prima ancora della pubblicazione della famosa *Nausée* di Sartre), vale a dire il non sopportarsi, sentire nausea per ciò che normalmente l'individuo fa, i luoghi che abita, e anche nei confronti della sua stessa identità.

5. *La libertà come conseguenza della responsabilità per l'altro fino alla "sostituzione"*

La responsabilità per altri è una responsabilità senza condizioni. Ed è in tale situazione di responsabilità che si determina la libertà dell'io. La libertà dell'io è conferita dall'altro nel momento in cui l'altro mette l'io nella condizione di dover rispondere a lui e di lui. È in questo dover rispondere che l'io è fatto libero. Levinas dice "ordinato" libero. La libertà finita, il poter fare o non fare, non è qualcosa di originario, ma si colloca invece in una responsabilità infinita in cui l'altro non è altro perché limita la mia libertà, ma perché, mettendomi in questione con la sua stessa presenza, con il fatto stesso di esistere, mi mette nella condizione di essere libero nel rispondergli in un modo o in un altro, anche opposto.

Questo dover *rispondere all'altro e dell'altro* può giungere fino alla condizione della "sostituzione", del sostituirsi all'altro in quella forma caratterizzabile come condizione di *ostaggio*, come abbiamo anticipato sopra, fino alla persecuzione, fino al sacrificarsi al posto dell'altro, fino a dare la vita per lui. Si tratta di un nuovo genere di accusa, dice Levinas in una conversazione con Augusto Ponzio svoltasi nella sua casa di Parigi, il 20 novembre 1988: "colpevolezza senza colpa, 'indebitamento' senza prestito. Obbligo di responsabilità alla quale nessun altro può sostituirsi, debito che nessun altro può pagare al posto dell'io e così, per l'*io*, il concretizzarsi della propria unicità di *io*" (v. "Responsabilità, sostituzione, scrittura. Dialogo con Emmanuel Levinas", in Ponzio 2019: 22).

Perciò la libertà finita non è semplicemente una libertà infinita che opera entro confini limitati. Di più: nell'impossibilità di sottrarsi alla responsabilità illimitata per il prossimo, per l'altro, nella propria insostituibilità, Levinas vede l'*elezione* dell'umano e non una servitù, e osserva che in questa elezione le religioni che vi fanno ricorso colgono la dignità suprema dell'umano (Levinas 1974, tr. it.: 157).

Il primo caso dell'io non è il nominativo, ma l'accusativo, vale a dire, l'essere messo in questione, l'essere interrogato: interrogazione che riguar-

da il proprio essere stesso, la propria condizione, la propria situazione di vita. La domanda originaria, dice Levinas, non è quella indicata da Heidegger, "perché l'essere e non piuttosto il nulla?", ma quella rivolta dall'altro all'io: "perché tu *puoi essere* questo e quest'altro, e io no?", "perché a te è possibile essere al riparo, essere al sicuro, essere sfamato fino alla sazietà, e a me no?". Nella sua situazione di "io" all'accusativo, di io messo in questione, l'io deve rispondere senza possibilità di delega. La sua responsabilità, la sua risposta, è inderogabile. L'io in questa sua responsabilità per l'altro è insostituibile. Non solo la sua libertà, ma anche la sua unicità, la sua singolarità, la sua insostituibilità, la sua irripetibilità si costituiscono quindi nel rapporto con l'altro, nell'indeclinabile responsabilità per l'altro.

6. *Linguaggio, soggettività, giustizia*

Il problema della soggettività, sviluppato in termini della relazione fra alterità e identità, comporta il riferimento al problema del linguaggio. L'origine del linguaggio, vale a dire il linguaggio come concettualizzazione, come classificazione, come capacità di estrarre ciò che è comune nella differenza, e dunque come possibilità di nominare e di distinguere in maniera diversa a seconda delle diverse lingue, è possibile soltanto nel rapporto con l'altro. Secondo Levinas, anche il linguaggio nasce dal dover rispondere all'altro, dalla richiesta dell'altro, dalla sua domanda di aiuto, di accoglienza. E, dunque, il linguaggio prima ancora di consistere nel dover *dire* qualcosa, osserva giustamente Levinas, consiste nel dover *dare* qualcosa, nel dover *fare* qualcosa per l'altro. Quindi, anche il linguaggio si fonda sulla responsabilità illimitata dell'io, al di qua e al di là dell'essere, dell'identico. Il linguaggio presuppone l'incontro con l'altro, come sua condizione di possibilità. Si tratta non solo dell'altro mio prossimo, dell'altro vicino, e non solo del primo venuto, ma anche di altri che possono presentarsi in un secondo momento, che possono sopraggiungere, che l'io può incontrare nel corso della sua vita e a cui deve anche rispondere. C'è sempre un altro ancora nella rete aperta della socialità. Anche il linguaggio, quindi, ha a che fare con la giustizia, la giustizia prima ancora della legge.

Levinas studia il problema del linguaggio anche in riferimento al rapporto tra ragione e conoscenza (v. Levinas, "Philosophie et transcendance", in Levinas 1995): la ragione è a fondamento del linguaggio, o è il linguaggio anteriore rispetto alla tematizzazione, alla conoscenza, al concetto, alla ragione? Che cosa intende Levinas per linguaggio?, e perché porsi questo

problema? È la questione filosofica del rapporto tra particolare e universale. Con Roland Barthes (1980b) potremmo dire che si tratta del problema del rapporto fra *mathesis singularis* e *mathesis universalis*; in altre parole, fra l'identità dell'universale e l'alterità del particolare, del singolare.

Nella misura in cui è capace di esprimere sempre di più di quanto dice il significante, il linguaggio è significanza, alterità ed eccedenza non assorbibile dal significato, dal tema, dall'identico. Nella terminologia di Levinas il linguaggio in quanto "Dire" trascende i confini del "detto", del significato, del concetto e si presenta come "scrittura", écriture avant la lettre, prima della scrittura come "trascrizione". Il linguaggio in Levinas è evento prima di fissarsi in rappresentazione, la possibilità di un coinvolgimento impossibile con l'altro che in quanto altro sfugge al possesso, appunto, alla padronanza da parte dell'io. Condizione di partecipazione incondizionata nelle situazioni di altri, l'essenza del linguaggio è interpellazione, è appello (v. Emmanuel Levinas, *Filosofia del linguaggio*. Scelta di testi a cura di Julia Ponzio, 2020).

Ne deriva che l'origine del linguaggio, che in Levinas è anche l'origine del significare, è il dire senza detto, cioè "passività della passività", in cui la soggettività significa, senza riserve, la "differenza dell'uno *e* dell'altro" come "differenza dell'uno *per* l'altro", "non-indifferenza *per* l'altro", "dedizione ad altri", ciò che Levinas indica anche come una *sincerità* " – e questa sincerità è dire". Nel libro del 1993 *Dieu, la Mort et le Temps* (che raccoglie il corso di lezioni tenuto da Levinas nell'anno accademico 1975-76, l'ultimo del suo insegnamento alla Sorbonne), Levinas spiega così:

> Se il Dire ha significato solo attraverso il Detto, allora il Dire è ricoperto ed è assorbito dal Detto.
>
> Al Dire senza Detto è necessaria un'apertura che non cessi di aprirsi e che si dichiari come tale. Il Dire è questa dichiarazione. […] È necessario che il Dire sia Dire di questo Dire stesso, Dire senza tematizzarsi, ma che si espone sempre più. Dire che si rivolge su di sé come se, invece di comportarsi come atto dell'esporre, si trattasse di esporre l'esposizione stessa. In tal senso il Dire è l'esaurirsi ad esporsi, è il far segno di ciò di cui si fa segno senza riposarsi nella propria figura di segno. Il Dire sarebbe allora passività dell'estradizione ossidionale in cui tale estradizione si consegna all'altro invece di stabilirsi come posizione o sostanza.
>
> C'è quindi un'*iterazione del Dire* che è iterazione preriflessiva e che indica il Dire come un Dire il Dire: è l'enunciato dell'eccomi che non si identifica con nulla se non con la voce che si enuncia e si consegna. Ecco dove è necessario cercare l'origine del linguaggio (Levinas 1993, tr. it.: 260-261).

E, aggiungiamo noi, conseguentemente a quanto dice lo stesso Levinas, è qui che dobbiamo cercare l'origine della giustizia.

7. *Linguaggio, volto ed etica. Il finito e l'infinito*

Levinas stabilisce un rapporto fra linguaggio e volto: il volto d'altri è linguaggio, vale a dire il luogo dell'incontro con l'altro, in contrasto con l'attaccamento all'essere, con l'identità, con il *conatus essendi*. L'incontro faccia a faccia, l'incontro con il volto altrui è già di per se stesso appello nei confronti dell'io, al "dis-inter-essamento", al coinvolgersi, al suo rendersi disponibile, al suo donarsi. Il volto è immagine, ma non immagine risultato della visione. È immagine che non è rivelazione, se non come *ri-velarsi*.

Con il linguaggio della semiotica di Charles Peirce potremmo dire che il volto è *icona*, che si auto-presenta secondo la categoria della *primità*, cioè per sé, *kath'aut*ó, dice Levinas. Si tratta del volto come alterità assoluta e non relativa; alterità che, nel linguaggio di Peirce, si presenta non come *secondità*, cioè condizionata dalla relazione a qualcos'altro (come avviene per ogni identità, donna-uomo, padre-figlio, comunitario-extracomunitario), né come *terzità*, cioè come segno avente bisogno di un altro segno per significare, un altro segno che lo interpreti. Levinas precisa che *l'altro non è segno, ma fa segno*. Per questo, la relazione con l'altro è all'origine del linguaggio, non è nel linguaggio, ma è la condizione del suo prodursi.

In questo senso l'immagine del volto non è riducibile a oggetto, e, di conseguenza, non è riducibile al concetto, la cui funzione è quella di rendere l'oggetto intelligibile, comprensibile e quindi appropriabile, manipolabile. Rispetto all'oggetto e al concetto, rispetto alla realtà che di oggetti e di concetti è fatta, rispetto alla visione che fa luce e illumina, il volto come immagine è il doppio, l'*ombra*, come dice Levinas in "La réalité et son ombre" (1948).

In una nota al saggio "Langage et proximité" (incluso nella riedizione del 1967 del libro *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, del 1949), Levinas spiega il senso in cui intende il termine "etica", e cioè una relazione tra termini tale che essi non sono uniti né in una sintesi di intendimento, né in una relazione fra soggetto e oggetto, ma dove un termine pesa, o importa, o è significativo per l'altro, collegati in un intrico che la conoscenza non può né esaurire né districare:

> Intendiamo per etica una relazione fra due termini in cui l'uno e l'altro non sono uniti né da una sintesi dell'intelletto né dalla relazione soggetto-oggetto e in cui, tuttavia, l'uno pesa o importa o è significante per l'altro, in cui quel che li lega è un intrico che il sapere non potrebbe né esaurire né sbrogliare (Levinas 1967 [1949]: 225, nota).

In Levinas l'etica nel senso suddetto, e come tale, l'origine del rendere significativo, l'etica che precede l'ontologia (come Levinas ripete nel saggio del 1984, "De la prière sans demande"), concerne la relazione fra linguaggio e corpo, in un intrico dove la relazione consiste in primo luogo in contatto, in coinvolgimento, e in responsabilità dell'io per l'altro. L'intrico etico che coinvolge insieme corpo e linguaggio fa nascere una comunicazione asimmetrica in cui il senso, dall'io all'altro, non è indifferente e non è reversibile. Tale intrico è lo spazio della singolarità di ciascuno, dell'eccedenza rispetto all'ordine costituito, della significanza che non si esaurisce nella significazione, del dire che travalica il detto (si veda anche "La Signification et le Sens," in Levinas 1972: 17-63). L'intrico etico, l'etica, dice della parola come evento unico, irripetibile, espressione dell'irriducibile alterità del singolo, della sua insostituibilità, e quindi dell'infinito nella responsabilità irreversibile dell'io per l'altro, o –come pure afferma Levinas in *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1974) – del significato infinito nella responsabilità. L'ambivalenza sempre enigmatica dell'infinito, o della trascendenza, allude a ciò che non può essere posseduto, conosciuto, assemblato una volta per tutte, a ciò che è traccia dell'originaria impossibile indifferenza nei confronti altro, che è origine di una responsabilità che non prende origine in me:

> Traccia sfuggente che si cancella e riappare e che è come un punto interrogativo posto davanti allo scintillio dell'ambiguità: responsabilità infinita dell'uno per l'altro o significazione dell'Infinito nella responsabilità. Ambiguità dell'ordine che mi ordina al prossimo che mi ossessiona e per il quale e dinanzi al quale rispondo a causa del *mio io* nel quale l'essere s'inverte in sostituzione, nella possibilità stessa del dono – e di un'*illeità* infinita, gloriosa precisamente nell'intrico umano annodato in prossimità, sovversione dell'essenza in sostituzione, dove non saprei sollevarmi sufficientemente presto per arrivare in tempo, né approssimarmi senza che la distanza stra-ordinaria da percorrere aumenti davanti ad ogni sforzo di raccoglierla in itinerario (Levinas 1974, tr. it.: 202).

Nel volto del singolo c'è l'infinito. Nel volto c'è la traccia ineliminabile dell'assolutamente altro, dell'unicità, del cui rispetto ne va della dignità dell'io, cioè la dignità che mi impone l'alterità inafferrabile dell'al-

tro, nel suo mistero, l'alterità che sfugge alla presa totalizzante della conoscenza, al possesso da parte dell'io, all'incasellamento in una qualsiasi identità. La traccia dell'infinito nel volto dell'altro dice l'invisibile, l'assenza, metafora del significare prima della tematizzazione, del detto, dell'oggetto, della conoscenza, dell'essere, dell'identità, della rappresentazione, del concetto; l'infinito del volto è la trascendenza data nella relazione con l'altro uomo, trascendenza che non diventa mai immanenza, intrappolata nell'identità dell'essere.

Scrive Levinas – in un saggio del 1968, "Infini", pubblicato nell'*Encyclopaedia Universalis* (ora in *Alterité et transcendence*, del 1995, l'ultima raccolta pubblicata prima della morte, comprendente dodici saggi da lui scelti, originariamente apparsi fra 1967 e 1989) – è alla luce dell'infinito che conosciamo il finito; è l'infinito la misura di tutte le cose, di ciò che è.

L'indeterminatezza del mondo riflette l'infinito assoluto, perciò nell'indeterminatezza caratteristica della vita c'è la traccia della dignità che ci conferisce l'infinito, l'alterità irriducibile. Paradossalmente, se possiamo avvicinarci in qualche modo al finito è per mezzo dell'infinito, se il finito è in qualche misura conoscibile, ciò è possibile sullo sfondo dell'infinito, vale a dire tenendo conto dell'indeterminatezza del mondo, e come dice Levinas, tale indeterminatezza è l'imitazione dell'infinito assoluto.

8. *Giustizia e significazione. La legge come originario riconoscimento del diritto altrui*

Nella relazione asimmetrica tra l'io e il tu entra il terzo, un altro "prossimo", un altro volto, un'altra alterità irraggiungibile, inconoscibile, un altro unico e incomparabile. È la prossimità della molteplicità in cui l'io passa dalla relazione di responsabilità per l'altro alla domanda "chi viene prima?".

È qui che nasce il problema della giustizia. Chi è l'altro per eccellenza? Come giudicare? Come comparare incomparabili in un rapporto tra unico e unico? La persona per cui si è responsabili è unica, e la persona responsabile non può delegare la propria responsabilità, sicché anche la persona responsabile è unica, singolare.

La riflessione di Levinas circa il rapporto con l'altro complicato dal darsi di rapporti con più altri, già presente in *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence,* ritorna nel saggio del 1986, "La proximité de l'autre", poi ripubblicato in *Altérité et transcendance*. La questione del terzo, come abbiamo già anticipato, è la questione dell*'altro*: dopo il "primo venuto", anche il "secondo venuto", il "terzo venuto", sicché viene a porsi il problema della

giustizia sociale con il darsi della molteplicità, quindi la necessità del paragonare, conoscere, giudicare:

> la presa di coscienza è motivata dalla presenza del terzo affianco al prossimo avvicinato; anche il terzo è avvicinato; la relazione tra il prossimo ed il terzo non può essere indifferente all'io che si approssima. È necessaria una giustizia fra gli incomparabili. È necessario dunque un paragone fra incomparabili ed una sinossi; messa insieme e contemporaneità; è necessaria una tematizzazione, un pensiero, una storia ed una scrittura (Levinas 1974, tr. it.: 21-22).

"Pace, pace al prossimo e a chi è lontano" (Isaia 57, 19). Questo versetto, citato da Levinas, pone il problema insieme dell'altro e del terzo, miei prossimi. Non c'è soltanto il "primo venuto" a cui rispondere, da accogliere, da rispettare, ma c'è anche il "secondo venuto," ed anche il "terzo venuto". Il terzo è anche egli un prossimo mio, ed è anche un prossimo dell'Altro. La presenza del terzo fa nascere il problema della giustizia, dell'equità e quindi l'esigenza della legge. È necessaria la giustizia, dice Levinas, vale a dire la comparazione degli incomparabili, l'eguaglianza fra gli ineguagliabili, l'identificazione fra singolarità irriducibili a insiemi:

> È necessaria la giustizia, la comparazione, la coesistenza, la contemporaneità, il raccoglimento, l'ordine, la tematizzazione, la *visibilità* dei volti e, attraverso ciò, l'intenzionalità e l'intelletto, e nell'intenzionalità e nell'intelletto l'intelligibilità del sistema, e, attraverso ciò, anche una compresenza su una base di uguaglianza come davanti ad una corte di giustizia. L'*essenza*, come sincronia: *insieme-in-un-luogo*. La prossimità assume un senso nuovo nello spazio della contiguità. Ma la pura contiguità non è una "semplice natura". Essa suppone già sia il pensiero tematizzante sia il luogo e la suddivisione della continuità dello spazio in termini discreti e il tutto – a partire dalla giustizia (Levinas 1974, tr. it.: 197).

A partire dalla giustizia il problema è come conciliare la molteplicità, i tanti altri, compresenti, contigui, nella contemporaneità, sulla base della legge, davanti ad una corte di giustizia; come distribuire in maniera equa la giustizia, come vivere la responsabilità illimitata, per tutti, in base alla legge. Ecco l'esigenza di istituire lo Stato con la sua legge che non fa differenza, di fronte alla quale "sono tutti eguali".

Il fluire unidirezionale del Dire, della prossimità, della responsabilità è interrotta dal problema posto dall'Essere, la necessità di intelligibilità del sistema. L'ingresso del terzo è il fatto stesso della coscienza che implica l'accesso all'astrazione del concetto,

> la comparazione degli incomparabili, tematizzazione del Medesimo a partire dalla relazione con l'Altro, a partire dalla prossimità dell'immediatezza del Dire anteriore ai problemi, quando l'identificazione del conoscere, attraverso se stessa, assorbe ogni *altro*" (*ibid*.).

Malgrado ciò, resta alla base e come finalità della legge la responsabilità per l'altro, il riconoscimento della sua alterità. Il che significa il riconoscimento della sua condizione peculiare, dei suoi particolari bisogni, della sue singolari necessità. *E ne va da tutto questo la dignità di chi è chiamato a rispondere all'altro*. La dignità allude all'altro in quanto *valore*, l'altro da rispettare, valorizzare, prendere in considerazione, amare. Il genere passa in secondo piano.

Per comprendere l'essere è necessario partire dall'altro dell'essere, dalla significazione dell'approssimarsi. La giustizia si oppone ad una filosofia che non vede oltre l'essere, che riduce il Dire al Detto, con ciò abusando del linguaggio, che riduce il senso all'interessamento. Invece è nell'dis-inter-essamento, quando la responsabilità per l'altro è anche responsabilità per il terzo, che si configurano la giustizia, la sincronia dell'essere e la pace.

Nasce perciò, dice Levinas in "Violence du visage" (1985), la necessità di trasformare una relazione di asimmetria, tra diseguali, una relazione senza reciprocità, in una relazione di reciprocità e di eguaglianza tra i membri di una data società. Nasce la necessità di porre limiti alla responsabilità illimitata della condizione originaria del "per-l'altro". *Alla fonte della ricerca della giustizia c'*è il per-l*'altro*. Dimenticarlo comporta "il rischio di trasformare il lavoro sublime e difficile della giustizia in un calcolo puramente politico, fino al punto dell'abuso totalitario".

La giustizia e la coscienza nascono dalla significazione. L'essere in quanto essere è funzione di giustizia. La giustizia è significata attraverso la significazione, e quindi attraverso "l'uno-per-l'altro". La socialità esige la giustizia, essa comporta la necessità di comparare le singolarità, gli incomparabili altri; esigenza a cui si associa la coscienza e la conoscenza. La giustizia presuppone la responsabilità infinita per l'altro, la non-indifferenza per l'altro, come sua condizione di possibilità. Essa nasce dall'amore per l'altro, l'amore senza concupiscenza, dice Levinas, dall'amore come carità, ascolto, accoglienza, un amore disinteressato, al servizio dell'altro, l'amore al servizio dell'amore.

Perciò la socialità implica la giustizia e la cittadinanza, e nella ricerca della reciprocità, dell'eguaglianza, essa implica la comparazione tra incomparabili, tra singoli, situazione in cui risulta che l'altro non ha al-

cuno privilegio rispetto all'io. Tuttavia, in questa situazione dove la giustizia limita la responsabilità iniziale, l'io nei confronti dell'altro resta in una relazione di subordinazione. Con l'arrivo del terzo si pone il problema fondamentale del diritto, che è sempre *il diritto dell'altro*. Levinas è d'accordo con Wladimir Jankélévitch (cfr. *Hors sujet*, 1987), quando quest'ultimo dice che non abbiamo alcun diritto; è sempre l'altro che ha diritti. Nella relazione con l'altro non c'è fusione, potremmo dire non c'è empatia, identificazione, la relazione con l'altro è sempre relazione di alterità. La socialità per Levinas è l'espressione più alta dell'umano. Come sostiene in una conversazione con Anne-Catherine Benchelah, pubblicata originariamente nel 1986, sotto il titolo "La proximité de 1'autre" (ora in *Alterité et transcendence*), prima di ogni espressione verbale, è l'alterità del volto, del per-l'altro, che mi elegge e mi convoca, richiamandomi alla mia responsabilità inderogabile per lui. Nell'alterità del volto, il per-l'altro comanda l'io. Per Levinas si tratta, quindi, di riconoscere come fondamento della giustizia, che, come si dice, "non guarda in faccia nessuno", l'obbligo dell'io nei confronti del volto altrui.

Abbiamo avuto modo di indicare l'uso da parte di Levinas del paradosso e dell'iperbole come caratteristica del suo modo di procedere argomentativo; il che in qualche modo riflette, persino accresce l'ambiguità del significare della relazione di alterità nella socialità. La descrizione di Levinas dell'ambiguità del volto è un altro esempio: il volto oggetto di esposizione all'altro, espressione di fragilità, è anche luogo di autorità, di comando. Esso, esposto alla violenza e anche all'assassinio, è al tempo stesso autorità e comandamento che si manifesta nell'espressione "non uccidere". Il volto è dunque luogo di ambivalenza tra vulnerabilità e autorità, fra debolezza e resistenza.

9. *Giustizia e responsabilità. Ambivalenze del volto*

Nell'ambito dei rapporti interumani, la prima questione che ci riguarda come membri di una stessa stessa comunità è la giustizia. In "Paix et proximité", del 1984, pubblicato per la prima volta in *Les Cahiers de la nuit surveillée* (ora in *Alterité et transcendence*), Levinas osserva che, per la necessità di applicare indifferentemente a ciascuno nella propria unicità il principio dell'eguaglianza, secondo l'ordine della giustizia, si sovrappone alla relazione con l'unico, l'incomparabile, la comparazione tra incomparabili. Rispetto alla mia relazione con l'unico, ciò comporta la sovrapposizione della neutralità (presenza, rappresentazione) dell'es-

sere, la tematizzazione e la visibilità del volto, il peso dell'avere e degli scambi, la necessità di pensare insieme la molteplicità e l'unità del mondo sotto un unico tema sintetico, di promuovere l'orientamento verso il significato ultimo dell'essere al pensiero intenzionale e intelligibile, e infine l'importanza della struttura politica di una società, dell'insieme di leggi eguali per tutti, delle istituzioni in cui l'io, il "per-l'altro della soggettività", assume la dignità di cittadino.

Tuttavia nozioni come "essere", "verità razionale", "unità politica", le relazioni istituite con tali nozioni alla base, in quanto incentrate sull'identità e sulla difesa dei propri diritti, diventano fonte di conflitto e di violenza. Ecco quindi la necessità di sottolineare che la dignità della giustizia stessa presuppone l'intrico della relazione con altri, quindi la situazione etica dell'"uno-per-l'altro"; e che l'essere, la presenza, la rappresentazione, la tematizzazione dell'essere stesso è pur sempre riconducibile all'incomparabilità, all'irripetibilità dell'unico, all'infinito del volto nudo, alla sua dignità in quanto volto dell'assolutamente altro, mio prossimo.

Che il fondamento della coscienza sia la giustizia vuol dire che la coscienza, l'oggettività del pensiero e della conoscenza si fondano sulla giustizia, e non viceversa. Alla "generosità stravagante" del "per-l'altro", dice Levinas, si sovrappone l'ordine ragionevole della giustizia realizzata per mezzo della conoscenza. E qui la filosofia diventa "una misura applicata all'infinito dell'essere-per-l'altro della pace e della prossimità, e per così dire una saggezza dell'amore" (Levinas 1995 [1984]: 144). Perciò, non vi è giustificazione alcuna per l'istituzione della guerra, tantomeno in nome di necessità storiche: nessuna buona coscienza per la guerra!

L'umano è il ritorno all'interiorità della *coscienza non-intenzionale*, alla *cattiva coscienza*, alla situazione dell'io all'accusativo, alla possibilità di temere l'ingiustizia più della morte, di preferire l'ingiustizia subita anziché inflitta, per evocare il *Gorgia* di Platone. Come scrive Levinas nel saggio del 1989 "Philosophie et transcendance" (ora in Levinas 1995), la cattiva coscienza deriva dal volto dell'altro uomo che mi interroga: una domanda che non aspetta una risposta teoreica, un'informazione, ma che fa appello alla responsabilità in un rapporto di coinvolgimento, di prossimità etica nella socialità e nell'amore. Si tratta qui dell'amore disinteressato della responsabilità, in cui l'io e l'altro, ciascuno nella propria singolarità, non sono semplici individui di un genere, punti anonimi nell'estensione logica di un concetto (cfr. Petrilli e Ponzio 2019; Petrilli, ed., 2020).

10. *Il rapporto con l'altro e la semioetica*

Abbiamo fatto riferimento sopra, nel § 7, al concetto di "etica", nel senso in cui è impiegato da Levinas, vale a dire come inevitabile rapporto di coinvolgimento dell'io con l'altro. Questa situazione risulta confermata dalla semiotica da Charles S. Peirce a Thomas A. Sebeok attraverso Charles Morris, e anche da quel particolare approccio nello studio dei segni, che va sotto il nome di *Significs*, inaugurato da Victoria Welby, in passato già nota per la sua importante corrispondenza con Peirce, ma oggi riconosciuta anche per il suo importante contributo allo studio del significare. Procedendo, nei nostri studi, nella direzione che è possibile intravedere grazie alle indicazioni provenienti da questi autori, indipendentemente dalle differenti angolature prospettiche e disciplinari, Augusto Ponzio ed io abbiamo proposto, a partire dalla monografia del 2003, realizzata in collaborazione, l'impiego del termine *semioetica* per indicare l'angolatura prospettica secondo cui la semiotica può contribuire ad affrontare adeguatamente tematiche come quella di ordine giuridico che qui direttamente ci interessa. Notevole è l'apporto, come già risulta da quanto fin ora abbiamo esposto, proveniente alla semioetica dalla concezione filosofica di Emmanuel Levinas.

L'etica ha necessariamente, nella sua stessa denominazione, un orientamento di ordine filosofico. Ma va detto che anche la semiotica, in quanto scienza generale dei segni, non può evitare di orientarsi in senso filosofico. Il perché di questo inevitabile incontro tra semiotica generale e filosofia è ben spiegato da Umberto Eco nella "Introduzione" all'edizione italiana (1984) di *Semiotica e filosofia del linguaggio*. Scrive Eco (ivi: xii):

> Ritengo che una semiotica generale sia di natura filosofica, perché non studia un sistema particolare ma *pone* delle categorie generali alla luce delle quali sistemi diversi possano essere comparati. E per una semiotica generale il discorso filosofico non è né consigliabile né urgente: è semplicemente costitutivo.

Levinas chiarisce che ciò che egli indica come "filosofia prima" non può che essere un'etica. L'etica per Levinas implica l'incontro dialogico con l'altro, essa si manifesta nell'alterità, nel primordiale "per-l'altro": "persino la filosofia che interroga il significato dell'essere lo fa sulla base dell'incontro con l'altro", dice Levinas in "La proximité de l'autre" (1986, in Levinas 1995). L'origine del significato, dell'intelligibilità, della razionalità è nel volto dell'altro, nella responsabilità per l'altro uomo, sicché l'ontologia, la conoscenza oggettiva, la politica hanno alla base il significato così concepito, sono "comandate" dal significato come responsabilità per l'al-

tro, dall'inquietudine per l'altro antecedente alla sua rappresentazione nel sociale, nella comunità.

La pluralità delle persone con cui si ha inevitabilmente a che fare rende necessaria la giustizia e insieme ad essa l'oggettività della conoscenza, l'imparzialità del giudicare; comporta la necessità di istituire tribunali e istituzioni politiche e, paradossalmente, persino una certa violenza: difendere l'altro, il mio prossimo, comporta sempre, osserva Levinas, una certa violenza nei confronti di qualcuno (cfr. ivi: 172).

Che l'etica sia "filosofia prima" significa che essa, nel senso che abbiamo inteso, viene prima dell'ontologia. Levinas lo ribadisce: la ragione, la conoscenza, il pensiero ontologico si fondano sull'etica e dell'etica devono nutrirsi, all'etica ispirarsi. Alla base di ogni forma di umanesimo nella socialità c'è già il per-l'altro, l'attenzione all'altro, il pensiero all'altro, l'inquietudine per lui. È questa la condizione originaria che Levinas descrive, in una sua opera che così si intitola (Levinas 1974), come "umanesimo dell'altro uomo". La condizione sia del bene sia del male, della loro possibilità di esistenza, è l'*altro*. Non ci può essere bontà né cattiveria, né crudeltà, né giustizia, né ingiustizia senza riferimento all'altro. Sia il bene sia il male come caratterizzazioni del fare umano presuppongono l'alterità, il rivolgersi all'altro, hanno a che fare con l'esistenza altrui. In termini semiotici, anzi biosemiotici, è l'alterità ciò che muove il procedere della semiosi e quindi della vita, l'orientarsi della comunicazione e, nel mondo specificamente umano, l'intenzionalità del comportamento non-verbale e della parola nel "bene" e nel "male".

11. *Considerazioni conclusive*

Tutti i valori dell'io, e quindi anche tutti i suoi diritti, sono *per l'altro*. Qui "per l'altro" ha un duplice senso, è sia complemento di causa, sia complemento di fine.

La stessa libertà, massimo riconoscimento dell'io e suo massimo diritto, deriva da altri, dagli altri. Come pure deriva da altri la sua stessa identità. L'identità di ciascuno è decisa a priori rispetto all'io, e si può dire addirittura prima della sua nascita. Così è per la sua paternità, per il suo nome, per la sua cittadinanza, per il suo ceto sociale: tutto questo dipende da altri. Si decide dell'io in sua assenza come avviene in un tribunale quando qualcuno è condannato in contumacia. Chi sono io mi è stato detto da altri. L'inizio della mia vita è stata raccontata da altri. E così pure altri sapranno della mia morte, ma

questa volta non me la potranno raccontare. Anche la libertà viene da altri. È l'altro che mi conferisce questo valore e questo diritto.

È di fronte all'altro che mi interroga e mi chiede qualcosa, non solo verbalmente ma con la sua stessa presenza, che io devo rispondere. E questa risposta può essere positiva o negativa, può essere accoglienza o rifiuto: io sono libero. E quindi è l'altro che mi rende "questa facoltà". La mia libertà viene da altri. Anche di fronte alle cose posso decidere, posso decidere se prendere o lasciare, se conservare o distruggere, se condurle nel mio spazio oppure espellerle.

Ma se anche qui si può parlare di libertà, questa libertà è pur sempre collegata con l'altro, è sempre condizionata dal rapporto con l'altro. Si potrebbe dire che con l'altro non si può mai fare finta di niente.

Tornando al problema della dignità, certamente possiamo affermare che essa sia collegata con la mia identità. L'intero arco di una vita può essere spesa per ottenere il riconoscimento della dignità di un ruolo, di una posizione sociale, di una professione, di una carica. Tale impegno, tale sforzo riguarda la conquista dell'atteggiamento che l'altro deve avere nei miei confronti, e precisamente nei confronti della mia identità, della mia appartenenza, della mia collocazione all'interno di una comunità. E tutto questo generalmente è anche regolato dalla legge, riguarda i miei diritti.

Eppure, come abbiamo cercato di mostrare attraverso i vari percorsi di questo nostro discorso, c'è un'altra dignità che mi riguarda, un'altra *mia* dignità, che mi concerne, questa volta non come identità, ma come singolarità, non in quanto questo o in quanto quello, non in quanto appartenente o non appartenente, ma in quanto sono io.

Quest'altra dignità concernente la mia singolarità riguarda *la mia responsabilità per l'altro*, responsabilità che mi trovo addosso, indipendentemente dalla mia identità. Si tratta della mia responsabilità per l'altro, senza condizioni, senza giustificazioni, senza alibi, senza scappatoie. Si tratta della mia responsabilità indipendentemente da quanto comanda la legge, indipendentemente da quanto la legge prescrive o non prescrive, e anche indipendentemente dai limiti che la legge prevede circa la responsabilità di ciascuno.

Si tratta quindi di una responsabilità per la quale ne va della mia dignità di singolo, una responsabilità indipendente dalla legge, una responsabilità fuori legge, una responsabilità che può anche finire col richiedere che io mi metta contro la legge. Non ci vuole molto a trovare esempi non solo all'interno della storia passata, ma anche nell'ambito di situazioni e condizioni del presente.

Tutto ciò ci fa capire che quest'altra dignità e quest'altra mia responsabilità che ne è la condizione è prima della legge ed anche la ragione della

legge. Il diritto e le leggi nascono per regolamentare questa mia responsabilità originaria, responsabilità per l'altro di cui ne va della mia identità di singolo, non di individuo, non di appartenente, non in quanto facente parte di un genere, di un insieme, di un collettivo.

Abbiamo usato l'espressione "ragione della legge". Questa ragione non può essere assoluta, né può essere assoluta l'ubbidienza alla legge. La "ragione della legge" si misura, si valuta, si verifica sulla base del suo rispetto nei confronti della mia dignità di singolo, che consiste nella mia responsabilità assoluta per l'altro, data nella mia elezione di unico responsabile.

Questo dice anche che le leggi, il diritto, sono discutibili, sono modificabili, sono perfezionabili, perfettibili; questo dice che io, prima di dover rispondere alla legge come identità, devo rispondere dell'altro nella mia singolarità, dell'altro mio prossimo nella sua irreducibile alterità.

Augusto Ponzio

L'OPERA, IL CORPO, L'OMBRA*

L'altrimenti della comunicazione-produzione in Emmanuel Levinas

L'identificazione della comunicazione con l'essere delle cose si specifica, nella forma odierna della riproduzione sociale, nella tendenza della comunicazione alla mondializzazione e dello scambio di merci all'universalizzazione del mercato. La comunicazione tende alla mondializzazione non solo nel senso quantitativo, come capacità di estensione e diffusione a livello planetario: la sua mondializzazione consiste anche e soprattutto nel fatto che essa corrisponde e aderisce al Mondo qual è, è adeguata al Mondo, concorda con esso. Si può meglio dire che essa è la comunicazione di questo Mondo.

Comunicazione e Realtà, comunicazione ed Essere coincidono. Il realismo in politica è appunto l'adeguazione in questo senso all'ontologia, fino al punto dell'accettazione dell'*extrema ratio* della guerra, dettata dalla legge stessa delle cose. E per quanto riguarda l'universalizzazione del mercato, anch'essa consiste non semplicemente nel fatto quantitativo della sua espansione, ma anche e soprattutto nella pervasività qualitativa, cioè nella traducibilità di qualsiasi cosa in merce e nella produzione incessante di nuovi oggetti-merce.

La mondializzazione della comunicazione e l'universalizzazione del mercato, due tendenze strettamente collegate tra loro, sono funzionali alla riproduzione totalizzante, o, se si preferisce, globalizzante, della forma sociale di produzione oggi prevalente.

Per "Mondo", nella prospettiva di Levinas, si intende la più diffusa forma di realismo, che è complementare o fa da contesto all'*ideologica* dominante, all'identità, all'essere-così, all'ordine del discorso, al soggetto con

---

* Testo rielaborato della relazione dallo stesso titolo al Convegno *Levinas vivant* tenutosi all'Università di Bari nei giorni 13-14 marzo 1996, a un anno dalla sua morte: Emmanuel Levinas morì il giorno di Natale del 1993. Gli atti del Convegno sono pubblicati nel libro dallo stesso titolo a cura di Augusto Ponzio, Francesco Fistetti e del compianto Francesco Fanizza, Edizioni dal Sud 1998, in cui il testo di A. Ponzio si trova nelle pp. 83-104.

la coscienza pulita, con la buona coscienza, con la retorica dei sistemi politici e dei mass-media, con tutto ciò che è funzionale ad una visione totalizzante, globale ed omogenea.

Il Mondo è collegato con la coscienza, con il soggetto, con l'identità, sia essa individuale o collettiva, che si considera parte del Mondo e al tempo stesso come interprete del significato del Mondo quale esso è effettivamente.

Il Mondo è indissolubilmente connesso con la politica facente parte di un sistema onnicomprensivo e in ogni sua parte funzionale alla sua riproduzione. Il riferimento qui è al realismo della politica che contribuisce alle strategie della produttività in funzione di interessi parziali fatti passare come generali, della competitività e della efficienza secondo un essere-così delle cose presentato come naturale; una politica il cui compito, nella migliore delle ipotesi, è mediare tra gli interessi separati di soggetti individuali e collettivi, e orientarli adeguandosi ad una visione realistica dell'attuale.

L'attuale è difeso ad ogni costo, anche al costo dell'*extrema ratio* della guerra, che fa parte del Mondo e lo difende. Infatti, poiché il Mondo è strutturalmente basato sull'identità, esso è predisposto e programmato per il sacrificio dell'altro, dell'alterità, in nome dell'identità. In tale prospettiva la pace non è che un intervallo, un riposo momentaneo, una reintegrazione delle forze, una tregua, una pausa che segue alla guerra, una preparazione alla guerra, alla stessa maniera in cui il riposo, il tempo libero, la notte sono funzionali alla ripresa del lavoro, alla "follia del giorno" (Blanchot 1973; v. Levinas, *Su Blanchot*, 1975, tr. it. 2015).

Secondo Emmanuel Levinas, il Mondo è legato alla politica già in quanto proiezione, piano, spazio per la soddisfazione dei bisogni. Il Mondo è legato alla politica indissolubilmente. Il suo piano è infatti concepito come pianificazione totale, come strategia della produttività, dell'efficienza, come adesione alla realtà, come economia della durata, dell'accanimento ad essere, della progressività nell'*essere*, anche a costo della guerra. E la guerra è prevista da esso, fa parte della sua logica, della sua ontologia, del suo *conatus essendi*.

Il sacrificio dell'alterità all'identità è anche visibile all'interno di una stessa nazione, nelle varie forme di privilegiamento dell'appartenenza e nella segregazione, esclusione, oppressione e repressione dell'"altro" in nome della sua non appartenenza, del suo essere privo dell'identità avvantaggiata, privilegiata.

La domanda che si pone a questo punto è quella cui Levinas ha dedicato l'intero corso della sua ricerca, cioè se ci sia un altro senso rispetto a quello dell'essere nel Mondo e per il Mondo; se il *propriamente umano* non ecceda lo spazio e il tempo degli oggetti, lo spazio-tempo dell'identi-

tà; se esistano relazioni non riducibili alla categoria dell'identità e che non hanno nulla a che fare con le relazioni soggetto-oggetto, con le relazioni dello scambio, con l'equivalenza, la funzionalità, l'interesse, la produttività; se ci siano relazioni umane che sono completamente *altre* e tuttavia materiali, relazioni terrene, in cui sia coinvolto il corpo proprio di ciascuno; se ci sia un senso che sia altro da quello del modo degli oggetti.

Una forma di umanesimo differente dall'umanesimo dell'identità è quello che Levinas (1972) propone di chiamare *umanesimo dell'alterità*. Questo orientamento regolato dalla logica dell'alterità, questo "movimento" senza ritorno al soggetto, un movimento che Levinas chiama *opera*, è esposizione – rischiosa – all'alterità, ibridazione dell'identità, rottura del monologismo ed evasione dalla relazione soggetto-oggetto.

Fuori Soggetto (*Hors sujet*) è il titolo di un libro di Levinas pubblicato nel 1987: "Fuori soggetto" anche nel senso di fuori dall'essere per il soggetto, di non riducibile a tema, a rappresentazione.

Ciò è possibile secondo la logica dell'alterità, in quanto condizione di possibilità di una forma di umanesimo dove la buona coscienza o coscienza pulita e i diritti umani siano interrogati alla luce dei diritti altrui. La logica dell'alterità implica la capacità di alterità rispetto al pensiero dell'Occidente che invece incorpora e legittima le ragioni dell'identità, permette le prevaricazioni sull'altro, fino al punto da riconoscere le ragioni della guerra.

La relazione con il volto dell'altro è una relazione in cui gli individui non esistono come identità, ruoli, generi, posizioni ideologiche, perciò non in base a totalità, a categorie, sicché, di conseguenza, non sarebbe esatto parlare di "individui", che, per essere tali, richiedono sempre il riferimento a un genere, a un insieme. Essi, nella relazione faccia a faccia, non esistono come individui, ma come singoli, come unici, come ciascuno *sui generis*, un genere a sé, nella loro reciproca *assoluta* (non-relativa), irriducibile, infinita alterità, e perciò effettivamente in relazione – in relazione per sé e non in virtù di un insieme, di un assemblaggio, di una connessione esterna.

Tali singolarità hanno la possibilità di avere "significato senza un contesto". Di fronte al volto dell'altro l'individuo è chiamato a *rispondere senza alibi*, e come tale significa e parla fuori scena, fuori rappresentazione, fuori luogo, fuori dai luoghi comuni, dai ruoli e dalle parti da lui assunti nell'ordinario sistema della comunicazione funzionale e produttiva.

Gli individui possono parlare "invece di offrire le loro labbra ad una parola anonima della storia" (ivi: 21).

La pace – dice Levinas – *è prodotta da questa disposizione per la parola* (*ibid.*).

La pace è la fondamentale relazione con il volto dell'altro. Essa non si identifica con la pace della guerra.

La relazione con l'altro assolutamente altro e la connessa esperienza dell'infinito sono il fondamento della coscienza, dell'io, del pensiero, del discorso, della ragione, della libertà, dell'identità.

Un movimento verso l'altro senza ritorno all'io, al medesimo, all'identità, connota la presenza dello *specificamente umano* in ogni impresa umana, in "ogni opera umana", qualunque essa sia, in "tutte le opere umane, commerciali e diplomatiche" (Levinas, "La réalité et son ombre", 1948, tr. it.: 175). Come dice Levinas, "al di là del perfetto adattamento al suo obiettivo, le opere umane […] testimoniano il loro accordo con un indefinibile destino estraneo al corso delle cose, e che le colloca al di fuori del mondo, come il passato per sempre trascorso delle rovine, come l'inafferrabile singolarità dell'esotico" (*ibid.*).

In un capitolo intitolato "Le sens et l'œuvre" nel suo libro del 1972, *L'Humanisme de l'autre homme*, Levinas usa il termine *œuvre* per designare un movimento verso l'altro dove la possibilità del ritorno al medesimo è esclusa:

> L'opera pensata radicalmente è un movimento del Medesimo verso l'altro che non ritorna mai al Medesimo (tr. it.: 62-63).

Intendere il concetto di *opera* come designante lo specificamente umano, l'orientamento in cui l'umano si realizza, significa concepire un tipo di umanesimo, dice Levinas, che inverte l'itinerario usuale della filosofia che "[…] resta sempre quello di Ulisse la cui avventura nel mondo non fu mai che un ritorno all'isola natìa – compiacimento del Medesimo, disconoscimento dell'altro" (ivi: 62).

Identità e *étrangeté*, alterità: queste sono le due facce del reale che il realismo non coglie. Nel saggio del 1948, già citato, significativamente intitolato *La réalité et son ombre*, Levinas (tr. it.: 6) osserva:

> L'essere non è soltanto se stesso, ma è sfuggente. Ecco una persona che è ciò che è: essa non riesce tuttavia a far dimenticare, né a dissolvere, né a ricoprire interamente gli oggetti che usa e il modo in cui li usa, i suoi gesti, le sue membra, il suo sguardo, il suo pensiero, la sua pelle, che sfuggono da sotto l'identità della sua sostanza, incapace, come un sacco sfondato, di contenerli. Ed è così che la persona porta sul suo volto, accanto al suo essere con il quale coincide, la sua caricatura, il suo lato pittoresco. Il pittoresco è sem-

> pre leggermente caricaturale. Ecco una cosa familiare, quotidiana, adattata perfettamente alla mano che la usa abitualmente: le sue qualità, il suo colore, la sua forma, la sua posizione, tuttavia, restano ad un tempo come arretrati rispetto al suo essere, come "vesti" di un'anima che si è ritirata da questa cosa, come una natura morta.

Prendendo le distanze implicitamente e esplicitamente dalla tradizione di pensiero che concepisce il dialogo come uno scambio tra soggetti già dati, precostituiti, Levinas considera il dialogo come la fondamentale condizione dei soggetti umani, della loro coscienza, e, quindi come, una sorta di *a priori*. Questa concezione sembra accostabile a ciò che Michail Bachtin chiama *dialogo sostanziale* distinguendolo dal *dialogo formale* (v. Ponzio 2015). Tale "dialogo sostanziale" è riscontrabile a gradi diversi anche nel discorso interiore, nel discorso di uno solo, nel monologo, e costituisce la struttura stessa dell'io.

Il linguaggio come contatto, prossimità, essere-uno-per-l'altro, il linguaggio come implicazione, coinvolgimento, intercorporeità, esposizione nei confronti dell'altro, intersoggettività, complicità antecedente all'accordo e al disaccordo, è già dialogo.

La relazione dialogica è inseparabilmente connessa con la responsabilità. Come dice Levinas:

> La responsabilità per altri che non è l'accidente di un Soggetto, ma precede in esso l'Essenza, non ha la stessa libertà in cui sarebbe stato preso l'impegno per altri. […] La parola *Io* significa *eccomi*, rispondente di tutto e di tutti. La responsabilità per altri non è stata un ritorno a sé, ma una contrazione esasperata che i limiti dell'identità non possono trattenere. […] [La responsabilità per altri] è una responsabilità dell'io per ciò che l'io non aveva voluto, cioè per altri (Levinas 1974, tr. it. 1983, 2011[6]: 143).

La responsabilità è coinvolgimento, esposizione, prossimità. La condizione di responsabilità illimitata è attestata dalla nostra obbligazione alla relazione di alterità, alla dialogicità.

L'io è esso stesso dialogo, relazione io-altro. L'alterità si trova nel cuore dell'identità; è strutturale all'identità, una condizione basilare per la effettiva realizzazione dell'identità.

Parlare non solo significa parlare con le parole degli altri, ma anche tener conto dell'altro in una relazione di inevitabile coinvolgimento ed implicazione; sicché parlare è sempre rispondere, anche nel senso del *rispondere di* e *per*; in prima istanza, rispondere di sé, giustificarsi. L'io parla, e così facendo risponde all'altro.

Come Levinas dice in "La conscience non-intentionnelle" (1983, in Levinas, *Entre nous*, tr. it.: 157-167), il primo caso in cui l'io è declinato non è il nominativo, ma l'*accusativo*. Invece, l'altro, in termini grammaticali, non appare al nominativo, ma al *vocativo*:

> Parlare non è – nello stesso tempo – *conoscere l'altro e farsi conoscere da lui. L'altro non è* conosciuto, ma *salutato*. Non è solo nominato ma anche invocato. Per dirlo grammaticalmente, l'altro non appare al nominativo ma al vocativo. Io non penso soltanto a ciò che è per me, ma anche e simultaneamente – addirittura prima – a quanto io sono per lui (Levinas, *Difficile liberté*, tr. it. 2004: 22).

L'altro interroga l'io. E la domanda su qualcosa, sull'essere, è inseparabile dalla domanda sull'io stesso, dalla messa in questione dell'io stesso, che deve rispondere di sé, del posto che occupa nel mondo e del suo rapporto con altri. Il primo caso dell'io, dice Levinas, non è il nominativo, ma l'accusativo.

Ciò significa che la *filosofia prima*, come Levinas afferma, è *etica*. La questione fondamentale, dice Levinas, non è *perché l'essere e non piuttosto il nulla*? (Martin Heidegger), ma, invece, perché il mio essere qui in questo posto, in questa dimora, in questa situazione, *da cui l'altro è escluso*? L'origine dell'io non è la "coscienza intenzionale" (Edmund Husserl) ma, come dice Levinas, la *coscienza non-intenzionale*, la coscienza in senso etico e non in senso cognitivo, più esattamente la "cattiva coscienza".

Questa cattiva coscienza tenta di giustificarsi, di mettersi in pace, di trovare risposte plausibili alle questioni sollevate dall'altro con la sua stessa presenza. Così facendo, la cattiva coscienza si riconcilia con se stessa, ponendosi come illusoria "buona coscienza", "coscienza in pace", "coscienza pulita".

La "traccia" è il segno dell'alterità e dell'apertura dialogica. Essa è ciò che *in Totalité et infini* e in *Autrement qu'être* Levinas caratterizza come la *signifiance de la signification* nella comunicazione: la significazione significa nel *dire* (*significanza*) e non si esaurisce nel *detto*. Le caratteristiche della significanza del dire sono:

a) l'autonomia rispetto al "detto";

b) il fatto che essa è un surplus infunzionale allo scambio dei messaggi;

c) la dissimmetria e l'eccedenza (la significanza del dire evade dall'essere e dalle categorie che lo descrivono);

d) l'"improduttività", l'"inutilità", l'"infunzionalità" rispetto all'economia della "narrazione", della "fabula", della Storia;

e) l'auto-referenzialità, l'ambiguità, l'equivoco, il paradosso;

f) il fatto che ciò che si rivela nella significanza del dire non si svela, ma rimane invisibile, e non si riduce allo stato di oggetto, in altre parole, non perde la sua interiorità, il suo segreto;

g) in ultima analisi, l'apertura all'alterità assoluta.

La comunicazione e il linguaggio non sono semplici strumenti, non si esauriscono nel senso letterale di ciò che de-scrivono, pre-scrivono, ri-velano; mentre fanno tutto ciò, scrivono e velano di nuovo, segnano la traccia, la presenza di ciò che si assenta, che non si lascia presentare, rappresentare, attestano la significanza dell'alterità.

Il vero problema di noi occidentali, dice Levinas (1974, tr. it.: 219), non consiste tanto nel rifiuto della violenza quanto nel volerla evitare tramite la violenza insita nella lotta stessa contro la violenza. La guerra alla guerra non estingue ciò che vorrebbe eliminare, ma, al contrario, lo perpetua e lo giustifica con la buona coscienza. Ne è la riprova ciò che oggi si chiama "guerra preventiva", che è un altro nome per dire "guerra infinita". La "guerra preventiva" non è una lotta contro l'istituzione della violenza, ma è essa stessa violenza e provocazione della violenza.

Ciò che è invece necessario è una *pace preventiva*. La guerra contro la guerra, la guerra contro il terrorismo, convalida ciò che si vorrebbe fare scomparire, consacra la guerra e i suoi virili valori collegati alla buona coscienza. Possiamo dire, sviluppando la riflessione di Levinas, che le guerre "giuste" e "necessarie", le guerre "umanitarie" e "preventive" differiscono dalle guerre che non sono tali, e cioè le *guerre dell'altro*, soltanto perché guerre condotte con l'alibi della buona coscienza. D'altra parte, il rifiuto della violenza che languisce nella resistenza passiva e il rifiuto della guerra alla guerra beneficiano anch'essi dell'alibi della buona coscienza e non vanno al di là della difesa e della conservazione della situazione di pace risultato della guerra.

La via alla pace preventiva passa attraverso la cattiva coscienza e richiede una *pazienza* che non pretende la pazienza degli altri e che è basata sulla differenza tra l'io e gli altri, su una *ineguaglianza* in un senso assolutamente opposto all'oppressione.

La pace preventiva sta nella *non-indifferenza*, non-indifferenza all'altro, ad altri, non-indifferenza che è *responsabilità per l'altro*, "la vera differenza fra me e l'altro" (ivi: 221), dell'uno-per-l'altro (v. *ibid*). Io sono responsabile, prima dell'altro, di altri e di fronte ad altri, responsabile prima di ciascun altro e per ciascun altro. Sono responsabile per tutte "le colpe de-

gli altri". La condizione di ostaggio, dice Levinas, è l'autentica figura della responsabilità per l'altro.

Si tratta di una pace che non è la pace della guerra, una pace che fa parte dell'altrimenti della realtà, dell'altrimenti dell'essere così delle cose, che è al di là, in verità al di qua, del mondo risultato della guerra e che prevede la guerra. Non c'è pace senza apertura dell'identità all'alterità, senza al di là del rinchiudersi nell'essere, al di là dell'essere a casa, "il *presso di sé* di cui la storia europea stessa è stata la conquista e la gelosa difesa" (ivi: 220).

Tuttavia questa storia dell'Occidente porta, nei suoi margini, la traccia di eventi che attestano un significato *altro*, e le vittime immolate e ignorate nel senso grande della Storia hanno un significato distinto da questo senso. La vera significanza di questa differente extra-ordinaria significazione è la non-indifferenza per l'altro, l'uno-per-l'altro.

La non-indifferenza per l'altro, che è responsabilità per l'altro senza alibi, è l'apertura, il varco nella realtà verso l'altro dall'essere-così, verso "l'altrimenti che essere". Questa apertura non è una iniziativa del soggetto intenzionale, un effetto, di nuovo, del suo volere, un movimento all'interno dell'essere, dell'inter*esse*.

Questa apertura ha un altro senso da quello dell'accessibilità attraverso porte o finestre aperte, un altro significato da quello della rivelazione, o dal voler dialogare. È un'apertura *fuori soggetto* (*Hors sujet* è il titolo del libro di Levinas del 1987), *fuori tema*, senza possibilità di assorbimento in un "oggetto", senza possibilità di vedere, capire, afferrare, trattenere, gestire e possedere, fuori dalle buone intenzioni del soggetto. L'apertura è "disinteressamento" (*disinteressemment*)" (Levinas 1974, tr. it.: 220), è apertura fuori dall'essenza dall'*essenza* (*essement*) – il processo o evento dell'essere – fuori dal *conatus essendi*.

Apertura significa il fuori senza copertura, senza riparo, significa non-protezione, senza tetto, senza appartenenza, senza abitazione, situazione senza sicurezza.

Ma i significati di apertura, dice Levinas, non sono soltanto negativi: apertura significa l'altro lato dell'identità, dell'interiorità, significa la demitizzazione dell'io, la sua situazione prima della sua chiusura nelle nozioni astratte di libertà e non libertà, la situazione in cui non si è ancora inchiodati al proprio essere, alla propria identità, alla propria immagine.

C'è nell'apertura "un complesso di significazioni più profondo e più ampio della libertà", in cui "l'interiorità si libera di se stessa, esposta a tutti i venti" (ivi: 223). Si tratta di esposizione senza deliberazione, che già vorrebbe essere chiusura, chiusura nell'identità, nelle sue illusorie protezioni.

La non-indifferenza è una passività, del tutto subita. Essa penetra nell'identità anche nel rifugio della sua interiorità e la ossessiona prima di ogni tematizzazione, prima che abbia trovato un punto d'appoggio nell'essere: non-indifferenza del soggetto senza il suo "quanto-a-me" di difesa o di aggressione; esposizione senza reciprocità. "L'esposizione precede l'iniziativa – che un soggetto volontario prenderebbe – di esporsi" (*ibid.*). Essa apre al mondo ma non è nel mondo, non è essere nel mondo.

L'esposizione all'altro è l'asimmetrica relazione nella posizione faccia a faccia. La posizione faccia a faccia è esposizione della nudità, fuori dai ruoli, senza appartenenza, funzione, potere, difesa. Essa è la mia relazione con l'altro nella mia alterità all'altro nella sua alterità.

L'alterità nell'esposizione faccia a faccia non è l'alterità *relativa* dei ruoli, delle appartenenze, delle funzioni, delle diverse forme di esercizio del potere. Essa è alterità *assoluta*. L'esposizione di un'alterità ad un'altra alterità nella relazione faccia a faccia è antecedente all'identità, alla soggettività, alla libertà, al linguaggio, all'essere, essendone la loro condizione.

La pace preventiva, la liberazione dal mondo della guerra, questa apertura, questo *oltre*, è la prossimità all'altro. L'altro, mio prossimo, mi concerne con una vicinanza maggiore, più pressante, più incalzante, della vicinanza dell'essere delle cose, del mondo, con una prossimità più vicina della presenza, una prossimità nella sua stessa assenza. La prossimità dell'altro è responsabilità per l'altro. Prossimità significa la mia non delegabile responsabilità – la mia unicità, il mio essere unico, l'unico – per l'altro, il mio essere supporto del pesante carico dell'alterità. La singolarità, l'essere singolo, l'unicità, non è una proprietà del soggetto in se stesso (come riteneva Max Stirner in *L'unico e la sua proprietà*), ma la conseguenza di una non delegabile responsabilità del soggetto nella sua alterità all'altro nella sua alterità.

La non-indifferenza all'altro – e, sempre più nel mondo della globalizzazione, al mio prossimo – è apertura di un io senza mondo, senza posto, è non essere fortificato nell'essere, non essere inchiodato all'essere, "*u-topia*" (Levinas 1974: 225).

U-topia rispetto all'unità, alla comunità, all'appartenenza, all'identità, le quali, malgrado l'incomparabilità, l'unicità di ciascuno di noi, ci rendono intercambiabili e ci assemblano in uno stesso insieme, "trascinandoci e raccogliendoci dalla 'stessa parte', incatenando, gli uni e gli altri, come dei galeotti, svuotando la prossimità del suo senso" (*ibid.*).

U-topia come al di là dell'essere, altrimenti che essere, dis-inter-essamento (*dés-intér-essement*), oltre l'essere e non essere. Esposto alla prossimità dell'altro, l'io di ciascuno è virtualmente scelto, eletto, chiamato a la-

sciare da parte l'identità di io e la sua appartenenza all'unità di una comunità, di un popolo, di un agglomerato di popoli, per rispondere come responsabile: *io*, cioè, *io ci sono*, *eccomi*, vale a dire, *ci sono per gli altri.*

Così nell'ordine o disordine del mondo attuale, in cui i popoli e i loro agglomerati o dispersioni sono nei "deserti senza manna" delle loro consuetudini, delle loro disgrazie, delle loro illusioni e dei loro, già degenerati, sistemi, redentori, il soggetto rompendo i legami con l'identità "perde il suo posto radicalmente o il suo riparo nell'essere, per entrare nell'ubiquità, che è anche u-topia".

U-topia dell'assoluta esposizione all'altro, la responsabilità per l'altro non ha nulla a che fare con l'utopismo considerato tale da una visione realistica dell'uomo moderno che si interpreta come un essere tra esseri, mentre, al contrario, il vero carattere della modernità consiste nel fatto che gli è impossibile essere solidamente ancorato all'io, all'identità, al territorio, alle radici, all'essere o, in altri termini, rimanere a casa.

Riferendosi al suo libro *Autrement qu'être*, che è imprudentemente esposto all'accusa di utopismo, Levinas scrive: "All'utopismo come rimprovero – se l'utopismo è rimprovero, se qualche pensiero sfugge all'utopismo – questo libro sfugge ricordando che ciò che ebbe *umanamente luogo non ha mai potuto restare rinchiuso nel suo luogo*" (ivi: 228).

Emmanuel Levinas, ponendo la *non-indifferenza* come oggetto della sua fenomenologia del rapporto con l'altro, sollecita la verifica della possibilità di una *differenza come alterità*, una differenza come apertura all'altro, una *differenza non indifferente*, che si configura come possibilità di un'altra dimensione del rapporto sociale rispetto a quello previsto dalla realtà delle cose, dall'essere, dal mondo costituito, una dimensione non utopica ma sopraffatta, negata, e tuttavia non annullata, dalla comunicazione odierna funzionale alla riproduzione dell'identico. Una dimensione che la nostra forma sociale mette in ombra, relega in rapporti, occupazioni, attività, non riconosciuti come pubblici, esterni ai rapporti sociali dello scambio e del lavoro, come situati in un tempo di non-lavoro, che essa non riesce a riconoscere come *l'effettiva fonte della ricchezza sociale*.

La costituzione stessa di io, di individuo, con la sua libertà, i suoi ruoli, le sue funzioni, i suoi obblighi, i suoi diritti e doveri, la sua responsabilità delimitata e definita, tanto più circoscritta in maniera precisa quanto più è regolata contrattualmente la vita sociale, è il risultato di un lavoro sacrificale, in cui ciò che l'individuo sacrifica è prima di tutto la propria stessa alterità.

In tale sacrificio c'è una contropartita, un ritorno: è attutita l'*inquietudine per l'altro,* l'*ossessione per l'altro*, è delimitato il proprio *coinvolgimento* nelle situazioni altrui, è ridotta la responsabilità per l'altro, come dover rispondere *all'*altro *dell'*altro.

Ma è proprio in questo essere per l'altro, nel suo concreto specificarsi come responsabilità *senza alibi*, senza possibilità di delega, di sostituzione, che l'alterità dell'individuo si realizza; è qui che si evidenzia la sua irriducibile singolarità, la sua unicità.

Il sacrificio dell'alterità è sacrificio della propria singolarità, della propria unicità, inseparabili dalla non-indifferenza per l'altro, dalla responsabilità per *altri*, che è parte costitutiva del *sé*: il *sé* a cui si riferisce "la coscienza di *sé*", la propria autocoscienza, senza poterlo mai contenere, comprendere, ridurre all'identità del soggetto.

Precisamente si tratta del coinvolgimento che viene avvertito dal proprio corpo nella sua unicità, il corpo che sente l'altro *nella propria pelle*.

L'io come singolo, con la sua alterità irriducibile al soggetto individuale e con la sua totale esposizione e vulnerabilità, con il suo coinvolgimento nel destino altrui, con la sua responsabilità senza alibi per altri, non può essere protetto che tramite l'appartenenza a un genere. Il genere lo rende, come individuo, uno degli individui dello stesso genere, lo identifica come intercambiabile, sostituibile nella propria responsabilità, circoscritta nel ruolo, nella posizione sociale, entro contrattazioni, parametri spaziali e temporali, che gli conferiscono il beneficio dell'alibi.

La costituzione dell'individuo con l'assunzione dell'identità del genere, dell'insieme, del collettivo, con il quale di volta in volta si riconosce (identità di ruolo, sesso, etnia, religione, nazione, posizione sociale, professione, partito, ecc.) è un atto sacrificale, con i suoi rituali e simboli, in cui alla rinuncia della propria singolarità, insostituibilità e coinvolgimento senza limiti corrisponde la possibilità, in effetti l'illusione, di attutire l'inquietudine per l'altro, di attenuare l'ossessione della propria responsabilità senza alibi per l'altro.

La trascendenza dell'altro, che rende possibile la relazione, richiede l'interiorità quale dimensione fondamentale della soggettività. "Grazie alla dimensione della interiorità l'essere sfugge al concetto e resiste alla totalizzazione" (ivi: 28; tr. it.: 55). L'interiorità egologica, condizione della comunicazione, è dovuta al fatto che ciascun io è una particolare organizzazione di esperienze, un particolare modo di essere al mondo. L'interiorità è data dalla vita immediatamente vissuta dal corpo proprio (v. ivi la sezione "Interiorité et économie") e costituisce il fondamento e la possibilità di verificazione di ogni sistema, ma anche il limite e la possibilità di confutazio-

ne di esso, in quanto, come osserva Kierkegaard, sistema e conclusione si corrispondono, ma l'esistenza è proprio il contrario.

L'io è asimmetrico al sistema a causa della sua struttura iletica e temporale. Poiché ciò che il corpo vive non è mai del tutto comprensibile ed esplicitabile nella riflessione e nella comunicazione, l'io serba sempre un certo segreto (anche a questo proposito potremmo citare Kierkegaard): "il pluralismo della società", osserva Levinas (1961: 29; tr. it.: 55), "non è possibile che a partire da questo segreto. Esso attesta questo segreto". La corporeità permette ai soggetti in relazione di restare separati, di conservare la propria ipseità, di fungere ciascuno come altro rispetto a ciascuno dei rimanenti che dica "io".

Se l'io fosse coscienza pura, la comunicazione diverrebbe tautologica ed inutile, e la pluralità soltanto apparente:

> L'io identificato con la ragione – come potere di tematizzazione e di oggettivazione – perde appunto la propria ipseità. Rappresentarsi significa svuotarsi della propria sostanza soggettiva e desensibilizzare il godimento. Immaginando questa anestesia senza limiti, Spinoza fa svanire la separazione. Ma la gioia di questa coincidenza intellettuale e la libertà di questa obbedienza segnano una linea divisoria nell'unità così ottenuta. La ragione rende possibile la società umana, ma una società i cui membri fossero soltanto ragioni scomparirebbe come società. Di che cosa potrebbe parlare un essere assolutamente razionale ad un altro essere assolutamente razionale? Ragione non ha plurale, come si distinguerebbero, allora, le diverse ragioni? (Levinas 1961: 92; tr. it.: 119).

Prima delle dimensioni dell'essere-per-sé e dell'essere-per-altri, le quali sono entrambe rispetto a una coscienza, vi è l'esistenza fuori dal dominio della coscienza ed è l'esistenza al livello della vita immediata del corpo. Il corpo, prima di essere *per me o per altri,* è il corpo che vive per sé, a livello dei bisogni più elementari e delle percezioni più oscure.

Se si fa astrazione dell'orizzonte intersoggettivo dell'io e del mondo, ciò che resta come le *Même,* ciò che costituisce il "*me stesso*", il *mio-proprio-appartenente* (Husserl 1960a: 150), l'individualità dell'io, non è il suo modo particolare di totalizzare la realtà, cioè di rappresentarsela, di valutarla, di possederla, di trasformarla, in quanto l'attività totalizzante presuppone la relazione intersoggettiva; ma è il modo particolare dell'io di vivere il mondo al livello del precategoriale. Al livello della vita immediatamente vissuta, "per l'io essere non significa né opporsi, né rappresentarsi qualcosa, né servirsi di qualcosa, né aspirare a qualcosa, ma goderne" (Levinas 1961: 92; tr. it.: 120). La relazione immediata dell'io con ciò che gli è estraneo consiste nella immediata fruizione, nel vivere

di…, nella "*jouissance*", nel godimento di ciò di cui il *Leib* ha immediatamente bisogno.

Il processo di soggettivazione dell'alterità del mondo – attraverso il quale si costituisce l'egoità, *le Même* – si realizza prima di tutto come soddisfazione (*accomplissement*) dei bisogni del corpo proprio*,* con il godere di ciò che è altro, ma che è vissuto come proprio. Fra l'io e ciò di cui egli vive non vi è alcuna differenza, non intercorre alcuna distanza: io sono ciò di cui vivo. Ciascun io, a livello della vita immediata, è un particolare modo di fruire del mondo. L'individualità si origina dalla particolarità con cui ciascun individuo fruisce, gode, delle cose: "La personalità della persona, la ipseità dell'io, più che la particolarità dell'atomo e dell'individuo è la particolarità della felicità del godimento" (ivi: 88: 115), e "[…] il bisogno è il primo movimento del Medesimo" (ivi: tr. it. 116).

L'ipseità dell'io – che è, rispetto all'altro io, la sua alterità – è data dalla particolarità della *jouissance,* dal modo personale di ciascuno di essere al mondo.

La jouissance, la fruizione, il godimento, costituisce il presupposto e il limite di ogni sistema e comporta la *separazione atea* dell'io della *Lebenswelt,* della vita vissuta, dall'io costituitosi come totalità. "Il corpo", scrive Levinas (1961: 102; tr. it.: 130), "è una continua contestazione del privilegio attribuito alla coscienza di 'dare senso' ad ogni cosa".

La vita del Leib, del corpo proprio, è ciò che costituisce l'alterità dell'io rispetto agli altri e anche rispetto a se stesso. A causa della struttura iletica, "la comunicazione non si risolve interamente in comprensione. Rimane sempre un certo residuo che mantiene i comunicanti a una certa distanza l'uno dall'altro" (G. Semerari 1965: 187). Una comprensione definitiva sarebbe la fine della comunicazione. Perché sussista la comunicazione tra i singoli soggetti, è necessaria la "solitudine" (ivi: 188) o, come dice Levinas (1961: 28; tr. it.: 55), la *dimensione dell'interiorità,* la separazione, l'*asimmetria metafisica* fra l'io e l'altro.

Ciò che costituisce la mia individualità originaria e mi impedisce di coincidere completamente con l'altro è la mia vita corporea. Le mie relazioni, il mio tempo e il mio spazio vissuti non possono mai coincidere del tutto con quelli dell'altro e sono distinti dalle relazioni, dal tempo, dallo spazio obiettivati, resi tematici. Tuttavia, la stessa vita corporea, che comporta la separazione fra l'io e l'altro e la loro ineliminabile alterità reciproca, è anche ciò che rende sempre possibile la comunicazione (oltre che per il fatto che rende impossibile la totale comprensione e la costituzione definitiva di un tempo, di uno spazio, di un mondo obiettivi, validi per tutti e tali quali ciascuno li vive nella *Lebenswelt*) in quanto la

vita corporea, per il fatto stesso che c'è un *altro* io, pur essendo mia propria non è soltanto mia, è anche dell'altro, è comune a entrambi (benché modalizzata diversamente in ciascuno): infatti è essa che fa appercepire l'altro come altro, che fa sussistere ciascuno di noi come altro. Perciò l'alterità non è solo separazione, è anche relazione, non è solo eterogeneità, ma anche analogia. La *jouissance,* che è ciò che ci separa, che ci fa esistere interiormente – in quanto funge in tutte le monadi e ci rapporta a un comune mondo – è anche ciò che accomuna e che permette il reciproco introsentirsi (cfr. Paci 1961: 174 e 240). Come scrive Giuseppe Semerari interpretando Maurice Merleau-Ponty:

> […] È nella vita occulta del corpo, *ragione nascosta,* che io ritrovo l'altro *sentendolo* con la immediatezza della percezione, che la riflessione e il concetto non posseggono, e mi riconosco accomunato all'altro dagli stessi bisogni che suscitano tra noi un colloquio non simbolico e meramente formale, ma vivo di quella stessa passione che è la realtà della nostra esistenza (Semerari 1962b: 287).

Proprio il fatto che ciascuno sia altro separatamente, indipendentemente dall'altro, e si trovi, indipendentemente da qualsiasi sua iniziativa, di fronte all'altro come altro per sé, significa che la relazione con gli altri è originaria e che essa sussiste prima di essere un *essere insieme* rispetto al punto di vista di un soggetto. In quanto gli io sono altri indipendentemente dal punto di vista di ciascuno, la relazione di alterità è una relazione intrinseca e non provocata da una coscienza relazionante.

L'altro si manifesta intenzionalmente all'io attraverso il discorso. Il discorso pone in relazione con ciò che resta "essenzialmente trascendente" (cfr. Levinas 1961: 35-41; tr. it. 62-68), con ciò che non può essere ridotto a mio, che non rientra nella *sphère du Même* e che, pertanto, si rivela come infinito. Attraverso il discorso, l'altro esprime ciò che egli vive e rende l'io partecipe ad esso. Manifestandosi attraverso la comunicazione, l'altro mostra all'io un'altra faccia del mondo, insegna esperienze che l'io non ha fatto ma che può far diventare sue, rivivendo ciò che l'altro vive o ha vissuto.

Il mondo non appare più come possesso esclusivo dell'io, come semplice non-io rispetto all'io; e si va costituendo un mondo oggettivo, un mondo che è per tutti e che si rivela sempre trascendente rispetto all'esperienza che si ha di esso.

La realtà del mondo è fondata sul riconoscimento dell'altro, sul riconoscimento dell'essere-per-altri del mondo; richiede che l'io partecipi a ciò che l'altro esprime, in modo da vivere le esperienze altrui come se fossero

proprie, e che l'io renda partecipi gli altri, attraverso la parola, di ciò che è propriamente suo e che è vissuto in prima persona. Comunicare è trasformare ciò che ha significato strettamente personale, un significato *autistico,* in ciò che è comprensibile da ciascun altro.

La generalità dell'Oggetto è correlativa alla generosità del soggetto che va verso Altri, al di là del godimento egoistico e solitario, e che fa, quindi, brillare nella proprietà esclusiva del godimento la comunità dei beni di questo mondo (Levinas 1961: 48: tr. it.: 225).

La presenza dell'altro impedisce all'io di considerare il mondo come suo possesso privato e inalienabile. L'io che parla prende in considerazione il fatto che l'altro gli contesta il possesso del mondo; e si sforza, tenendo conto dell'esperienza dell'altro, di rendere il proprio mondo un mondo che sia per altri, oltre che per sé, che anche l'altro dal suo punto di vista possa accettare.

Tendere all'obiettività è cercare di realizzare la "massima intersoggettività possibile" (Semerari, *La lotta per la scienza*, 1965: 219). Lo sforzo dell'io verso la conoscenza obiettiva è, scrive Husserl in *Esperienza e giudizio,* lo sforzo di rendere la propria esperienza "un possesso permanente, del quale […] non solo io posso disporre, ma che è costituito intersoggettivamente come tale che […] ciò che prima non era dato se non alla mia intuizione possa essere intuito come identico dagli altri" (Husserl 1948, tr. it: 219). La verità si fonda sul rapporto con l'altro, sul riconoscimento dell'alterità dell'altro, del diritto dell'altro di vivere il mondo in modo diverso dall'io; e sulla comunicazione, attraverso la quale si cerca di costituire un mondo in comune. Essere nella verità è rendere giustizia all'altro, prendere in considerazione il mondo-per-l'altro. In questo senso Levinas (1961: 62; tr. it.: 82) afferma che la verità presuppone la giustizia.

"Alla verità, scrive Giuseppe Semerari (1962: 392), "non si va mai da soli […]; l'intersoggettività o socialità" è "il luogo' o 'spazio' di costituzione della verità". La realtà del mondo, la verità, la ragione non sussistono al di fuori della comunicazione interpersonale; e "il linguaggio non solo serve la ragione ma è la ragione" (Levinas 1961: 182: tr. it.: 213): "La ragione vive nel linguaggio […]" (ivi: 183; tr. it.: 213).

L'alterità dell'io, questo suo essere passivamente *par* e *pour* l'altro – questa costitutiva sostituzione per la quale la responsabilità diviene ossessione – stabilisce un collegamento fra etica e corporeità. L'alterità si dà, nel medesimo, come incarnazione, come avere-l'altro-nella-propria-pelle, in senso letterale: è il corpo a rendere l'io altro in termini di responsabilità ossessiva, a esporlo all'alterità, a diversificarlo come *sé* – un accusativo asso-

luto – rispetto alla coscienza e a impedire che l'avere coscienza di sé si risolva nell'autoidentificazione.

Il corpo rende la soggettività irriducibile alla coscienza e alla tematizzazione. Per esso è già dato da sempre, prima di qualsiasi impegno e iniziativa, un rapporto con l'altro al di là della visione, un rapporto di prossimità, di contatto. Ancor prima della distanza necessaria alla visione, alla tematizzazione, alla conoscenza, è data, nella passività corporea, la prossimità dell'altro, il coinvolgimento passivo, materiale, della sostituzione dell'"uno-per-l'altro".

Per la dimensione della corporeità, per la de-possessione della soggettività nei confronti di se stessa come coscienza, si instaura fra l'io e l'altro un rapporto comunicativo che non si esaurisce nello scambio di messaggi, che non concerne solo i significati, ciò che è detto, ma anche, e fondamentalmente, i significanti, il dire stesso. La sostituzione comporta che il linguaggio dica innanzitutto un contatto, un rapporto di coinvolgimento, fa sì che il dire sia già per se stesso significativo indipendentemente dal detto, e che al di là della comunicazione a senso duplice, concernente la circolazione dei messaggi, vi sia una comunicazione asimmetrica in cui il senso del percorso non è indifferente e non è reversibile, e in cui la distanza dall'uno all'altro dei termini della comunicazione non coincide necessariamente con quella dell'altro all'uno.

La relazione etica nel senso di Levinas, relazione descritta in termini di prossimità, di responsabilità e di sostituzione, riguarda dunque il corpo e coinvolge anche il linguaggio, data la dimensione corporea di quest'ultimo, data la sua significatività come contatto, che non si esaurisce nella sua funzione informativa, o conoscitiva, o pragmatica, ma anzi ne costituisce il presupposto.

"L'uno-per-l'altro" della sostituzione si evidenzia nella *significanza della significazione*, nel fatto cioè che la significazione significa nel dire stesso e non si esaurisce nel *detto*. Per questa eccedenza, il significante non si riduce a un semplice veicolo per la trasmissione di un messaggio, per la realizzazione di un fine comunicativo, ma assume valore per sé, in quanto realizza un contatto, un rapporto intercorporeo tra singolarità, lasciandole tali, fuori dalla loro collocazione in una identità, dal riferimento a interessi e scopi, a cui, invece, ciò che è detto necessariamente rimanda, e rinvia a ciò che comporta l'interscambiabilità, l'omologazione, l'indifferenza.

Come prossimità, come responsabilità, come contatto, il linguaggio esprime una significazione che non è tematizzata nei suoi segni, che non è oggetto, obiettivo, senso di qualche messaggio; anzi ciò che ne costituisce la significazione – come risulta evidente nelle situazioni in cui la dimensio-

ne corporea del linguaggio si impone – è proprio il suo trascendere stesso nei confronti di tutto ciò:

> la signifiance même de la signification laquelle signifie dans le *Dire* avant de se montrer dans le *Dit. L'un-pour-l'autre* – c'est-à-dire la signifiance même de la signification! (Levinas, *Autrement qu'être*, 1974: 126).

L'alterità del *sé* rispetto all'io, nella "coscienza di *sé*", nella "padronanza di *sé*", nella sua "possibilità di disporre di *sé*", è data dal *corpo proprio vivente,* dal corpo, cioè, che ciascuno è nella sua singolarità, come *Leib,* come corpo vivo, che ha un senso per sé prima di qualsiasi conferimento di senso da parte dell'io, che è ciò che ciascuno è indipendentemente dalla sua individuazione di genere, dai ruoli e dalle funzioni, dalla presa di coscienza e dalla costituzione della identità individuale. Il corpo è ciò che ciascuno è nella sua alterità e che l'identità non riesce a includere, a far combaciare con sé. Un'alterità senza alienazione; anzi questa alterità che noi siamo come *altrimenti* rispetto a qualsiasi nostro *essere io,* a qualsiasi modalità di essere-io con cui ci identifichiamo e anche rispetto ad ogni *essere-io-altrimenti* rispetto a una determinata identità, è ciò che più ci riguarda, ciò per cui massimamente ne va della propria esistenza, ciò che ci coinvolge indissolubilmente. E ne siamo consapevoli, tanto che è a questa alterità di noi a noi stessi che vogliamo sia rivolto ogni "autentico" affetto, desiderio, ogni "sincero" attaccamento di altri nei nostri riguardi.

Ci può essere dialogo senza corpo? In che cosa si differenziano fra loro menti disincarnate? *La ragione senza corpo non conosce pluralità, non conosce differenze, è ragione indifferente*, cosa pericolosissima, perché essa è pronta a *giustificare tutto indifferentemente* in nome di se stessa, pur di avere *ragione dell'altro*, anche la guerra come *giusta e necessaria*. La ragione senza corpo è ragione monologica, dialettica quanto si vuole, ma monologica. Ragione assoluta. Solo il corpo la riconduce alla ragionevolezza, alla non indifferenza, all'inevitabile considerazione dell'altro. Ne fa una ragione relativa (né dogmatica, né relativista) differente e non indifferente all'altro, l'altro di sé, cioè il corpo (e il suo mondo) e l'altro da sé, cioè altri. Ragione relativa e *ragionevole*, che ha nel dialogo, nel *dialogo di ragioni non disincarnate*, l'unica possibilità di uscita sia dal relativismo, sia dal dogmatismo; nel dialogo, nell'incontro di parole differenti, rese tali dal loro essere parole incarnate in corpi differenti, perché differente è il tempo vissuto da ciascuno, differente lo spazio che ciascuno occupa e differente il suo punto di vista.

Ciascuno *è* il suo corpo, è ciò che resiste alla propria stessa coscienza, alla propria immagine, ai propri ruoli, alle proprie identificazioni, ai propri progetti, alle proprie verità, a ogni individuazione relativamente a un genere, come residuo irriducibile. Un corpo che sa, prima ancora di essere saputo, che sente prima ancora di essere sentito, che vive prima ancora di essere vissuto, e che è indipendente dalla coscienza, conoscenza e scienza che se ne possa avere e ne costituisce la base, il criterio, la verifica. Il corpo non è in possesso dell'io, né sul piano conoscitivo, né sul piano pratico. Per quanto ne possa essere padrone, per quanto possa intervenire su di esso, per quanto ne possa disporre, esso ha una vita propria e una propria morte. Rispetto al tempo di coloro che l'hanno procreato, la sua vita, pur collocandosi nel loro tempo e nel tempo storico della comunità di appartenenza, inaugura un altro tempo, un tempo suo, altro rispetto a quello di qualsiasi io, di qualsiasi coscienza totalizzante. La sua morte è la sua possibilità di sottrarsi, è la sua alterità come assenza, l'impossibilità di esser ridotto in presenza, il darsi del suo tempo fuori dalla sincronia, poter avere rispetto al tempo dell'io un suo tempo, poter instaurare, rispetto alla diacronia *soggettiva,* che è in effetti *sincronia* del passato e del futuro nella ritenzione e protensione della coscienza presente, un *tempo oggettivamente, materialmente diacronico, un tempo altro.*

Capovolgendo il senso del mito di Platone, si potrebbe dire che gli uomini attratti dalla *luce dell'identità* volgono le spalle all*'ombra dell'alterità*, che però sempre li accompagna e che nessuno splendore di verità può annullare, se non illusoriamente, abbagliando i loro occhi. Per quanto ci s'impegni ad aderire completamente alla propria identità – uscire dalla propria ombra, lasciarlo indietro, superarla è illusorio. È altrettanto illusorio quanto la possibilità che il piè veloce Achille, nel paradosso di Zenone, riesca a superare la lentissima tartaruga.

V.
Con Adam Schaff

Augusto Ponzio

I.
ADAM SCHAFF. UNA VITA DI RIFLESSIONE FILOSOFICA E POLITICA PER IL FUTURO ANTERIORE DI UN MONDO MIGLIORE*

Adam Schaff (Leopoli, 10 marzo 1913 – Varsavia, 12 novenbre 2006) può essere certamente considerato un grande maestro nello studio dei segni – dei segni nella loro dimensione umana, sociale, culturale, secondo una prospettiva in cui *umano* (*homo sum, nihil humani a me alienum est,* Terenzio) non deriva soltanto da *homo* indicando così semplicemente una specie, ma, secondo un'etimologia riconosciuta anche da Giambattista Vico, da *humus*, da cui *humanita*s, e anche *humilitas*. Come già indicano parecchi dei titoli dei suoi libri e dei suoi saggi, ciò che ha costituito l'aspetto unificante dei suoi molteplici interessi di ordine semiotico, sociologico, culturologico, politico è l'*umanesimo*, più specificamente il dialogo tra gli umanesimi, nella direzione di quello che nel titolo di uno dei suoi libri più recenti egli indica come *umanesimo ecumenico.*

Nel convegno dell'Associazione Internazionale di Semiotica, svoltosi a Helsinki-Imatra dal 11 al 17 giugno 2007, fu dedicata ad Adam Schaff un'intera sessione intitolata "Omaggio ad Adam Schaff", le cui relazioni (tra cui quella introduttiva dei promotori, Susan Petrilli e Augusto Ponzio "Adam Schaff from Semantics to Political Semiotics") furono pubblicate negli atti del convegno (*Communication: Understanding/Misunderstanding*, a cura di Eero Tarasti, Tartu, Greif, 2009).

In occasione del centenario della sua nascita è stato pubblicato in italiano – nella collana che ha un titolo ripreso da quello del *pivotal* libro del grande semiotico del nostro tempo Thomas Sebeok, "Il segno e i suoi maestri" – il suo ultimo libro *Książka dla mojej żony*. *Autobiografia problemowa* (2001), tr. di Andrea De Carlo, a cura di Augusto Ponzio, *Lettera a Teresa. Una vita di riflessione filosofica e politica*, Lecce, Pensa Multimedia, 2014.

---

* Precedentemente pubblicato in *Cultura & Comunicazione*, 15, Perugia, Guerra Edizioni, 2014.

Adam Schaff, un maestro di segni, insieme a Victoria Welby, Charles Morris, Michail Bachtin, Valentin Vološinov, Thomas A. Sebeok, Ferruccio Rossi-Landi (autori dei libri compresi nella collana suddetta). Ciò non solo per la sua opera del 1960, notissima a livello mondiale, *Introduzione alla semantica* (1960, tr. it. 1965) e per altre opere di filosofia del linguaggio e di semiotica, come *Il concetto e la parola* (1946), *Linguaggio e conoscenza* (1964, tr. it. 1973), *Lineamenti di filosofia del linguaggio* (1967), "Grammaire génératrice et conception des idées innées" (1973, tr. it. 1974), *Umanesimo, filosofia del linguaggio, teoria della conoscenza nel Marxismo* (1975), *Marxismo, strutturalismo e il metodo della scienza* (1974, tr. it. 1976), *Sociolinguistica* (1976, tr. it. 2003), *Gli stereotipi e l'agire umano* (1980, tr. it. 1987); o per le numerose opere dedicate alla teoria della conoscenza, alla logica, all'epistemologia, allo studio del rapporto-linguaggio e ideologia; o per aver discusso con Lucien Sève, negli anni 1971-72, nella rivista *L'Homme et la société* (22-26), la questione della traduzione delle *Tesi su Feuerbach* di Marx, strettamente collegata con quella della rapporto marxismo/umanesimo; o per aver promosso a partire dal 1984 una serie di incontri in diverse città dell'Europa sull'"Interpretazione semiotica dell'Atto finale" (1975) della Conferenza di Helsinki sullo sviluppo e la cooperazione in Europa.

Schaff è un grande maestro nello studio dei segni anche per il suo notevole contributo alla lettura dei segni del nostro tempo. Egli è anche noto per *Il marxismo e l'individuo umano* (1965, tradotto in italiano con il titolo, *Il marxismo e la persona umana* 1966). In *L'alienazione come fenomeno sociale* (1977, tr. it. 1979) coraggiosamente denunziava, analizzandone i segni, l'alienazione nei paesi del "socialismo reale". Questo libro, insieme ad altre sue analisi critiche, comportò la sua espulsione nel 1984 (lo stesso anno Schaff pubblica, a Vienna, *Polen heute*) dal Partito comunista polacco. Questa espulsione seguiva alla "condanna" pronunciata poco prima dal mensile sovietico *Voprosy Filosofii* (Questioni di filosofia), secondo cui le idee di Schaff risulterebbero "tipiche dell'armamentario spirituale borghese e riformista".

La sua militanza di comunista risale al 1931. Dal 1955 al 1968 fece parte del Comitato centrale. Il suo rapporto con il partito fu tutt'altro che facile. Il libro del 1965, *Il marxismo e l'individuo umano*, fu condannato da una speciale sessione plenaria del Comitato centrale. Una speciale edizione del giornale teorico del partito, *Nowe drogi*, fu dedicata a questa sessione e in tutta la stampa polacca apparvero articoli di condanna nei confronti di Schaff e delle sue tesi. Ciò che soprattutto risultava inaccettabile era il riscontro da parte sua del fenomeno dell'alienazione nel si-

stema socialista. Non si poteva ammettere che la gente non fosse orgogliosa della "democrazia socialista". Gli sviluppi del movimento operaio e la formazione di Solidarność dettero ragione a Schaff. Nel 1968, in un momento di crescente nazionalismo in cui alcuni potenti gruppi del partito promossero una campagna antisemita, Schaff fu espulso dal Comitato centrale, dovette rassegnare le dimissioni dalla direzione dell'Istituto di filosofia e lasciare la cattedra di Filosofia dell'Università di Varsavia. Trasferitosi a Vienna nel 1969 fu per vent'anni Presidente onorario dell'European Coordination Centre for Research and Documentation in Social Science (UNESCO). Nel 1981 tornò a fare parte del Comitato Centrale. Ma pubblicò una serie di articoli in cui dimostrava che, fin dall'inizio, il comunismo in Polonia non aveva avuto il sostegno popolare né era riuscito ad ottenerlo in seguito. Esso era stato imposto e poteva essere mantenuto solo per l'influenza politica dell'URSS. Queste argomentazioni furono ovviamente condannate dai giornali ufficiali del partito e egli ne fu nuovamente espulso (1984). Con l'avvento della Perestrojka in Unione Sovietica e con il clima di tolleranza da parte del regime socialista polacco costretto, da una serie di scioperi e manifestazioni, alla scelta del dialogo con le opposizioni, Schaff, soprattutto per il suo alto prestigio internazionale, fu riammesso nel partito e i suoi scritti apparvero di nuovo nella stampa polacca. Nel 1988 il suo settantacinquesimo compleanno fu celebrato nel suo paese e per l'occasione apparvero diverse pubblicazione su di lui (su queste vicende, v. Krzystof Gawlikowski, "Postfazione" in A. Schaff 1988: 221-241).

Oltre a farsi promotore del socialismo umanistico, Schaff si prodigò per la realizzazione della pace mondiale. È del 1981 un suo articolo dal titolo "Marxism, Technological Development and World Peace" (in Somerville 1981: 85-90. Come Presidente dell'European Coordination Centre for Research and Documentation in Social Science contribuì, come abbiamo accennato, alla realizzazione negli anni Ottanta di una serie di incontri tenutisi in paesi diversi dell'Europa sul tema dell'analisi semiotica dell'*Atto finale della conferenza di Helsinki* (1975): Budapest, gennaio 1985; Praga, novembre 1985; Trieste, maggio 1986; Mosca, novembre 1986; Pécs, maggio 1987; Dubrovnik, ottobre 1987, Leipzig, maggio 1988; Sofia, novembre 1988, Rotterdam, gennaio 1989. Il titolo del progetto stabilito in un incontro a Dubrovnik nel 1984 era: *La semiotique dans la recherche comparative. La vocabulaire des relations internationales: L'Acte Final de la Conférence d'Helsinki*.

Nel 1982 aveva pubblicato *Comunisti al bivio* (tradotto in italiano col titolo *Il movimento comunista al bivio*, 1988), e successivamente apparvero

una serie di testi di analisi sociologica e sociopolitica del presente quale futuro anteriore dell'umano: *Quale futuro ci aspetta* (tradotto in italiano col titolo *Il prossimo duemila*, 1985), *Prospettive del socialismo moderno* (1988), *Umanesimo ecumenico* (1992, tr. it. 1994), *Il mio XX secolo* (stesso anno, tr. it. 1995), *Notatki Kłopotnika* (Riflessioni di un uomo in pensiero, 1995), *Meditazioni sul socialismo* (1997, tr. it. 2001).

Lettera a Teresa. Una vita di riflessione filosofica e politica (*Książka dla mojej żony*. *Autobiografia problemowa*, 2001) consiste in una serie di lettere alla moglie Teresa. Un suo libro (sotto il nome di Teresa Schaff), *Dziecko z przystanku. Wojna* (*La bambina della fermata. Guerra*) era apparso nello stesso anno e aveva inaugurato la collana "Bibliotheca ad Novum", di cui il libro di Adam Schaff è il secondo.

Questo libro, in forma di lettera, e dunque in maniera molto franca e piana, parla – raccontando di tutta una vita – dei "segni" del nostro tempo, dei problemi fondamentali, teorici, sociali, politici, della nostra epoca, e ne parla come da un filosofo del linguaggio ed anche "dissidente marxista", qual è Adam Schaff, che il lettore si aspetta. Schaff dichiara esplicitamente nella lettera introduttiva:

> Che cosa voglio scriverti in questo libro? Deve essere una specie di autobiografia? No! Non voglio fare niente del genere. Il fine è di estrarre il "lievito" dai fatti della mia vita perché diventino questioni più ampie, che interessino anche lettori sconosciuti, sempre se vorranno dare un'occhiata a questo libro appositamente scritto per un solo Lettore – per te. Non sarà quindi una semplice biografia, ma un intreccio di fatti e di problemi; e questo intreccio li seleziona e li porta al di là della loro individualità. È un compito difficile, ma che vale la pena tentare di realizzare (Schaff 2001, it. tr.: 5).

Non è la prima volta che Schaff fa ricorso alla lettera come genere letterario. Il genere epistolare rende la narrazione confidenziale e partecipata. Stabilisce con il lettore un rapporto che lo coinvolge secondo un interesse per i temi narrati che riguarda anche la persona che narra nella sua particolare singolarità. Inoltre, fondendosi con il genere autobiografico, dà "all'intreccio di fatti e di problemi", con il quale l'autore intende coinvolgere non solo il diretto destinatario ma anche "lettori sconosciuti", il tono della veridizione, della confessione veritiera, ma senza l'autoesaltazione, la commemorazione, l'autodifesa e il protagonismo del memoriale.

Già in *Il mio ventesimo secolo*, Schaff aveva impiegato il genere epistolare nell'autobiografia; ma là si trattava di un vero e proprio espediente per ottenere gli effetti sopra descritti. Come indicava il sottotitolo del libro, *Lettere a me stesso*, il racconto della propria vita, con il valore di "docu-

mento", che si apre e si chiude con il riferimento al suo ottantesimo compleanno (siamo nel 1993), veniva reso più interessante e più accessibile attraverso il ricorso a una serie di lettere a se stesso, a cui si rivolgeva iniziando ciascuna con "caro Adam".

Qui, invece, non si tratta di un semplice espediente. Le lettere sono rivolte a una persona reale, la moglie Teresa, e ciò comporta l'aggiunta di una particolare tonalità affettiva che il libro precedente non aveva. Alla moglie aveva già dedicato il libro del 1992, *Umanesimo ecumenico*, particolarmente importante nel percorso della sua riflessione filosofica e politica a partire dalla "bancarotta del cosiddetto socialismo reale": "A mia moglie Teresa, alla quale questo libro è in gran parte dovuto".

La ricerca di Schaff che spazia dalla filosofia del linguaggio, alla filosofia della conoscenza, alla logica, alla filosofia morale e politica trova la propria unità nella questione centrale che la motiva e l'orienta fin dall'inizio: quella dell'i*ndividuo umano e del suo affrancamento da qualsiasi ostacolo al miglioramento della qualità della vita, e dunque da ogni forma di sfruttamento e di alienazione*. Impegnata in tal senso la riflessione di Schaff, "filosofo marxista", come egli si definisce, permette di conoscere una nuova faccia del marxismo e del socialismo rispetto alle loro dominanti interpretazioni teoriche e pratiche. Infatti, proprio nell'impostazione in maniera astratta della questione dell'individuo umano, o nell'averla trascurata o addirittura rifiutata in quanto "non scientifica" fino a dichiarare come "antiumanistico" il marxismo e a ritenere già realizzato il socialismo malgrado l'evidente presenza di vecchie e nuove fome di alienazione degli individui nel "socialismo reale", va individuata la causa principale del loro fallimento come pure della loro attuale diffusa diffidenza nei loro riguardi.

Va detto che l'interesse iniziale di Schaff fu per gli studi giuridici. Si laureò in giurisprudenza nell'Università di Leopoli. Poi studiò economia e dedicò la sua tesi di dottorato ai problemi dell'immigrazione operaia polacca in Francia, studiando nell'anno accademico 1935-36 all'École des Sciences Politiques et Economiques. Il manoscritto della tesi gli fu requisito quando fu arrestato come militante comunista, siamo nel 1937 – nel momento in cui dominava in Polonia l'OZON (Blocco dell'Unione Nazionale, movimento ultrareazionario) – e scomparve dagli archivi della polizia.

Fu lo studio dell'economia politica a introdurlo alla filosofia. La sua formazione filosofica risentì dell'importanza attribuita in Polonia allo studio della logica e della filosofia del linguaggio: si pensi a studiosi quali Kotarbinski, Lukasiewiz, Tarskj. Poco prima dell'inizio della Seconda guerra mondiale conseguì a Mosca la laurea in Scienze filosofiche. Durante l'occupazione tedesca della Polonia fuggì nell'Unione Sovietica. Schaff

racconta di questo viaggio avventuroso nel libro *Il mio ventesimo secolo*. La prima tappa fu Samarcanda, nell'Uzbekistan dove lavorò alla sua tesi di dottorato in una situazione di estrema miseria utilizzando i libri della biblioteca pubblica e scrivendola di notte (di giorno lavorava) al lume di una "kopitilka", un lume di fortuna fatto usando una bottiglia con sopra uno strato di grasso liquido da cui fuoriesce uno stoppino. Il titolo della tesi è *Il concetto e la parola*.

Per Schaff la *questione dell'individuo umano* riguarda anche, e anzitutto, quella del "soggetto parlante". Ed egli se ne occupa nelle sue prime opere, sul concetto e la parola, sulla semantica, sulla filosofia del linguaggio fino alle opere più recenti che comprendono anche la critica del "parlante ideale" della teoria del linguaggio di Noam Chomsky e del suo assunto – illusoriamente giustificato biologicamente con la collaborazione di Eric H. Lenneberg – di una "grammatica universale innata" (con il quale si lascia inspiegato, anzi si ignora, l'"*enigma di Babele*": perché molte lingue e non una?).

L'ampio volume del 1975 *Humanismus, Sprachphilosophie, Erkenntnistheorie des Marxismus* unifica le tre problematiche principali della ricerca di Schaff riunendo gli scritti ad esse dedicate dal 1945 al 1974. In italiano esso è pubblicato tra il 1977 e il 1978 con il titolo di *Saggi filosofici* in tre volumi, rispettando la ripartizione e la sequenza dei saggi dell'edizione originale. *1. Teoria della conoscenza logica e semantica*; 2. *Che cosa significa essere marxista*; 3. *La questione dell'umanesimo marxista.*

Un altro documento importante del collegamento nell'opera di Schaff tra la problematica dell'umanesimo e quelle della filosofia del linguaggio e della teoria della conoscenza è l'intervista del 1976 "Teoria dell'individuo umano, del linguaggio e della conoscenza tra marxismo e strutturalismo" (ora in Ponzio 2002b: 71-84).

Nel 1977 nel volume *Marxismo e umanesimo* furono raccolti e tradotti in italiano gli scritti di Adam Schaff e di Lucien Sève apparsi nella rivista *L'Homme et la société* negli anni 1971-72 (v. Schaff 1975a). Anche qui risulta l'interccio tra la questione dell'umanesimo marxista, l'interpretazione delle opere giovanili di Marx e il contributo della filosofia e delle scienze del linguaggio, perché proprio facendo appello a regole di ordine sintattico-semantico Schaff dimostra che la giusta traduzione dell'espressione *Meschliche Wesen* è "l'essere umano" nel senso di "individuo umano" e non "l'essenza umana", interpretazione diffusa nelle traduzioni in lingue diverse del testo di Marx. Rispetto alla questione

dell'umanesimo socialista questo problema di traduzione gioca un ruolo particolarmente rilevante.

Schaff sostiene che tale traduzione è errata. Questa traduzione che non è accettata soltanto da Sève, ma anzi è quella generalmente ricorrente e convalidata dalla tradizione. Questa traduzione risale a Georgij V. Plechanov (1857-1918) ed è riscontrabile sia in tutte le successive traduzioni russe delle *Tesi*, sia in quelle francesi, italiane, polacche che si conformano all'edizione russa. Nelle traduzioni italiane delle *Tesi*, "*das menschliche Wesen*" è tradotto con "l'essenza umana", tranne in quella delle Edizioni Rinascita (1950: 77), dove è tradotta con "l'essere umano".

Secondo Schaff, l'espressione suddetta deve essere intesa nel senso di "l'uomo reale", "l'essere umano", "l'individuo umano", per cui si ottiene:

> l'individuo umano è nella sua realtà l'insieme dei rapporti sociali.

Schaff mostra come la traduzione di *das menschliche Wesen* con "l'essenza umana", che sul piano ideologico comporta il mantenimento di una concezione astratta e idealistica dell'uomo, indichi, del resto, una cattiva conoscenza della lingua tedesca. Schaff si appella alle regole sintattiche del tedesco e fa notare, che, nella lingua tedesca, l'espressione *das Wesen*, se è seguita da un sostantivo al genitivo, significa "essenza": per esempio, *das Wesen des Cristentums* significa "l'essenza del cristianesimo"; se invece il sostantivo *Wesen* è preceduto da un aggettivo qualificativo, significa "essere": così, *das christliche Wesen* significa "l'essere cristiano"; *das religiöse Wesen* significa "l'essere religioso". Di conseguenza, *das Wesen des Menschen* e *das menschliche Wesen* hanno due significati diversi e non possono essere tradotti indifferentemente con "l'essenza umana".

Più precisamente: secondo Schaff, *das menschliche Wesen* significa "l'essere umano in concreto" in contrapposizione all'"uomo in generale", all'"uomo in astratto": significa dunque "l'individuo umano". Cosi, nella lingua tedesca, *das Wesen des Himmels* significa "l'essenza del cielo", mentre *das himmlische Wesen* significa "un essere celeste", e analogamente das *Wesen der Ausdehnung* (l'essenza dell'estensione) e *das ausgedehnte Wesen* (ciò che è esteso, *res extensa*) hanno due significati del tutto diversi.

Oltre che sulla base della sintassi della lingua tedesca, Schaff dimostra che *das menschliche Wesen* significa "l'essere umano", "l'individuo umano concreto" analizzando anche l'uso della parola *Wesen* in Feuerbach e nell'*Ideologia tedesca* di Marx e Engels. Particolarmente indicativa in que-

sto senso è l'uso di questa espressione nel passo di un'opera di Ludwig Feuerbach del 1845 in cui questi difende le sue idee contenute in *Das Wesen des Christentums* (*L'essenza del Cristianesimo*, 1841) contro le critiche mossegli da Max Stirner in *Der Einzigen und sein Eigentum* (*L'unico e la sua proprietà*, 1844). Si tratta dell'espressione

das wirkliche, sinnliche, individuelle menschliche Wesen das religiöse, d.i. höchste Wesen ist.

Qui la presenza degli aggettivi che precedono *Wesen* (*wirkliche, sinnliche, individuelle*) provano chiaramente che tale terrnine, così come qui è impiegato, conformemente alle suddette regole sintattiche, significa non "essenza", ma "essere", "essere particolare, concreto". La traduzione dell'espressione riportata è perciò inequivocabilmente:

l'essere religioso e supremo è l'essere umano reale, sensibile e individuale.

Questa espressione di Feuerbach, secondo Schaff, è importante anche per un altro motivo, connesso al precedente: si può supporre che Marx avesse in mente proprio questo passo, quando, nella VI tesi, procedendo oltre Feuerbach che riconduceva l'essere religioso all'essere umano (reale, sensibile, individuale) affermava che questo essere umano è l'insieme dei rapporti sociali.

La discussione sulla traduzione della VI tesi sta ad indicare quanto sia importante, nella traduzione, rendersi conto dell'inganno dovuto ai "falsi amici di ordine semantico-ideologico".

Fin dalle sue prime opere, Adam Schaff, interessato al problema dell'individuo umano, oltre che di questioni di logica, di filosofia del linguaggio e di teoria della conoscenza, si occupa anche della problematica dell'umanesimo socialista. Anzi, si può dire che tutti gli altri suoi interessi rientrano nell'interesse per quest'ultima. I1 problema dell'individuo umano e quindi dell'umanesimo socialista, come Schaff stesso ha dichiarato in una intervista (in Schaff 1977a), costituisce – logicamente se non cronologicamente – il punto di avvio della sua ricerca filosofica nella prospettiva del marxismo.

Nel 1947 interviene con diversi articoli (tr. it. in Schaff 1978b) nel dibattito sull'umanesimo socialista svoltosi in Polonia. Fra la posizione di chi accusava il marxismo di antiumanesimo, di chi, contrapponeva l'umanesimo socialista al marxismo, e di chi rifiutava, in nome del marxismo, l'umanesimo socialista, Schaff faceva notare che, malgrado le differenze e i contrasti, c'era un aspetto comune: esso consisteva in un'erronea

interpretazione del marxismo che ne comporta la contrapposizione all'"umanesimo". Schaff mostra come sia fuorviante parlare di "umanesimo" (e quindi anche di "antiumanesimo") senza specificarne il significato in rapporto a condizioni storico-sociali determinate. Come parole quali "libertà", "giustizia", "democrazia", "proprietà privata", ecc., si riempiono di un significato specifico solo se rapportate a specifiche situazioni storico-sociali, così l'impiego del termine "umanesimo" deve essere storicamente specificato, se se ne vuole evitare l'uso in senso moralistico, privo di efficacia pratica, ed eliminarne l'ambiguità semantica e la componente stereotipica che lo rende facilmente sfruttabile per la conservazione dell'ordine esistente e per la propaganda anticomunista. "Non esiste", scrive Schaff in "L'umanesimo socialista" (1947), "nessun umanesimo in sé, come non esiste l'uomo in sé e per sé. Esiste solo l'uomo concreto, l'uomo inserito in una determinata epoca, abitante in un determinato paese, appartenente ad una determinata classe o strato sociale, rappresentante di una determinata tradizione e di determinati ideali personali" (in Schaff 1978b: 37). Nella prospettiva del materialismo storico, in cui l'individuo umano risulta essere "l'insieme dei rapporti sociali", un prodotto di particolari condizioni storiche, anche l'"umano" e l'"inumano" si rivelano come relativi a determinate forme storiche di organizzazione dei rapporti sociali.

Da una parte l'esigenza della "specificazione storica" propria dell'approccio storico materialistico, dall'altra quella dell'analisi linguistica, che Schaff sempre ha tenuto in grande considerazione, lo portano a distinguere i diversi significati che l'"umanesimo" assume a seconda delle diverse forme di contraddizione fra sviluppo delle forze produttive e rapporti di produzione, a seconda delle classi che di volta in volta assumono un ruolo "rivoluzionario" e si fanno portavoce dei "bisogni dell'uomo". E perviene alla conclusione che non ha ragion d'essere la distinzione tra "marxisti" e "umanisti": la linea di demarcazione si trova piuttosto tra coloro che sono marxisti e quindi umanisti e quelli che sono antimarxisti e quindi, malgrado la loro fraseologia "umanistica" e le loro "buone intenzioni", antiumanisti.

Si trovano già negli articoli del 1947 delineati i termini della questione dell'umanesimo marxista e impiegate le procedure metodologiche che circa ventisette anni dopo Schaff ha ripreso in *Marxismo, strutturalismo e il metodo della scienza* (1974) nella critica all'"antiumanesimo" di Louis Althusser. Anche a proposito di Althusser, Schaff mostra come a favore della tesi della separazione di marxismo e umanesimo giochi soprattutto l'ambiguità, l'indeterminatezza semantica del termine "umanesimo" che viene impiegato da Althusser come se avesse un significato univoco e

come se non richiedesse precisazioni circa l'accezione secondo cui lo si impiega. Ed anche in questo caso Schaff mostra come l'alternativa non sia fra marxismo e umanesimo, ma fra marxismo e anti-marxismo (è già significativo in questo senso il titolo del capitolo nel libro del 1974 dedicato a questo tema: "Anti-umanesimo o anti-marxismo?"). Nel preteso anti-umanesimo strutturalista il termine "umanesimo" si carica di fatto di un significato del tutto diverso da quello marxista, venendo ad indicare una concezione idealistica e speculativa dell'"essenza dell'uomo", che, erroneamente attribuita al giovane Marx, sarrebbe stata poi superata dal "Marx maturo", a cui, travisandone il pensiero (si veda, fra l'altro, la critica, sopra ricordata, al feticismo della merce nel I libro del *Capitale*) si attribuisce l'idea che i rapporti di produzione non sono rapporti tra gli uomini con la conseguente negazione del ruolo dell'individuo umano nella storia.

I problemi aperti dalla "destalinizzazione", dall'ottobre polacco e dall'incontro con l'esistenzialismo vengono affrontati da Schaff negli scritti del 1958-59 sul rapporto morale-politica (alcuni dei quali in Schaff 1978a), in cui Schaff dedica anche particolare attenzione alla questione del rapporto fra marxismo ed esistenzialismo, ritornando sul problema della interpretazione delle opere giovanili di Marx e su quello, ad esso collegato, dell'umanesimo marxista. Schaff è d'accordo con Sartre, che l'esistenzialismo – ma non solo esso – vive delle lacune lasciate scoperte dalla filosofia marxista specialmente nell'etica e in un campo che, nella forma più generale, potremmo indicare come filosofia dell'uomo, ma non ritiene che possano essere colmate dall'esistenzialismo. È il marxismo stesso a dovervi provvedere riprendendo argomenti e questioni che "erano familiari specialmente al giovane Marx" (Schaff 1974: 161). Questi peccati di omissione dice Schaff non sono più perdonabili:

> In seguito alla formazione di diversi stati socialisti, nei quali occorre affrontare nuove difficoltà, diventano sempre più urgenti ed esigono una soluzione i problemi dell'*individuo umano* e della sua relazione con la società, i problemi dei compiti e delle responsabilità morali dell'individuo. Per l'uomo che vive in uno stato socialista, per il quale la costruzione del socialismo è una questione quotidiana e non la visione di un futuro lontano, le forme della transizione da una forma sociale ad un'altra sono solo teoria, talvolta teoria molto astratta, mentre le questioni di come egli *dovrebbe vivere*, sul modo in cui egli, come individuo, dovrebbe rapportarsi agli urgenti interrogativi della responsabilità morale dell'epoca, sul modo in cui dovrebbe affrontare un eventuale conflitto tra le esigenze della disciplina di partito e la sua coscienza, ecco quali sono per lui i problemi non tanto di natura teorica quanto *pratica*. Così si spiega tra l'altro

> perché l'interesse per l'esistenzialismo e per la sua problematica sia improvvisamente cresciuto nel nostro paese: per la semplice ragione che l'esistenzialismo solleva e cerca di risolvere problemi che molte persone avvertono come di scottante attualità. *Noi* invece li accantoniamo e non diamo in tal modo nessuna risposta a questioni di cui semplicemente non vogliamo occuparci. Ecco perché in questo campo l'esistenzialismo sebbene, a mio avviso, dia una risposta sbagliata a questioni essenziali, ci supera. Ma in tempo di carestia pane ammuffito! Finché brilleremo per l'assenza sul campo, l'avversario avrà buon gioco, e dalle lacune del nostro sistema filosofico, che noi continuiamo da ignorare, trarranno profitto diverse varietà di idealismo (ivi: 181-162).

Nel 1961 apparve in polacco il libro di Schaff *Marxismo ed esistenzialismo*, poi riedito con il titolo *La filosofia dell'uomo*, che è anche il titolo dell'edizione italiana (1963). Il libro riunisce tre cicli di articoli precedentemente pubblicati su riviste: "Il marxismo e l'esistenzialismo", "La filosofia dell'uomo", "Il conflitto degli umanesimi". La traduzione italiana è anche preceduta da una "Prefazione" all'edizione italiana. Il titolo della traduzione in lingua tedesca di *La filosofia dell'uomo*, cioè *Marx oder Sartre?* indica chiaramente il tipo di rapporto che Schaff individua fra marxismo ed esistenzialismo sartriano, cioè non un rapporto di integrazione ma di alternativa e di contrasto. Anche se i problemi evidenziati dall'esistenzialismo – il problema dell'individuo umano, della libertà, della felicità, della scelta in situazioni di conflitto fra le norme morali, ecc – vanno presi in seria considerazione perché si tratta di problemi *reali* e di pertinenza del marxismo, le soluzioni e le impostazioni datene risultano assolutamente inadeguate, in quanto l'esistenzialismo pretende di spiegare fenomeni sociali in base alla libertà individuale, astrattamente intesa, assunta come assoluta e come dote naturale e astorica. Non rinunciando alla concezione esistenzialistica dell'individuo umano, ma anzi proponendo di integrare con essa il marxismo, il marxismo del Sartre della *Critica della ragione dialettica* è un marxismo *esistenzializzato*. Infatti, secondo Sartre, la funzione che l'esistenzialismo dovrebbe assolvere, quale filosofia "parassitaria", sarebbe quella, di far sì che il marxismo risolva i problemi impiegando le teorie e i metodi dell'esistenzialismo: si potrà dire che l'esistenzialismo non avrà più ragione d'essere – dice Sartre nella *Critica della ragione dialettica* – quando esso "cesserà di essere un'indagine particolare per divenire il fondamento di ogni indagine".

Il rapporto tra marxismo, socialismo e individuo umano costituisce il tema direttamente affronato dal libro del 1965 esplicitamente intitolato *Il marxismo e l'individuo umano* (*Il marxismo e la persona umana* nella edizione italiana). Particolarmente interessante è l'analisi che Schaff dedica ai

diversi aspetti dell'"alienazione nei paesi socialisti", analisi che, come abbiamo detto, viene ulteriormente approfondita nel libro del 1977 *Entfremdung als soziales Phänomenon* (tr. it. *L'alienazione come fenomeno sociale*, 1979), in particolare nei capitoli "Socialismo e alienazione" e "L'alienazione della rivoluzione" (tr. it.: 313-383, 387-418).

Nel 1973 viene pubblicato come *Festschrift* per i suoi sessant'anni, a cura di Tasso Borbé, il volume *Der Mensh Subjekt un Objekt* (Vienna, Europaverlag) cui partecipano illustri studiosi di diversi paesi quali Alfred Ayer, Auguste Cornu, Erich Fromm, Lucio Lombardo Radice, Tadeusz Kotarbinski, Chaim Perelmann, Pedrag Vranicki.

In un saggio del 1972 dal titolo "L'istruzione nella società automatizzata", che chiude la sezione sull'umanesimo socialista del libro del 1975 *Humanismus, Sprachphilosophie, Erkenntnistheorie des Marxismus* (tr. it. Schaff 1978b: 340-342) si trovano anticipati alcuni temi centrali degli scritti di Schaff degli anni Ottanta e Novanta: *l'automazione*, la *disoccupazione tecnologica*, il *tempo di non-lavoro*, *l'istruzione* e *la formazione nella società ad alto sviluppo tecnologico*. Schaff analizza la situazione della parcellizzazione del sapere sempre più richiesta dalla specializzazione del lavoro e la conseguente trasformazione dell'istruzione che si discosta completamente ormai dall'ideale dell'*universitas* per rispondere alle richieste di professionalizzazione relative allo sviluppo tecnologico. Gli sembrano appropriate alla nuova realtà le parole di Bertrand Russell: "We know more and more about less and less, striving at limit when we shall know everything about nothing!" (Sappiamo sempre di più su sempre di meno, fino a raggiungere l'estremo limite di quando sapremo tutto su niente!).

Schaff esamina il rapporto inversamente proporzionale tra automazione e disoccupazione e considera il fenomeno della riduzione del lavoro tradizionale e la sua tendenza a scomparire. L'automazione riduce il lavoro tradizionale con la conseguente disoccupazione nella società capitalistica, basata sulla compra-vendita di forza lavoro, con la perdita del "senso della vita" e con gli effetti psicologici della noia e dell'aggressività derivanti dal "tempo vuoto" soprattutto tra i giovani. Ma se è utilizzata in senso comunitario e collegata con iniziative sociali opportune, può creare le condizioni dello sviluppo del lavoro propriamente umano, cioè della creatività. Oggi si presentano le condizioni della sostituzione del lavoro nel senso ristretto con il lavoro creativo e con le occupazioni socialmente utili.

L'umanità deve al più presto apprendere nuove forme di vita, di lavoro, di informazione e di insegnamento. Così facendo può trasformare i pericoli dell'automazione in mezzi per la realizzazione di uomini nuovi. L'automazione comporta il superamento della separazione tra lavoro fisico e la-

voro intellettuale, e, aumentando il tempo disponibile dell'individuo, permettere la formazione dell'"uomo completo" secondo l'ideale dell'umanesimo socialista. L'automazione, se comporta la fine del lavoro tradizionale, su cui si basa la mercificazione dell'uomo nella società capitalistica, non ostacola, invece, ma, al contrario, agevola lo sviluppo del lavoro creativo. Schaff indica tra le *chances* in seguito all'aumento del tempo di non-lavoro, dovuto alla crescente automazione, il prolungamento, sollecitato dallo stesso sviluppo tecnologico, del processo di istruzione e di apprendimento, l'ampliamento delle conoscenze in senso interdisciplinare, la formazione permanente:

> […] la creatività, la sua importanza e il suo ruolo sociale non verranno minimamente toccate dalla rivoluzione scatenata dall'automazione del lavoro umano. Al contrario, questa rivoluzione dà spicco proprio all'*attività creativa* ed eleva il suo valore sociale. L'uomo, infatti, grazie a questa rivoluzione, non soltanto avrà più tempo per dedicarsi alle varie attività creative, le cui possibilità espressive si estenderanno ad orizzonti mai conosciuti fin ora, ma è probabile anche che l'attività creativa diventi una delle grandi occasioni dell'umanità, che posta di fronte ai pericoli della degenerazione annidati nell'inattività e nella noia dovrà cercare delle alternative (ivi: 348).

Negli anni Ottanta e Novanta la riflessione di Schaff si concentra prevalentemente su problemi di ordine politico e sociale. I temi sono quelli del saggio del 1971, lo sviluppo tecnologico, l'automazione, la disoccupazione strutturale, l'informazione, la formazione permanente, il futuro del lavoro e della creatività individuale. La riflessione su questi temi si intreccia con quella sugli avvenimenti della Polonia, sulla riorganizzazione economico-politica dell'URSS a partire dal 1985 (elezione di Gorbačëv alla segreteria generale de PCUS) e sul crollo del socialismo reale (1991).

In *Il movimento comunista al bivio* del 1982 – come nei libri del 1965 (*Il marxismo e l'individuo umano*) e del 1977 (*L'alienazione come fenomeno sociale*) – si toccano, in nome dell'umanesimo socialista, "i tabù ideologici del movimento comunista", come dice lo stesso Schaff nella premessa all'edizione italiana (1988). Per questo motivo anche alcuni editori italiani che in precedenza avevano pubblicato altri suoi libri respinsero questo. "Per quanto ne sappia, l''allergia ideologica' nei confronti del mio libro è stata causata in quel periodo dal mio rifiuto del dogma del cosiddetto 'centralismo democratico'" (ivi: 7, "Premessa all'edizione italiana").

Ritroviamo in questo libro il tema dell'alienazione, della rivoluzione, della democrazia socialista e della burocrazia del partito, l'analisi degli avvenimenti polacchi degli inizi degli anni Ottanta a cui è dedicato anche il

libro *Polen Heute* (già ricordato), che raccoglie gli articoli di Schaff pubblicati tra il 1982 e il 1983. Vi troviamo pure l'analisi della *automazione totale* come *massimo risultato* dello sviluppo capitalistico ed anche come *fine* delle sua possibilità, che sarà parte centrale delle opere successive. Della rivoluzione tecnologica e sociale determinata dall'automazione microelettronica Schaff, nello stesso anno della pubblicazione del libro *Il movimento comunista al bivio*, pubblica per conto del Club di Roma (fondato nel 1968 da A. Peccei), il rapporto *Microelectronics and Society for Better or Worse* (Oxford, Pergamon Press).

Schaff si definisce "marxista aperto" (sebbene sia un pleonasmo, perché dati i presupposti metodologici del marxismo non si può essere marxisti se non in questo senso, mentre il dogmatismo non ha nulla a che fare col marxismo) e "dissidente comunista": definizione adatta, egli dice, a tutti coloro che, stando sul terreno del comunismo, dimostrano che non è affatto obbligatorio che la forma politica socialista debba essere quella realizzata dai paesi socialisti, e cercano di cambiare tale forma quando essa risulti alienante nei confronti degli individui (Schaff 1982, tr. it.: 18).

Il movimento comunista al bivio descrive la situazione attuale della forma capitalistica caratterizzata dalla rivoluzione tecnico-scientifica che, con l'automazione totale sia nella produzione sia nei servizi, rende superfluo il lavoro produttivo, ciò produce la "disoccupazione strutturale". La messa in crisi del rapporto lavoro salariato-capitale, crea le condizioni nei paesi ad alto sviluppo tecnologico per la costruzione di una società "la cui struttura economica sia socialista, la cui sovrastruttura politica sia democratica e la cui essenza sia umanistica" (ivi: 19). Lo sviluppo del capitalismo sta realizzando le condizioni del suo superamento perché la riduzione del tempo di lavoro su cui la sua produzione si basa, finisce, con l'automazione, a liberare l'uomo dal lavoro e a togliere dal mercato il lavoro salariato.

L'alto livello dello sviluppo scientifico e tecnologico e l'altrettanto alto livello dell'istruzione e della formazione si presentano come la base favorevole al passaggio alla società socialista democratica e umanistica. Schaff si richiama a due fondamentali considerazioni di Marx. La prima è che il socialismo non può realizzarsi in condizioni di arretratezza economica, culturale e politica; e la seconda è che senza di esse non può esserci l'altro presupposto necessario, cioè il consenso popolare alla trasformazione in senso socialista della società (ivi: 168-169). I sistemi socialisti totalitari sono la conseguenza della trasgressione di tali presupposti. Tutti i limiti riscontrabili nelle società socialiste fin ora realizzate dipende dal fatto che il socialismo è stato impiantato in condizioni di arretratezza economica, culturale e politica. L'edificazione del socialismo è avvenuta in società che

non avevano i presupposti (chiaramente delineati da Marx) necessari per quella edificazione. La conseguenza è stata quella di ricorrere a un'unica possibilità in tali condizioni: il dominio del partito unico basato sul terrore. Insieme allo sviluppo tecnologico e l'automazione si vanno creando e diffondendo oggi le condizioni del passaggio a una nuova forma sociale in cui, come Marx dice nei *Grundrisse* (tr. it. 1972), *non il tempo di lavoro* ma il *tempo disponibile* sia la f*onte della ricchezza sociale*.

Lo sviluppo delle forze produttici e dei rapporti sociali di produzione, quale condizione per il passaggio al socialismo, include lo sviluppo dell'individuo umano, della sua formazione, delle sue conoscenze, della sua cultura, dei suoi rapporti interpersonali sul piano etico, giuridico, politico. Come Marx nei *Manoscritti economico-filosofici* del 1944, aveva preavvertito, la realizzazione di una base collettivistica non basta affatto per la realizzazione di una società socialista. La storia ne ha dato la dimostrazione. La base socialista non esclude la possibilità di sistemi politici totalitari o addiritura, come di fatto si è verificato, di sistemi comunisti-fascisti come Schaff li chiama.

Per le opinioni "eterodosse" che vi sono espresse *Il movimento comunista al bivio* fu messo all'indice in tutti i paesi comunisti del blocco sovietico; solo in Jugoslavia e in Cina (1983) poté essere pubblicato. Benché antecedente alla nuova politica di Gorbačëv, le concezioni di Schaff continuarono a risultare attuali e in gran parte confermate dagli avvenimenti storici successivi, ivi compreso il crollo del socialismo reale in URSS. Tuttavia, nelle opere successive Schaff dovrà rivedere diverse cose riguardo al problema del "futuro del socialismo". Già nella "premessa all'edizione italiana" (1988) del libro del 1982, avverte la necessità di tale revisione.

> Affido questo libro al lettore italiano nella forma in cui è apparso originariamente, senza alcuna modifica e aggiunta. Piccole correzioni e integrazioni non sarebbero servite molto. Oggi si sarebbe dovuto scrivere su questo tema un libro nuovo, prendendo come punto di partenza non l'"eurocomunismo" bensì la corrente che Gorbačëv ha chiamato "rivoluzione nella rivoluzione" e le esperienze delle riforme in Cina. Ma per il momento non scriverei un libro così, poiché è ancora prematuro. Non solo perché non sappiamo ancora quali saranno i risultati della lotta politica in corso nell'Unione Sovietica, ma prima di tutto a causa della non chiarezza della stessa situazione. Non sappiamo perché Gorbačëv non esprima quelle affermazioni e conclusioni che si potrebbero attendere da lui. C'è da chiedersi se ciò avviene perché non può ancora presentarle nell'attuale situazione politica esistente in Unione Sovietica, oppure perché egli stesso non desidera farlo. La risposta a questa domanda è però essenziale per valutare il carattere e la natura delle sue iniziative. La situazione

> in Cina è ugualmente complessa e non mi sento competente per l'analisi delle concezioni teoriche dei suoi dirigenti. Tali questionì vanno seguite "dal vivo", ma per le valutazioni definitive bisogna ancora aspettare (ivi: 207).

Nel 1985 fu pubblicato *Wohim führt der Weg? Die gesellschaftlichen Folgen der zweiten industriellen Revolution* (Dove conduce la strada? Le conseguenze sociali della seconda rivoluzione industriale), tradotto in italiano con il titolo *Il prossimo duemila*, 1988. Schaff parla di "seconda rivoluzione industriale" e non di "terza", perché con la prima rivoluzione industriale, dovuta all'introduzione della macchina a vapore tra il XVIII e il XIX, si ottenne la sostituzione della macchina alla forza fisica, rendendo possibile una modalità qualitativamente diversa dell'organizzazione del lavoro umano. Con la microelettronica e il suo impiego nel campo dell'automazione e della robotica avviene un nuovo salto qualitativo, che consiste nella sostituzione della forza intellettuale. Invece, il cambiamento della forza motrice delle macchine dal vapore all'elettricità fu solo una rivoluzione *tecnologica*, ma non una rivoluzione nell'ambito dei rapporti sociali, sicché, non può essere considerata una rivoluzione *industriale*. Lo è invece quella che avviene oggi con la lo sviluppo della microelettronica.

Il libro, scritto per il Club di Roma, si divide in due Parti: "Le conseguenze sociali dell'attuale rivoluzione scientifico-tecnologica" e "L'individuo umano nella società informatica". Schaff commenta così:

> Il suo contenuto fu così scioccante per molti, che, benché sia stato tradotto in numerose lingue e sia restato per mesi nella lista dei best-seller in Germania, di solito non si menziona né si cita, neppure da parte dello stesso Club di Roma, per il quale lo scrissi. Curiosamente, ciò che scrissi dieci anni fa è ridetto oggi da molti autori statunitensi, ed è molto probabile che ciò "restituisca onore" al mio lavoro, anche se suppongo che continuerà ad essere sottovalutato, perché proviene da una parte del mondo "inappropriata" (Schaff 1997, tr. it.: 2017).

Nella forma attuale di produzione e di organizzazione sociale, la liberazione dell'uomo dal lavoro si presenta sotto l'aspetto negativo della disoccupazione – disoccupazione il cui carattere, oggi, non è più congiunturale ma strutturale – e come incapacità di trovare la propria stessa identità, abitualmente identificata con il proprio lavoro.

Ma la seconda rivoluzione industriale sollecita anche una riorganizzazione dei rapporti sociali che, una volta realizzata, permetterà di beneficiare dei lati positivi che la liberazione dal lavoro comporta. Diversamente da quanto avviene oggi, la propria identità non avrà più nulla a che fare con quella alienata risultante dal lavoro mercificato. Il tempo disponibile favo-

rirà lo sviluppo delle proprie conoscenze, il miglioramento della propria formazione, e l'apertura verso alterità, verso l'altro da sé e anche verso l'altro di sé (v. Schaff 1985, tr. it.: 135-163 e 151 sgg.).

Ma, finché perdura questa forma sociale,

> la liberazione dal lavoro dà luogo a un'altra maledizione, diametralmente opposta a quella divina: "tu non lavorerai!". Il che significa non poter mangiare, non poter provvedere ai propri bisogni e a quelli di coloro di cui dovremmo aver cura; significa una vita di stenti, significa malattia, fame, morte. Quanto può durare tutto questo? Quanto si farà attendere il mutamento qualitativo di questa forma sociale in seguito alle trasformazioni quantitative determinate dallo sviluppo tecnologico e dall'espansione del mercato fino a presentarsi come mercato mondiale (esteso a tutto il pianeta) e universale (estensione del carattere di merce a qualsiasi cosa)?
>
> Ma la nuova maledizione del "tu non lavorerai" non consiste soltanto nel non poter mangiare, trovare alloggio, ecc. L'uomo non può esistere senza lavoro, *egli vive di lavoro* non solo nel senso che il lavoro gli procura quanto gli è necessario alla vita ma anche nel senso che gli riempie la vita, che gli dà un'identità. Senza lavoro egli finisce con l'impazzire ("Testimonianze. Da dove verso dove", conversazione con A. Ponzio, Bari 24-29 gennaio 2000 in A. Ponzio 2002b: 233).

Con numerosi articoli e interventi (su riviste e giornali polacchi, spagnoli, *El Pais*, in particolare), italiani – articoli in *Mondo Operaio*, "Dialoghi sul futuro", *L'Espresso*, 16 nov. 1987), e con il libro del 1988 *Perspektiven der Modernen Sozialismus* (pubblicato nello stesso anno in Spagna, nel 1989 in Jugoslavia, in Polonia nel 1990), Schaff segue e commenta gli avvenimenti dell'URRS e dei paesi socialisti europei dall'inizio della *Perestrojka* e della evoluzione riformista del socialismo reale fino al crollo nel 1989 dei regimi comunisti in Europa, sempre guardando alla nuove prospettive offerte dalla rivoluzione industriale al socialismo e alla disalienazione dell'uomo.

A partire dal 1991, crollato il socialismo reale e avvenuta la dissoluzione dell'URSS, Schaff ritiene almeno per due motivi di dover rafforzare – continuando a dichiararsi comunista e marxista – il proprio contributo alla costruzione del nuovo socialismo incentrato sulla disalienazione dell'individuo umano. Il primo motivo è che nella "bancarotta del socialismo reale" trovano conferma le critiche che in tutta la sua militanza nel partito comunista polacco e in tutta la sua opera di filosofo marxista ha rivolto alle forme distorte della realizzazione del socialismo causate soprattutto dalla mancanza delle condizioni economiche, politiche e culturali da cui partire per costruzione una società

socialista e dall'assenza di un effettivo consenso popolare nei confronti di tale impresa. Il secondo è che l'attuale crisi del capitalismo in seguito alla seconda rivoluzione industriale crea le condizioni adeguate per la costruzione del socialismo e evidenzia al massimo la necessità di un nuovo umanesimo.

Schaff ritiene che per il bene dell'uomo scritto in minuscolo si debbano mobilitare tutti gli umanesimi che di esso si preoccupano e per esso si adoperano, soprattutto l'umanesimo cristiano e l'umanesimo socialista. È questo il tema del libro di Schaff del 1992, *Umanesimo ecumenico*. Esso viene ripreso da Schaff nel libro del 1993 *Il mio ventesimo secolo. Lettere a me stesso*, che oltre ad avere un carattere autobiografico è, come il libro che qui presentiamo, una lucida analisi degli avvenimenti storici di questo secolo, molti dei quali hanno direttamente influito sulla sua vita di ebreo, di polacco, di comunista, dai *pogrom* polacchi e nazisti agli avvenimenti della fine del socialismo reale e alle condizioni sociali della attuale crisi del capitalismo. Anche quest'opera, come la precedente, si propone di indicare vie di salvezza da quanto minaccia non solo la vita umana ma anche l'intera vita sul pianeta, precisamente nei confronti dei "quattro cavalieri dell'Apocalisse" che incombono alla fine del secondo millennio: la guerra, la distruzione ecologica del pianeta, l'esplosione demografica, il dilagare della disoccupazione (v. ivi: 129-142).

Il libro del 1995, *Notatnik kłopotnika* sviluppa l'analisi critica del "comunismo-fascismo", vaglia le possibilità di una nuova sinistra e di un nuovo socialismo, esamina le cause del fallimento del socialismo in Polonia e le difficoltà della costruzione in tale paese del socialismo umanistico, ritorna sui "problemi personali" collegati con il suo passato di comunista, con il suo attuale rapporto con il marxismo, con la questione degli ebrei e l'antisemitismo. "Kłopotnik" (nel titolo *Notatnik kłopotnika*) è un uomo con grandi dubbi e preoccupazioni. La traduzione italiana del titolo del libro potrebbe essere "Notizie di un uomo in pensiero": ciò che inquieta e preoccupa l'autore del libro sono i problemi della nuova situazione mondiale dopo il crollo del socialismo reale e, in seguito alla seconda rivoluzione sociale che comporta la sostituzione dell'uomo con macchine intelligenti, la fine del lavoro tradizionale; e quindi l'aumento della minaccia dei "quattro cavalieri dell'apocalisse" che possono distruggere il mondo: la crescita demografica, la disoccupazione strutturale, il deterioramento del pianeta per l'antropizzazzione, lo sviluppo dell'industria bellica e della mondializzazione del mercato delle armi, che sollecita sempre nuovi scenari di guerra e incrementa il terrorismo.

Nel 1997 viene pubblicato *Meditazioni*, l'ultimo libro tradotto in italiano prima di *Lettera a Teresa*.

Meditazioni è condotto sotto forma di riflessioni che devono servire a chiarire anche all'autore stesso i problemi che affrontano. Il libro è un'approfondita analisi della situazione attuale della globalizzazione, secondo una visione adeguata ad essa, che sia altrettanto globale e capace di tenere conto dell'inevitabile coinvolgimento, a livello planetario, nell'attuale fase del capitalismo, di ciascun destino individuale e collettivo in quello di tutti gli altri.

Risultano in tal modo le contraddizioni dell'attuale fase della globalizzazione. Il ricorso alla guerra, che, semplicemente per il potenziale distruttivo che può scatenare, dovrebbe essere abolito, è all'ordine del giorno. Il modello capitalistico, che oggi sembra vincente, è messo in crisi dal profilarsi di un'economia di postmercato e di postcapitalismo. Accanto all'apertura delle frontiere si assiste alla loro inesorabile chiusura di fronte all'inarrestabile fenomeno della migrazione. All'incremento della produttività e della competitività tramite l'automazione risulta direttamente proporzionale l'aumento della disoccupazione.

Ciò richiede di pensare alla globalizzazione secondo nuove forme di comunanza che, malgrado l'attuale crisi ed anche impopolarità del socialismo, ne riproponga l'esigenza. La globalizzazione riattualizza la problematica dell'individuo umano e dell'umanesimo socialista affrontata da Schaff nel corso di tutta la sua vita e di tutto il ventesimo secolo.

Susan Petrilli

II.
L'ODIERNA COMUNICAZIONE GLOBALE NELLA RIFLESSIONE DI ADAM SCHAFF*

"de te fabula narratur" (in questa favola si parla di te)
(Adam Schaff, *Lettera a Teresa*, 2014: 35)

Il filosofo polacco Adam Schaff, una delle figure fondamentali della cultura europea contemporanea, conclude uno scritto inedito del 1999, pubblicato in traduzione italiana sotto il titolo "Ragionamenti. La disoccupazione strutturale e la grande trasformazione" (incluso come capitolo finale da Augusto Ponzio in un suo libro del 2002, *Individuo umano, linguaggio e globalizzazione nella filosofia di Adam Schaff*), con un'accusa rivolta all'UNESCO, ma che in realtà coinvolge tutti noi, sia l'intellettuale, sia il politico professionista, sia l'uomo della strada: cioè, di non aver fatto abbastanza, anzi "neanche il primo passo".

Davanti allo scandalo dello sfruttamento, dell'oppressione economica, dell'alienazione sociale al livello sia nazionale sia internazionale, Schaff ha a cuore le sorti dell'umanità tutta, che con la sua visione ecumenica, preveggente, proiettata verso il futuro, considera nella condizione di imprescindibile interrelazione al livello planetario. La vita dell'individuo umano è inesorabilmente espressione e conseguenza, oltre che elaborazione singolare, della vita della comunità a cui appartiene, che a sua volta è inesorabilmente collegata alla comunità più ampia, e così via, secondo una progressione a spirale di cerchi concentrici sia sull'asse sincronico della contemporaneità sia sull'asse diacronico della storia.

Straordinaria è la capacità di analisi che Schaff realizza rispetto ai problemi dell'attuale – che gli interessano soprattutto dal punto di vista politico-sociale – grazie ad una squisita sensibilità partecipativa unita alla congiunzione di saperi interdisciplinari diversi, in cui dialogano tra loro

* Precedentemente pubblicato in *Diogene Magazine.it* http://www.diogenemagazine.it, 05/10/15.

competenze sia linguistico-semiotiche, sia politico-ideologiche, sia psicologico-sociali. Schaff, studioso impegnato politicamente, interessato alla prassi sociale e quindi amorevolmente pre-occupato per il diritto alla qualità della vita di ciascuno, è particolarmente attento al metodo scientifico (che egli racconta di aver appreso soprattutto dagli studi filosofici successivamente alla laurea in giurisprudenza e gli studi in economia).

Tengo alla qualificazione, qui inaspettata fino a sembrare inappropriata, di *amorevolezza* applicata ad Adam Schaff, questo gigante della cultura intellettuale e politica che si distingue per la lucida scientificità del suo approccio, per il rigore metodologico, per il comportamento disciplinato e severo nella sfera pubblica, a dimostrazione, si potrebbe dire, della imprescindibilità dell'interconnessione tra il ragionare e il sentire, la mente e il corpo, le conoscenze intellettuali e i saperi che informano l'azione, il comportamento. In *Lettera a Teresa. Una vita di riflessione filosofica e politica* (ed. originale in polacco del 2001, ed. italiana a cura di Augusto Ponzio, nella traduzione di Andrea F. De Carlo, del 2014), dove si dichiara orgoglioso di poter dire di essere un polacco di origine ebraica (spiegando come intendere sul piano logico le parole "polacco" e "ebraico", pp. 24-25), Schaff ricorda ripetutamente la lezione impartita dal padre del dovere di amoroso impegno a beneficio della collettività, e ancora prima l'amore del padre per il figlio, amore che ha plasmato tutta la vita di Schaff, e che ha determinato la propria passione politico-sociale:

> Quando penso adesso al passato, al mio difficile percorso verso il movimento rivoluzionario, sono convinto che senza l'apprendistato in quelle attività in favore della collettività, rammentate attraverso la lettura di quegli scrittori come il mio amato Zeromski [Stefan Zeromski, romanziere polacco, politicamente impegnato], non mi sarei deciso a fare un passo così decisivo nella mia vita futura (p. 20).

E, di nuovo, per spiegare le ragioni delle proprie scelte sul piano politico – un orientamento verso sinistra, la strada del movimento comunista –, scelte provocate dalla realtà sociale di allora, scelte tremendamente difficili (facevano paura per la loro pericolosità dato i tempi), e coraggiose per onestà intellettuale, quindi scelte disinteressate, da "eroi" – ancora una volta inaspettatamente e con grande semplicità Schaff dice così:

> Per capire la cosa fino in fondo, tuttavia, occorre aggiungere un commento. Era la strada che passava attraverso il cuore! Senza il cuore la strada verso il socialismo – di qualunque tipo – è sbarrata (p. 41).

Come dice in effetti Augusto Ponzio nella Introduzione al libro sopra citato:

> la ricerca di Schaff che spazia dalla filosofia del linguaggio, alla filosofia della conoscenza, alla filosofia morale e politica trova la propria unità nella questione centrale che la motiva e l'orienta fin dall'inizio: quella dell'individuo umano e del suo affrancamento da qualsiasi ostacolo al miglioramento della qualità della vita, e dunque da ogni forma di sfruttamento e di alienazione (Ponzio 2002b: 7).

Ho conosciuto Schaff personalmente nel gennaio del 2000 a Bari dove, venuto a sapere del progetto del libro di Augusto Ponzio a lui dedicato, *Individuo umano, linguaggio e globalizzazione,* volle raggiungere quest'ultimo per partecipare alla preparazione del libro in questione, mettendosi a disposizione per rispondere a domande in una forma più che da "intervista", di dialogo aperto e fortemente collaborativo. Gli incontri di lavoro si svolsero tutti a casa mia tra il 24 e il 29 gennaio. Il libro, pubblicato due anni dopo, si presentò sia come monografia su Schaff, sia come riflessione su problemi teorici, sociali, politici nel mondo odierno della globalizzazione, sollecitata dalla lettura di Schaff e in dialogo con lui. Il libro infatti contiene, oltre al saggio inedito di Schaff, "Ragionamenti", due "entretiennes" con Schaff: la prima è una nuova edizione di un precedente dialogo epistolare dell'ottobre del 1976, originariamente pubblicato in traduzione italiana dal francese nel libro di Ponzio, *Marxismo, scienza e problema dell'uomo*, 1977; l'altra è la trascrizione di una parte delle registrazioni delle conversazioni che si sono svolte tra Ponzio e Schaff in occasione degli incontri del 2000.

Come Schaff spiega in quest'ultima, gli interessava la dialettica marxista come metodologia della conoscenza e come logica. "Dissidente marxista", Schaff era aperto a tutte le correnti intellettuali, di qualsiasi orientamento, indirizzo e credo, caratterizzate da un "pensiero scientifico", cioè pronte a sottoporsi a verifica e rinnovarsi, aperte, creative, propositive e rigorose; così com'era critico nei confronti di un qualsiasi pensiero superficiale, non-scientifico, anche – soprattutto – di orientamento marxista, che non sapesse o non volesse rispondere ai criteri della confutabilità e del rigore intellettuale. In *Lettera a Teresa,* un testo a cui Schaff lavorava nello stesso periodo del saggio "Ragionamenti" (1999), come pure della conversazione con Ponzio a Bari (2000), Schaff ribadisce ancora una volta la necessità della scientificità e del rigore logico di qualsiasi discorso, di qualsiasi idea e presa di posizione.

Così, ad esempio, anche in *Lettera a Teresa*, libro-testimonianza di un'epoca storica, oltre che di una situazione nazionale (si tratta della Polonia) assai complessa sul piano politico-socio-ideologico, egli fa la critica a

qualsiasi forma di oscurantismo e di "scivolone logico" sul piano del ragionamento, come egli dice, che porti al fanatismo sia esso di stampo cattolico, ebraico o comunista: "Odio il fanatismo", dice Schaff, "per tale ragione combatto l'oscurantismo di 'Radio Maryja' in Polonia, ma in maniera ancora più decisa – dal momento che si tratta della 'mia' gente – gli spaventosi esempi di ignoranza nel quartiere Mea Shearim in Gerusalemme, dove si è pronti (come ha mostrato l'esempio del Premier Rabin) ad assassinare i propri fratelli, se questi si oppongono all'attività oscurantista" (p. 32). In questo libro, di ciò che – da studioso del linguaggio particolarmente attento alla polisemia delle parole – Schaff chiama "scivolone logico", gli esempi da lui esposti sono tanti, tra cui quello della perdita di distinzione tra "patriota" e "sciovinista" (p. 35).

Era inevitabilmente una vita scomoda quella di Schaff in seguito alle posizioni critiche da lui assunte senza alcun riguardo per le bandiere, in seguito alle scelte coraggiose da dissidente, di cui, con rigore scientifico e amore per il prossimo, ha sempre cercato di spiegare le ragioni, rendendole accessibili alla attenzione di tutti. Schaff rivelava una nuova faccia del marxismo e del socialismo rispetto alle teorie e pratiche dominanti dell'epoca che hanno finito col determinare, in effetti, il loro fallimento e l'attuale diffusa diffidenza nei loro riguardi. Studiare il lavoro di ricerca svolta da Schaff dal periodo dell'occupazione tedesca della Polonia fino all'attuale fase della globalizzazione ci dà l'occasione, in effetti, di riesaminare criticamente tutta una serie di posizioni teoriche che hanno caratterizzato il pensiero novecentesco nell'ambito della filosofia e delle scienze umane contemporanee (il neopositivismo, l'esistenzialismo, lo strutturalismo, il marxismo strutturalista, la linguistica generativo-trasformazionale) e di rileggere gli autori che in maniera più significativa le hanno rappresentate. Schaff fa notare che molto spesso succede che gli esponenti del mondo culturale approvino disinvoltamente correnti di pensiero e posizioni teoriche per moda e con altrettanta disinvoltura le abbandonino; e da tutto il suo discorso trapela un senso di dolore davanti all'inadeguatezza come pure all'arroganza, che egli critica e accusa senza remore, di un mondo intellettuale fallimentare rispetto ai valori della vita e dell'azione politica.

La questione che Schaff pone al centro del saggio del 1999 è una delle più complesse nel mondo odierno, che egli affrontava da anni – infatti, egli si lamenta di dover ripetere, ancora una volta, sempre uguale, a rischio di apparire noioso e ripetitivo, sempre lo stesso verso – la questione della "disoccupazione strutturale", oggi più che mai attuale: Schaff, nel corso della sua lunga vita da studioso, ha saputo prevedere i problemi di oggi, che sono i problemi strutturali di un sistema che è arrivato ormai al capolinea.

Per Schaff non ci sono dubbi, la disoccupazione non è congiunturale ma strutturale: si tratta di una questione semplice, che invece, non riconosciuta come tale, si presenta come problema insolubile, in barba alle promesse dei politici, e con conseguenze disastrose – inutili gli elenchi dei disagi oggi in crescita a ritmi vorticosi: incremento dei senza tetto, perdita sempre maggiore della qualità della vita, lavoro in nero, migrazione (viaggi della disperazione verso l'Europa, fuga dei giovani cervelli all'"estero"), il proliferare di fondamentalismi, di fanatismi, di atti criminali, di traffici illeciti, di violenze sempre più atroci sui più vulnerabili…

Eppure nonostante si tratti di un problema semplice, ovvio, tanto quanto è pervasivo, imponente e importante, la riflessione intorno ad esso da parte degli organi competenti, e responsabili, oggi è scarsa, sia in termini di quantità, visto che non vi si riflette abbastanza, sia in termini di qualità dato che chi ci prova non ce la fa, nel senso che mostra di non (anche non voler) capire il problema, di non comprenderne le vere dinamiche a monte. Oltre all'analisi della realtà sociale in chiave politico-economico, Schaff, nel tentativo di spiegare la condizione di ottusità dilagante (e purtroppo non nel senso felice dell'"ottuso" come è interpretato dal semiologo francese Roland Barthes), applica le categorie di "closed mind" e di "cognitive dissonance", attingendo sia dalla psicologia sociale sia dalla linguistica (all'analisi dello stereotipo, del pregiudizio, del dogmatismo Schaff ha dedicato diversi lavori precedenti).

Inoltre, per spiegarsi meglio egli ricorre al racconto di una storia, vera, quella di uno scrittore, Friedrich Wolf, a cui era stato affidato il compito di intrattenere in qualche modo i prigionieri di guerra appartenenti alle SS in un lager nell'Unione Sovietica. Si trattava del difficile problema di stabilire un contatto con questi giovani soldati indottrinati, cosa che sarebbe stata possibile soltanto attraversando i loro pregiudizi e insegnando loro a ragionare fuori dagli stereotipi. Schaff racconta che Wolf dopo lunghi tentativi ci riesce convincendo i soldati, malgrado i loro pregiudizi, che l'autore della canzone popolare "Lorelei", nota a ogni tedesco, era un ebreo, Heinrich Heine.

Come dice Schaff, "mi interessano le cause di un rifiuto spesso irragionevole (da parte di uomini ragionevoli) di verità che in fin dei conti sono ovvie" (in Ponzio 2002b: 255). Il fenomeno riguarda lo stato mentale della persona che resta intrappolata nel dogmatismo fino al fanatismo e ai razzismi di vario colore, particolarmente evidente quando si tratta di questioni religiose, ma anche politiche e persino scientifiche. Gli oppositori di Galileo giustificarono il loro rifiuto di assistere alla dimostrazione scientifica a sostegno delle sue tesi dichiarando di non voler ledere la dignità del

loro maestro, Aristotele. Ma per restare nell'epoca nostra basti ricordare, ad esempio, il caso Lysenko e l'imposizione da parte delle autorità dello stato comunista della impostazione della ricerca scientifica secondo una determinata ideologia. Le considerazioni critiche di Schaff sono particolarmente significative oggi in un mondo in cui i fanatismi si presentano sempre più minacciosi nei confronti dell'ordine globale che li genera.

Ancora più interessante è l'osservazione da parte di Schaff, anche questa condivisibile, che siamo tutti esposti, a gradi diversi, alla condizione di "dissonanza cognitiva", e quindi siamo tutti potenzialmente "anormali", un po' "matti", "strani", avvalando la sua tesi che "una persona che sia completamente immune da questo punto di vista, dunque completamente 'normale', deve essere considerata in pratica piuttosto come un'anomalia" (Schaff in Ponzio 2002b: 256) sulla base di teorie scientifiche (v. Leon Festinger 1957). Secondo Schaff, quando le idee e le convinzioni di una persona entrano in conflitto con la realtà, tre sono le possibili risposte: 1) tentare di cambiare la realtà, la reazione del rivoluzionario; 2) cambiare le proprie idee, comunemente considerato il segno di Giuda del tradimento; 3) accettare la "cognitive dissonance" e far convivere nella propria coscienza punti di vista diversi, atteggiamento diffuso per cui comprendiamo intellettualmente, ma rifiutiamo sul piano emotivo, trattandosi di una specie di schizofrenia collettiva, sociale.

Così, rispetto al problema centrale di come sia possibile da parte di persone colte negare certe verità che riguardano la realtà sociale e sono ovvie, Schaff afferma la cruciale importanza della capacità critica e della propensione all'interrogazione delle proprie posizioni, dei propri comportamenti senza mai cedere alla tentazione di chiudersi sulle proprie convinzioni dogmatiche e monologiche.

La tesi di Schaff che desta preoccupazione, e che perciò tende ad essere messa da parte ancora oggi, recita che la disoccupazione nella produzione e nei servizi è strutturale. Il problema è rendersi conto della inevitabilità della "disoccupazione strutturale" e comprenderne le cause e le conseguenze. La rivoluzione industriale oggi si basa sulla rivoluzione tecnico-scientifica, quindi sull'irreversibile processo di automazione e robotizzazione. La conseguenza ma anche il fine di questo processo è l'eliminazione del bisogno della forza lavoro viva: le macchine diventano "job killers". La disoccupazione strutturale è una conseguenza della rivoluzione tecnologica che in quanto tale non può essere evitata. Tutto ciò significa la fine del lavoro salariato, vale a dire di un sistema di lavoro che è tipico dell'organizzazione economica capitalistica, ma che non funziona più se sul piano sociale il criterio di giudizio è l'"inclusione sociale" e la qualità della vita per tutti.

Uno dei problemi che la società deve affrontare oggi è quello dell'incremento sempre maggiore, nella popolazione al livello mondiale, del tempo di non-lavoro. Il tempo del non-lavoro non sarebbe un problema se fosse interpretato in termini di tempo disponibile per sé e per altri, per l'altro di sé oltre che per l'altro da sé, vale a dire un tempo per dedicarsi a tutt'altro rispetto al tempo del lavoro salariato (alienato) nel sistema attuale della riproduzione sociale. Ma in *questo* sistema sociale il tempo del non-lavoro è contrapposto al tempo di lavoro e in quanto tale è considerato come tempo vuoto, vale a dire un tempo improduttivo. Chi non ha lavoro, cioè chi perde il posto di lavoro è trasformato, in dis-occupato, in "esubero": essere senza posto di lavoro nel mondo della globalizzazione si traduce velocemente in senza posto, senza posizione, appunto, in questo mondo.

Se il valore che guida l'azione politica al livello mondiale fosse, come dovrebbe essere, la salvaguardia della qualità della vita di ciascuno e quindi di tutti i popoli della terra, allora la soluzione – semplice e al tempo stesso tremendamente complessa – richiede il passaggio, nelle parole di Schaff, "dalla civiltà odierna del lavoro alla civiltà dell'occupazione, che deve essere organizzata e pagata dal reddito sociale collettivo di tutta l'umanità" (in Ponzio 2002b: 258), con cui egli prospetta una vera e propria "rivoluzione sociale" – "e questo in effetti è tutto" (*ibid.*), aggiunge con sorprendente e sfidante candore. Le implicazioni in effetti sono molteplici e scomode per chi è interessato a mantenere l'attuale ordine mondiale. Negare la tesi della disoccupazione strutturale, sostiene Schaff senza mezzi termini, è possibile soltanto sulla base dell'ignoranza o dell'esplicita volontà di mistificazione.

In poche parole si tratta di questo: l'odierna situazione – quella della forma sociale capitalistica – è il risultato della liberazione *del* lavoro (dalla schiavitù, dalla servitù della gleba avvenuta in tempi e circostanze diverse (in America soltanto in seguito alla guerra di secessione): oggi si tratta di un'altra liberazione: quella *dal* lavoro (il lavoro che si vende e che si compra, il lavoro salariato), che si presenta, in questa fase di capitalismo morente, morente e cieco (vede e non riesce a vedersi per quello che è, ma anche cieco nel senso in cui lo è un vicolo cieco) sotto forma di dilagante disoccupazione.

Oggi, con Schaff oltre Schaff, è necessario analizzare la realtà sociale in maniera spregiudicata con finalità nuove e con rinnovati mezzi di intervento ad esse relativi. Ciò che resta immutato è la tutela della dignità di ciascun individuo umano e della qualità della vita, oggi in non poca parte del mondo ridotta, seppure, al livello della mera sopravvivenza. Ma, come abbiamo detto, oggi il sistema della riproduzione sociale capitalista produce

il fenomeno della disoccupazione, o meglio produce disoccupati non assorbibili dal sistema stesso (si chiamano – eufemisticamente? – "esuberi"). Si va verso la fine del lavoro. Ma il punto è che si tratta della fine del lavoro della forma sociale capitalista, il lavoro che si compra e si vende, che è esistito con questa forma sociale e che ne è la sua condizione. Ma il lavoro – e qui per "lavoro" s'intende, come è ovvio, tutt'altra cosa rispetto al lavoro salariato – caratterizza l'uomo da quando esiste sulla terra, vale a dire da decine di milioni di anni, sicché la sua stessa evoluzione, la sua stessa storia, il senso della vita stessa ne dipende.

Schaff prognostica una "grande trasformazione" resa necessaria dalla situazione sociale, a livello mondiale, per effetto della automazione e della robotizzazione, un nuovo ordine mondiale che sancisca la fine del lavoro, vale a dire del lavoro salariato espressione del sistema capitalistico e quindi di un tempo limitato della storia. Si tratta di una trasformazione necessaria, inevitabile, l'unica alternativa possibile al caos incombente, che in quanto tale richiede una nuova progettazione sociale, una nuova distribuzione del reddito sociale, per la soddisfazione dei nuovi bisogni. Schaff parla di "nuove occupazioni" che sono di vario tipo, ma in particolare egli si sofferma, per la loro importanza nello svolgimento di un prossimo futuro, sulla figura dei *social workers* e, ancora, sul ruolo della formazione continua e permanente.

Così come la disoccupazione è un *by-product* del sistema, un eccesso, un residuo, un rifiuto non-assorbibile del sistema capitalistico basato sul lavoro salariato, alla stessa maniera emerge un altro fenomeno, un altro eccesso, di un altro residuo non-assorbibile dal sistema: quello della migrazione, caratteristica distintiva della globalizzazione oggi – ma questa è un'altra storia, anche se va qui perlomeno segnalato come un altro esempio significativo della cattiva gestione economico-politica della vita degli altri con l'implicazione di responsabilità globali. A questo punto è doveroso ricordare i 700 morti circa, ma forse un migliaio e più, per annegamento, il 19 aprile 2015, nel Mediterraneo (ma quanti sono in tutto fino ad ora?) – donne, uomini, bambini e ragazzi, poveri, affamati, perseguitati, feriti e sfruttati, come ha detto Papa Francesco –, nel tentativo disperato e paradossale di raggiungere sulle coste italiane la felicità.

In risposta alla domanda posta da Augusto Ponzio, "Che cosa significa essere marxista nella fase della fine del lavoro salariato?", Schaff risponde che per la gran parte si tratta di un problema storico: "È la storia che decide circa la risposta" (in Ponzio 2002b: 232). Insieme alla scomparsa del lavoro salariato, insieme alla scomparsa del proletariato va scomparendo la classe capitalista, che esiste soltanto se esiste la classe

del proletariato. Perciò, una nuova forma sociale "è *ante portas*" dice Schaff (*ibid*.). Ciò non significa che si realizzerà automaticamente e senza che venga programmata e promossa. Ciò che si realizzerà sicuramente è uno stato di massima degradazione sociale e di invivibilità, se questa nuova forma sociale richiesta dalla situazione storica, non venga programmata e promossa. Quindi il problema oggi è trovare nuove risposte adeguate alla "grande trasformazione", inventare nuove occupazioni intese come nuove forme di socialità, quindi creare nuove forme di convivenza al livello sia nazionale sia globale.

In questa prospettiva e in funzione di una riprogettazione del sociale indipendentemente dalla denominazione che ad essa si voglia dare – socialismo, postcapitalismo, ecc. – Schaff, già verso la fine del Novecento, propone la realizzazione di un impegno congiunto che veda la partecipazione e la collaborazione di tutti gli umanesimi. In particolare, la visione di Schaff ha come riferimento il socialismo e il cattolicesimo, considerati ciascuno nella loro progettazione di forme di convivenza volte al miglioramento e incremento della qualità della vita. Si tratta precisamente di affrontare le situazioni sempre più pressanti e i pericoli sempre più incombenti a cui il mondo odierno è esposto.

Schaff individua quattro problemi che rappresenta con la metafora dei quattro cavalieri dell'Apocalisse, sono problemi che incombono e minacciano il mondo: l'emergenza ecologica, l'esplosione demografica, la disoccupazione strutturale, la guerra. Ciascun cavaliere è guidato da un uomo a piedi: ed è dunque di ciascuno di essi la responsabilità.

È nell'"umanesimo ecumenico", espressione che fa da titolo a un suo libro del 1992, che Schaff indica una prospettiva e una speranza per un mondo migliore. Per costruire il futuro è necessario il dialogo e la collaborazione fra gli umanesimi e fa gli uomini di buona volontà (ma si tenga conto dell'uso aberrante che, invece, si fa oggi di "umanesimo" e "umanitario": "interventi armati umanitari" e "guerre umanitarie"), e così fronteggiare i pericoli non solo per la vita umana, ma per l'intera vita sul pianeta.

III.
DA UN SECOLO ALL'ALTRO

Dalle conversazioni di A. Ponzio con A. Schaff (2000)*

A. Ponzio: Mi piacerebbe che tu cominciassi col tratteggiare il percorso dei tuoi studi.

A. Schaff: Il percorso dei miei studi è piuttosto complicato, differenziato. Iniziai con gli studi giuridici e prima della guerra mi laureai in giurisprudenza nell'Università di Leopoli. Poi studiai economia e feci il dottorato sui problemi dell'immigrazione operaia polacca in Francia. Il manoscritto della tesi di dottorato, la cui elaborazione mi costò un anno di lavoro a Parigi, dove nell'anno accademico 1935-36 studiai all'École des Sciences Politiques et Economiques, mi fu requisito quando fui arrestato come militante comunista siamo nel 1937 – nel momento in cui dominava in Polonia l'OZON (Blocco dell'Unione Nazionale, movimento ultrareazionario) – e scomparve dagli archivi della polizia.

Fu lo studio dell'economia politica a introdurmi alla filosofia, perché mi fece rendere conto che la mia formazione aveva parecchie lacune metodologiche. Ho inziato i miei studi filosofici nella clandestinità – ero un militante comunista clandestino – e come autodidatta andai accumulando molte conoscenze sulla filosofia, particolarmente di ordine metodologico.

La mia formazione filosofica e la mia ricerca sulla teoria marxista della conoscenza si diversificavano certamente dall'insegnamento impartito nelle scuole dominanti in Polonia. Nell'Università di Varsavia vi era un orien-

---

* Questo testo fa parte delle conversazioni con Adam Scaff (1913-2006) (in francese e in spagnolo, tr. it. di Augusto Ponzio) avvenute dal 24 al 29 febbraio 2000 a Bari, dove Adam Schaff volle raggiungermi quando seppe del progetto della mia monografia su di lui, poi pubblicata nel 2002 (A. Ponzio, *Individuo umano, Linguaggio e globalizzazione*, Mimesis) con all'interno queste conversazioni. Le conversazioni con Adam Schaff si svolsero in casa di Susan Petrilli. Questo stesso testo è stato successivamente pubblicato in A. Ponzio (a cura), *Incontri di parole*, "Athanor", XXI, 14, 2011, pp. 161-174. I libri di Schaff a cui si fa riferimento sono *Umanesimo ecumenico* (1994), *Il mio XX secolo* (1995), *Meditazioni* (2001), pubblicati, a mia cura, i primi due dall'Adriatica di Bari, il terzo dalle Edizioni dal Sud di Bari.

tamento somigliante a quello del neopositivismo di Vienna, anche se non era collegato a questa o ad altre correnti filosofiche, poiché al contrario i filosofi polacchi appartenevano a indirizzi tra loro molto differenti, per esempio Kotarbinski era materialista, Lukasiewicz era idealista, ma tutti erano interessati al problema del linguaggio, erano analisti del linguaggio, e il loro comune principio era che un filosofo è responsabile delle cose che dice, e deve padroneggiare non solo la lingua da lui parlata ma anche le strutture logiche del discorso. Si può dunque senz'altro parlare di una scuola filosofico-logica, una scuola filosofico-linguistica.

Tutto questo era molto interessante per chi come me si occupava della dialettica marxista, intesa non nel senso superficiale e ciarlatanesco riassumibile nella formula eraclitea "tutto cambia, tutto scorre", ma come nuova metodologia della conoscenza, come logica. Anche la filosofia cattolica attribuiva una grande importanza alla logica; e in particolare dalle file dei domenicani provenivano importanti contributi in questo campo. Gli stessi intellettuali marxisti polacchi erano molto attenti al linguaggio e molto distanti e anche critici nei confronti del bla bla di certo marxismo. Il problema del linguaggio ha una grande importanza per la filosofia marxista, e non è un caso che lo stesso Stalin, uomo del terrore ma anche uomo di alto livello intellettuale – e, a parte i suoi crimini che rientrano in quel tipo di regime che io chiamo "comunfascismo", gli va riconosciuto, tra l'altro, il merito di questa iniziativa – aprì negli anni Cinquanta sulla *Pravda* una discussione sui problemi della lingua e del linguaggio facendo saltare il monopolio che su di essi aveva avuto in URSS fino ad allora il marrismo[1].

Ponzio: C'è dunque un rapporto tra i tuoi originari interessi in filosofia e la tua ricerca nell'ambito della filosofia del linguaggio e in particolare della semantica?

Schaff: Poco prima dell'inizio della Seconda guerra mondiale conseguii a Mosca la laurea in Scienze filosofiche. Durante l'occupazione tedesca della Polonia emigrai nell'Unione Sovietica. Ho raccontato di questo viaggio avventuroso nel libro *Il mio ventesimo secolo*. Quando nel 1941 i soldati nazisti giunsero alla periferia di Leopoli, fuggii verso l'est con mia moglie, e la mia prima tappa fu Samarcanda, nell'Uzbekistan. Lavorai alla mia tesi di dottorato in una situazione di estrema miseria utilizzando i libri

1 I documenti di questo dibattito si trovano in J.-B. Marcellesi *et Alii*, *Linguaggio e classi sociali. Marrismo e stalinismo*, intr. tr. e cura di A. Ponzio, Bari, Dedalo, 1978.

della biblioteca pubblica di Samarcanda e scrivendola di notte (di giorno lavoravo) al lume di una "kopitilka", un lume di fortuna fatto usando una bottiglia con sopra uno strato di grasso liquido da cui fuoriesce uno stoppino. Il titolo della tesi era *Il concetto e la parola*. Fu successivamente pubblicata sotto forma di libro con lo stesso titolo nel 1946 a Leopoli. Mentre ero a Mosca, dovevo decidere se continuare la mia carriera di filosofo iniziata come autodidatta oppure tornare ad occuparmi di economia politica. Mi consultai con il professor Leon Chwistek che si era trasferito nel 1941 da Leopoli in Georgia (tutti i suoi collaboratori furono assassinati a Leopoli dai nazisti) e che allora si trovava a Mosca e gli consegnai il testo del mio lavoro. Logico e filosofo, Chwistek era un uomo geniale. Propose a Bertrand Russell una modifica di una delle tesi principali dei *Principia Mathematica* che Russell accettò e introdusse nella nuova edizione dell'opera. Mi incoraggiò a proseguire nella mia ricerca filosofica dicendomi che proprio la mia formazione da autodidatta mi aveva salvaguardato da stereotipi e rimaneggiamenti riscontrabili nell'insegnamento dei luminari della filosofia polacca. Nell'Istituto di Filosofia dell'Accademia delle Scienze dell'URSS a Mosca, lo stesso dove mi ero laureato, discussi nel 1944 la mia tesi *Il concetto e la parola*, conseguendo il titolo di dottore di ricerca che equivale da noi all'abilitazione all'insegnamento, avendo come commissione il fior fiore della filosofia sovietica del tempo, composta com'era dai professori Asmus e Kolman, ed anche dal noto psicologo Rubinstein.

Intorno all'argomento di questa tesi si svolse anche la conversazione a casa di Tadeusz Kotarbinski, vecchio amico della mia famiglia e allora nominato rettore dell'Università di Leopoli, al quale io, tornato in Polonia dopo la liberazione, mi ero rivolto per chiedere aiuto, visto che la mia richiesta di insegnare all'università era stata respinta dal Partito. Kotarbiski in maniera molto discreta attraverso quella conversazione mi fece un vero e proprio esame e mi disse in conclusione che avevo una buona preparazione in semantica che mi avrebbe permesso senza alcun problema di tenere lezioni all'Università. Ebbi dunque da Kotarbinski e non dal Partito la nomina di docente universitario all'Università di Leopoli, dove insegnai dal 1945 al 1948, per poi passare come professore ordinario di filosofia nell'Università di Varsavia. Le lezioni di filosofia del linguaggio mi servirono per pubblicare più tardi (1960) il libro *Introduzione alla semantica*, che è stato edito in più di dieci lingue, giapponese e cinese incluse. Mi continua a dare fama, ma è un libro che ormai è molto lontano dai miei interessi attuali e di cui conseguentemente non rimane molto nella mia memoria.

I miei studi di metodologia della conoscenza, anche se mi consideravo un economista, mi permisero di esercitare la professione di filosofo.

Potevo così usufruire sia delle mie risorse marxiste sia di quelle concernenti la logica, data l'importanza che quest'ultima assumeva negli studi in Polonia: si pensi oltre a Kotarbinski, a personaggi come Alfred Tarskj, Stanislaw Leśniewski e Jan Lukasiewicz.

Ponzio: Tutto questo è molto interessante e spiega molte cose. Ma vorrei che tu tornassi ancora sulla questione del rapporto tra i periodi della tua ricerca e i grandi eventi storici del "tuo" ventesimo secolo, per usare l'espressione del titolo di uno dei tuoi libri più recenti.

Schaff: C'è una forte relazione, nella mia vita, fra la ricerca teorica e l'impegno politico e dunque tra la mia opera e gli avvenimenti storici che continuo tuttora a seguire con grande partecipazione e interesse ed anche *con grande preoccupazione e molti dubbi*: *klopotnik*, una parola polacca di difficile traduzione. "Un hombre con problemas", così è stata resa questa parola che compare nel titolo del mio libro *Notatnik klopotnika* (1997) quando è stato tradotto in spagnolo: "Noticias de un hombre con problemas".

Ponzio: "Notizie di un uomo in pensiero": forse potrebbe essere reso così in italiano?

Schaff: Sì, mi pare che l'espressione renda l'idea. Mi sembra anche che vada bene parlare di "periodi" per quanto concerne lo sviluppo della mia ricerca. In essa non ci sono "*coupures*", fratture, ma certamente ci sono dei "periodi". E c'è un periodo, quello attuale, in cui malgrado la situazione politica generale vogliamo restare marxisti, vogliamo dare da marxisti dei contributi nuovi, sul piano teorico, certo, ma possibilmente anche su quello politico.

Si tratta oggi di affrontare dei problemi per i quali non è possibile alcuna copertura attraverso il ricorso all'autorità dei classici del marxismo, perché non possiamo trovare nessuna indicazione a proposito di essi negli scritti e nel pensiero di Marx, di Engels, di Lenin, ecc. Ma la stessa cosa è accaduta con altre questioni teoriche che sono state affrontate dal punto di vista marxista, anche se Marx, Engels, ecc. non se ne erano occupati se non per accenni. Un esempio in tal senso è dato dalla filosofia del linguaggio, che ho cercato di affrontare e sviluppare nella prospettiva marxista ma che non esiste nei testi dei "grandi " del marxismo, anche se non manca qualche passo da cui prendere l'avvio. Ho introdotto per la prima volta la semantica nell'ambito della filosofia marxista. C'è stato un periodo della mia

ricerca in cui ho sentito come marxista che bisognava lavorare in tal senso e occuparsi dei problemi del linguaggio.

Posso indicare perlomeno quattro grandi ambiti di problemi nuovi rispetto al pensiero dei classici del marxismo che come marxista ho ritenuto necessario affrontare: la teoria del linguaggio, l'epistemologia, la metodologia delle scienze sociali, la questione dell'individuo umano. La mia ricerca nella fase teorica, antecedente a quella attuale, si è diramata in queste quattro direzioni che, tenendo conto delle tematiche principali dei miei libri di tale periodo, potrebbero essere indicate come semantica, teoria della verità, metodologia della conoscenza storica, teoria dell'individuo umano.

Era la situazione generale politica a sollecitare di volta in volta l'interesse per questi campi di studio che hanno caratterizzato ciascuno i periodi della mia ricerca. Quindi certamente c'erano delle implicazioni politiche nel fatto stesso di occuparsene oltre che nel modo di affrontarli. Ma complessivamente si potrebbe dire, per quanto io stesso fossi impegnato politicamente, si trattava di questioni fondamentalmente di ordine teoretico, non politico: parlerei, fatte le precisazioni che ho fatto, di apoliticità delle tematiche affrontate teoreticamente in relazione ai campi scientifici indicati.

Gli avvenimenti degli anni Ottanta in Polonia, l'ottobre polacco e gli altri rivolgimenti politici europei del 1989, la fine del socialismo reale, la profonda crisi del comunismo, tutti questi cambiamenti che evidentemente non sono solo politici ma anche economico-sociali e che non riguardavano soltanto il mio paese, la Polonia, ma erano cambiamenti generali con grandi ripercussioni sul piano mondiale, hanno dato luogo a un'altra fase della mia ricerca: sono passato ad occuparmi di problemi direttamente politici ed economico-sociali.

Naturalmente le altre questioni, quelle più propriamente teoriche, non sono state abbandonate, ma come soprattutto è accaduto per il problema dell'individuo umano e dell'umanesimo socialista esse sono state reimpostate nell'ottica delle questioni politico-economiche dei nostri giorni. Il problema dell'individuo umano era già presente nell'opera di Marx e nell'*Ideologia tedesca* è scritto che non si può prescindere da esso e che il problema centrale per lui è l'uomo, l'uomo come individuo, ma nella storia ufficiale del marxismo questo problema era del tutto ignorato, anche perché si è conosciuto tardi questo testo di Marx e si sono trascurati, in quanto giovanili, i suoi scritti antecedenti al *Capitale.*

Tutte le personalità più illustri del marxismo, come Lenin, Kautsky, Plechanov, Rosa Luxemburg, ecc. conoscevano solo in parte le opere di Marx, perché molti suoi scritti fondamentali non erano stati ancora pubblicati. Non furono pubblicati prima degli anni Trenta, e nel caso dei

Grundrisse, i manoscritti originari su cui Marx elabora il *Capitale*, fu necessario aspettare parecchi anni dopo, dato che la prima edizione andò quasi completamente perduta a causa della prima guerra mondiale. Non solo il periodo di Stalin ma anche quello successivo della successiva destalinizzazione, per oggettive circostanze economiche e politiche, contrastò l'interesse per i problemi dell'individuo umano.

Io mi sono occupato del problema dell'individuo umano in rapporto alla questione del socialismo, della lotta di classe, dell'alienazione sociale, del socialismo reale. Adesso si tratta di riprenderlo in rapporto alle questioni politiche e sociali determinate dal crollo del socialismo reale e dall'attuale crisi del capitalismo. Ancora una volta le riflessioni di Marx, anche del Marx maturo – oltre che del giovane Marx – quello dei *Grundrisse* e del III libro del *Capitale*, ci possono essere d'aiuto. Marx con incredibile capacità di previsione scientifica previde già verso la fine del XIX secolo (nei suoi *Grundrisse* del 1859) le conseguenze dell'automazione totale, benché ancora si fosse all'inizio della meccanizzazione della produzione, la scomparsa del lavoro nel suo significato ristretto come effetto di questo processo, e indicò nel *tempo disponibile* la vera ricchezza sociale. Nel III libro del *Capitale* fornisce un contributo di eccezionale importanza alla teoria dell'individuo umano sostenendo la tesi che la vera vita umana comincia dopo e oltre il lavoro rivolto a soddisfare i bisogni. Oggi si presentano le condizioni della sostituzione del lavoro nel senso ristretto con il lavoro creativo e con le occupazioni socialmente utili.

C'è anche da dire che l'interesse politico che fortemente risulta nella mia ricerca a partire dagli anni Ottanta si orienta e si sviluppa tuttavia su basi teoriche e metodologiche, che sono quelle del marxismo. Sono tali basi di ordine teorico-metodologico a dare un carattere marxista al mio approccio, benché i problemi che affronto siano estranei alla letteratura marxista, non soltanto perché per vari motivi ha voluto disinteressarsene, ma anche semplicemente perché si tratta di problemi nuovi, quelli che l'attuale situazione storica ci mette di fronte.

Tornano anche, attraverso le basi teoriche di ordine generale del mio approccio ai problemi politici odierni, questioni teoriche da me precedentemente affrontate, quelle dell'alienazione, dell'individuo umano, ecc. Ma esse sono riprese in riferimento alla nuova epoca in cui attualmente ci troviamo.

La connessione fra politica e teoria all'interno della mia ricerca dipende anche dal fatto che io ritengo che qualsiasi problema di ordine politico non possa essere affrontato se non a partire da salde basi teoriche.

Il libro che mi pare di poter indicare come spartiacque tra la mia precedente ricerca e quella attuale è il libro del 1982 *Il movimento comunista al bivio*. Potrei dire che la differenza sostanziale fra queste due fasi sta nel fatto che a partire da esso mi occupo ora *direttamente* dei problemi politico-sociali, quelli polacchi e quelli internazionali, i primi inseparabili dai secondi e i secondi in certi casi meglio comprensibili proprio alla luce dell'esempio della Polonia.

Vado divenendo dunque sempre di più un *Homo politicus*, e ciò risulta dall'evoluzione dei miei scritti. Ecco la connessione all'interno della mia opera ed ecco anche le differenze.

Di conseguenza mi sono interessato sempre di più dell'attuale sviluppo tecnologico, dell'automazione e della trasformazione del lavoro e dei rapporti sociali prodotta, con lo sviluppo dell'intelligenza artificiale, dalla seconda rivoluzione industriale. Tener conto di tutto questo e capirlo diventa necessario per comprendere la base della nuova organizzazione sociale, che si va profilando sotto i nostri occhi, e quindi per affrontare adeguatamente i problemi di ordine politico-sociale che ci interessano.

Ponzio: Insomma, i cambiamenti all'interno della tua ricerca non sono dei "cambiamenti di pelle", per usare una tua espressione riferita ai fenomeni di trasformismo ideologico e politico che spesso hai coraggiosamente denunziato in vari momenti della tua vita in cui gli avvenimenti storici hanno messo intellettuali e uomini politici di fronte a nuove responsabilità. Si tratta invece, io credo, di cambiamenti sostanziali dovuti a esigenze di ordine scientifico e alla trasformazione degli oggetti di analisi. Sei d'accordo con questa interpretazione?

Schaff: Questa domanda mi consente di riassumere quello che fin qui abbiamo detto e di aggiungere delle altre considerazioni.

L'età attuale, nuova, risulta da un mutamento generale, mondiale, che presenta nuovi problemi, nuove difficoltà e resistenze. Per quanto concerne il socialismo, si è andato svolgendo un processo di trasformazione che possiamo indicare complessivamente come destalinizzazione, e del quale la fase più recente è consistita nel crollo del socialismo reale. Il fenomeno Gorbačëv ha avuto un ruolo decisivo in questo evento e, comunque lo si voglia valutare, esso ha contribuito notevolmente al processo che si è concluso con la fine dell'Unione Sovietica e con la fine del comunismo dei paesi socialisti europei. Per chi, come me ha partecipato direttamente, non solo come intellettuale ma anche come uomo politico alla storia del socialismo per tutta la vita, tutto questo rappresenta certamente un momento

molto tragico nella storia del socialismo, ma significa anche la fine di ciò che io chiamo "comunfascismo".

La mia filosofia, che è marxista, la mia riflessione filosofica dal punto di vista marxista, ha seguito da vicino i vari momenti della storia del socialismo, principalmente quelli del socialismo in Polonia, e le sue diverse fasi risentono di questa diretta partecipazione. Anche quella attuale è collegata con gli avvenimenti recenti di questa storia, e i problemi che si pone concernono certamente la situazione odierna del capitalismo, ma sono esaminati in considerazione della crisi del socialismo, a partire dalla quale soltanto possono essere adeguatamente compresi e affrontati.

Io li considero come marxista, come uomo politico, e affrontarli significa contribuire allo sviluppo del pensiero marxista proseguendo nella direzione che ho già preso da tempo affermando la centralità nel marximo del problema dell'individuo umano. In un certo senso ciò rappresenta una rivoluzione. Una delle cause determinanti del fallimento del socialismo reale, di fronte al quale molta gente lo ha identificato con il fallimento del marxismo e del socialismo, sta nell'avere escluso dai suoi interessi i problemi dell'individuo umano fino alla falsificazione dei testi di Marx che affermavano il contrario (ho mostrato come la falsificazione del testo marxiano nella traduzione russa abbia influenzato la sua erronea traduzione nelle diverse lingue) e all'ordine da parte di Stalin di interrompere l'edizione completa delle opere di Marx al sesto volume, ordine che fu rispettato per tutto il tempo della sua vita. Nel marxismo così come era inteso e propagandato non c'era posto per questioni come l'individuo umano e l'alienazione; e il socialismo reale, non certamente per motivi ideologici ma per come aveva impostato lo sviluppo dell'Unione Sovietica, giunse alla condanna come revisionista di chi le proponesse. Non può esserci socialismo escludendo i problemi dell'individuo umano e delle diverse forme della sua alienazione, così come non può esserci ragionamento escludendo in nome della dialettica il principio di non contraddizione.

In quanto marxista cerco di considerare in maniera appropriata la situazione attuale e ritengo che il nuovo socialismo debba in primo luogo rispondere alla diffusa e forte "domanda di umanesimo" che abbiamo registrato nell'ambito dell'organizzazione del socialismo reale e che registriamo nell'attuale fase del capitalismo.

Oggi è evidente l'importanza che hanno i problemi dell'individuo umano. Ma questa evidenza non è stata ammessa dal socialismo reale e dai partiti comunisti che vi si uniformavano. Negli anni Sessanta ho condotto una battaglia contro tale atteggiamento e ne sono testimonianza il mio libro *Il marxismo e l'individuo umano* (nell'edizione italiana "individuo" è errone-

amente sostituito con "persona", termine che non uso per gli equivoci cui può dare adito in rapporto al suo impiego in altre concezioni, come il personalismo; Marx parla di "individuo umano") e le discussioni, le controversie e le condanne nei suoi confronti, cui diede luogo. È questa una tappa del mio pensiero, che è pensiero marxista, sul piano teoretico, una nuova tappa dove il problema dell'uomo, dell'umanesimo, dell'alienazione sono centrali. Sono intervenuto su queste tematiche anche come uomo di partito oltre che come filosofo, e fin dall'inizio della mia militanza e non solo quando ebbe inizio la "destalinizzazione". Dopo il XX Congresso del PCUS sono intervenuto su questi argomenti come comunista polacco anche in giornali di partito come *Trybuna Ludu*. Quando si guarda al passato del socialismo, tutte queste discussioni al suo interno, è come se non fossero mai esistite e come se esso nei paesi socialisti presentasse un aspetto unico ed omogeneo.

Una nuova tappa della mia ricerca può essere individuata a partire dall'inizio degli anni Ottanta, in cui i problemi del socialismo, della rivoluzione, della democrazia e dell'umanesimo continuano ad essere oggetto della mia riflessione, ma in una prospettiva diversa, che potrei indicare come direttamente politica. Ho indicato nel libro del 1982 *Il movimento comunista al bivio* l'inizio di questa nuova tappa. Il contesto mi richiedeva un nuovo tipo di impegno, un coinvolgimento in quelle questioni in maniera più legata alla nuova situazione storica che si andava profilando e che oggi risulta chiaramente segnata dal crollo del socialismo reale e dalla crisi dei rapporti di produzione capitalistici. Proseguendo la critica che come uomo di partito ho fatto all'interno del partito, ora che quel partito non esiste più io come marxista, come comunista, come comunista in Polonia, e fiero di esserlo, anche sulla base dell'esperienza concernente il comunismo nella sua forma del comunfascismo, cerco di capire, da *Homo politicus*, il contributo che dal punto di vista del marxismo e nella prospettiva del socialismo può venire alla soluzione dei gravissimi problemi del presente.

Nel corso della mia vita, ho fatto delle scelte e ho sempre rifiutato la soluzione più comoda, proseguendo per un cammino difficile, in cui la coerenza non consisteva nel rimanere legato alle idee che mi avevano convinto della scelta iniziale, ma nel verificare la validità di quelle idee e di quella scelta attraverso il confronto con le situazioni nuove in cui di volta in volta mi sono venuto a trovare. Nel 1935 mi iscrissi al Partito Comunista Polacco. Nel 1937 mentre scontavo in carcere le conseguenze di tale scelta, il Comintern sciolse il Partito Comunista Polacco e allora, una volta rimesso in libertà, scelsi di entrare nel Partito Socialista Polacco, che fu sciolto quando i territori della Polonia Orientale furono

occupati dall'Esercito Rosso, nel 1939, in seguito alla spartizione della Polonia tra Germania e URSS.

Ho già detto della mia migrazione in URSS durante l'occupazione tedesca e della mia decisione, benché mi fossi laureato in giurisprudenza, di non svolgere la stessa professione di mio padre, che aveva a Leopoli lo studio di avvocato. Quando finì la guerra, consapevole dei problemi e delle difficoltà che mi aspettavano nel mio paese, a causa di una nuova ondata di antisemitismo, scelsi di tornare in Polonia dopo essermi iscritto nel 1944 in territorio sovietico al Partito Operaio Polacco. Non per volontà del Partito, come ho detto, insegnai filosofia nell'Università di Leopoli e di Varsavia. Iniziai a pubblicare opere marxiste, unico marxista in Polonia che faceva questo nel dopoguerra, risultando "eterodosso" (revisionista) ai marxisti e "marxista ortodosso" ai non marxisti. Come filosofo marxista scelsi di occuparmi di problemi dei quali né Marx né i "grandi" del marxismo si erano interessati se non per accenni e in maniera superficiale. Per molti anni mi sono occupato di filosofia del linguaggio, argomento che mi permise anche di continuare una ricca tradizione della scienza polacca. *Introduzione alla semantica* fu tradotta in molte lingue e anche in russo (1963), con la prefazione del linguista sovietico Zviengintsev, ma fu ignorato nella rassegna sulla semantica marxista fatta anni dopo da Mitin in *Voprosi filozofìi.*

Dunque qualcosa andava male nel mio marxismo rispetto all'ortodossia. Ma una vera propria tempesta si scatenò negli ambienti marxisti quando nel 1965 pubblicai *Il marxismo e l'individuo umano.* Sono orgoglioso di questo libro (fu tradotto in 16 lingue ed ebbe un successo straordinario) nel quale sostengo che il problema dell'individuo umano non solo è centrale nella ricerca marxiana, ma lo è per lo sviluppo del marxismo e per la progettazione del socialismo. Anche quando questo lavoro fu valutato positivamente non fu giudicato marxista. Il sociologo francese Friedman che apprezzò molto il mio libro mi disse "tutto questo è molto interessante, ma non è marxismo, è schaffismo".

Dopo la riabilitazione, negli anni Cinquanta, del Partito Comunista Polacco e di Gomulka, ero stato molto vicino a Gomulka, di nuovo segretario del Partito dal 1956, ma ciò, a causa delle mie scelte non conformiste, non mi risparmiò una serie di difficoltà di non poco rilievo. Il 1968 in Polonia fu caratterizzato da una fase acuta di comunfascismo con forti manifestazioni di antisemitismo. La mia sicurezza personale era in grave pericolo. Tramite il prof. Cyril Black che nel marzo di quell'anno venne dagli Stati Uniti a farmi visita, l'Università di Princeton mi propose un posto di direttore d'istituto nell'Università di Princeton. Non accettai l'offerta e scelsi di restare in Polonia. Me la cavai (grazie all'affetto personale che

aveva per me Gomulka che non permise che i comunisti-facisti portassero a termine ciò che avevano in mente nei miei confronti) con un onorevole esilio a Vienna. Potevo avere una seconda cittadinanza, quella austriaca in quanto professore nell'Università di Vienna, come prevede la legislazione austriaca. Ma se avessi accettato avrei perduto la cittadinanza polacca, perché in Polonia era vietato il possesso di una seconda cittadinanza. Scelsi ancora una volta per la Polonia. A Vienna divenni Presidente del Centro della Ricerca Comparata in Scienze Sociali dell'UNESCO, incarico che svolsi per vent'anni. Il Centro ha avuto un ruolo di primo piano nei rapporti scientifico-culturali tra Est e Ovest.

Le vicende successive della Polonia, la caduta di Gomulka, la formazione del sindacato libero Solidarność, le misure prese contro di esso dal maresciallo Jaruzelski mi misero di fronte ad altre difficili scelte. Nel 1982 iniziai in Polonia una campagna orientata a far uscire il paese dal ritardo in cui si trovava nel campo della microelettronica e nello stesso tempo cominciai ad esporre le mie idee sulle conseguenze sociali della nuova rivoluzione industriale.

La grande trasformazione del 1988 mi ha dato la possibilità di trovarmi di fronte alla nuova situazione che si è venuta a creare con la vittoria del capitalismo – un capitalismo che non è più capitalismo. Ci troviamo a far parte del capitalismo che però ha subito una metamorfosi tale da far intravedere ormai una forma sociale post-capitalistica. Eccomi dunque chiamato ad affrontare nuovi problemi e sempre di più in termini direttamente politici. Tutto questo ancora una volta dal punto di vista marxista e nella prospettiva del socialismo. Di conseguenza mai come ora mi sono trovato nella difficoltà di pubblicare i miei libri.

Come ho già detto, l'attuale fase della mia ricerca, che inizia negli anni Ottanta, è apertamente politica. Da una parte si tratta di comprendere la trasformazione della base economica avvenuta in seguito alla rivoluzione scientifico-tecnologica e, sul piano delle relazioni sociali, della seconda rivoluzione industriale, e dall'altra di prospettare delle nuove possibilità di organizzazione socio-politica. Ho cominciato a scrivere sul movimento comunista e sulle prospettive del socialismo moderno. *Die Kommunnistiche Bewegung am Scheideweg*, del 1982, e *Perspektiven der Modernen Sozialismus*, del 1988, sono i due principali libri di questo nuovo periodo.

Mi sono occupato della base tecnologica della società, specialmente studiando gli effetti della rivoluzione informatica con la conseguente automazione e robotizzazione sulla riorganizzazione della società. E ho trovato qualcosa di interessante, cioè che con la morte, con il processo di scomparsa del proletariato, siamo in una nuova fase e in una nuova problematica

del socialismo, che ci si prospetta come radicalmente nuovo. La novità è che oggi la rivoluzione che caratterizza la visione marxista è differente.

Abbiamo già considerato la questione se io resto marxista o no. Sì, io resto marxista, ma per essere marxisti oggi bisogna guardare alla rivoluzione liberandosi di concezioni elaborate nel passato e che risultano superate dalla nuova situazione storica, soprattutto per quanto concerne il proletariato e la rivoluzione proletaria. La rivoluzione che oggi si prospetta è una rivoluzione generale, che riguarda tutta la società, non una sola classe. Il problema che dobbiamo affrontare nel capitalismo odierno non è quello dello sfruttamento della classe operaia e del plusvalore, ma è il problema della nuova tecnologia che espelle l'uomo, la tecnologia *job-killer*. Con la liberazione dell'uomo dal lavoro siamo anche all'ingresso del paradiso, ma con problemi non meno gravi e complessi per l'individuo umano di quelli che si sono presentati nel passato, se non cambia il meccanismo della società. Si rende necessario guardare a un nuovo socialismo, un socialismo inedito, e questo è il difficile compito della sinistra. Ci vuole un marxismo aperto, creativo, capace di comprendere e di immaginare nuovi scenari. Marx ed Engels l'hanno detto più volte: il marxismo non deve avere dogmi. Non ci sono *routesigns* prefissati, percorsi già tracciati. Con il mutamento delle condizioni storiche il marxismo deve cambiare, proprio per essere tale.

Lo studio dal punto di vista politica della società, del mondo, in cui noi oggi ci troviamo: questa è l'ultima tappa della mia produzione. Ho tutta una biblioteca per affrontare questo compito, ma i problemi che oggi si presentano richiedono ulteriori elaborazioni. Ciò che oggi mi interessano non sono più questioni di ordine direttamente epistemologico. L'epistemologia, la metodologia, le questioni teoriche hanno certo la propria importanza, ma in questo momento soltanto da un punto di vista strumentale. Ciò che mi interessa adesso è la vita umana in questa difficile fase di transizione in cui siamo da una civiltà ad un altra nuova, che ci obbliga a ripensare le cose, a rivedere le nostre convinzioni, a cambiare i nostri progetti. Se ci poniamo oggi la questione del socialismo, non ha più senso porsi la questione della dittatura del proletariato. Non c'è più il proletariato. Le cose cambiano. Non solo scompare il proletariato, ma scompare anche la classe capitalista, scompare la proprietà privata, scompare la compra-vendita di forza lavoro. Oggi il mezzo di produzione principale, la risorsa principale della produzione è il pensiero umano. Come puoi nazionalizzare questa risorsa? Il vecchio socialismo non ha più voce in capitolo. Il problema della scomparsa della proprietà privata dei mezzi di produzione cambia. Il problema della scomparsa dello Stato cambia. Non può essere posto nei termini dell'anar-

chismo i cui limiti Marx ed Engels denunciarono. Neppure si tratta del problema dello Stato come dominio di una classe su un'altra che ha dato luogo all'idea della necessaria dittatura del proletariato nel socialismo. Oggi il problema della scomparsa dello Stato si pone come problema della fine del dominio dell'uomo sull'uomo, e come il problema della governabilità del sociale. Oggi senza democrazia non può esserci socialismo. E la democrazia non esiste senza libertà, e la libertà è la libertà degli altri, di coloro che pensano altrimenti. La libertà è la via della critica, della rivoluzione totale.

Questa è la mia tappa attuale. Essa è certamente ancora filosofica, ma si tratta di filosofia sociale, di filosofia politica. Cerco delle formule nuove. Anche delle formule nuove per dire le cose, nuove forme espressive, anche nuovi generi letterari o perlomeno nuove varianti, come è il caso della lettera a se stessi, genere che impiego nel libro *Il mio XX secolo*, in cui ho sperimentato anche una forma di autobiografia problematica che riprende i grandi problemi della nostra epoca e li considera all'interno della mia vita. Le riflessioni sulla mia vita come ebreo, polacco e marxista non riguardano semplicemente la mia vita privata, ma divengono riflessioni di ordine generale, in cui si affrontano questioni centrali collegate con i grandi avvenimenti del Novecento. Ho scritto un libro su di me, in cui però, mentre parlo per esempio del mio carattere sociale (Seconda Parte), dell'autodefinizione nazionale, dell'autodefinizione politica, mentre spiego la scelta del marxismo o parlo del mio atteggiamento nei confronti della religione o in generale nei confronti della vita, non mi sto riferendo soltanto a mie vicende private ma a quelle della storia sociale i cui problemi diventano più comprensibili se descritti come direttamente vissuti in prima persona.

Mi definisco un socialista radicale, e socialisti radicali sono tutti coloro che comprendono le attuali trasformazioni del sistema capitalistico e si adoperano per la realizzazione di una nuova forma sociale. Possiamo chiamare questa forma sociale "nuovo socialismo". Non si tratta di dare delle soluzioni. Ciò che è importante è individuare i problemi e dare loro la giusta impostazione, saperli formulare. La soluzione è una condizione che non può essere data una volta per tutte, essa è un processo infinito.

Per tornare alla tua domanda, no, non ho cambiato pelle. Continuo a considerarmi comunista. Mi si potrebbe chiedere come puoi definirti comunista se fai la critica del marxismo-leninismo? La mia risposta è che il marxismo in quanto teoria scientifica deve rinnovarsi come si rinnovano le scienze naturali. Questo non è più tempo di marxismo-leninismo. La realtà cambia, la vita cambia. Io cerco come marxista e come comunista di affrontare i problemi del presente, e questi problemi sono problemi nuovi, che non possono trovare non solo la risposta ma neppure la giusta imposta-

zione nei libri e nelle teorie del passato. Il marxismo non è una religione, non ha dogmi. Per la religione niente cambia. Per la scienza è diverso. Si tratta di una ricerca che non arriva mai a soluzioni definitive. Il marxismo è una teoria scientifica che ha a che fare con la storia, con il trasformarsi delle situazioni storiche. Il marxismo è la continuazione della critica marxiana, della critica nel senso positivo della parola, non è una presa di posizione, un restare saldi al proprio posto in contrasto con la realtà, con ciò che cambia. Marx sarebbe il primo ad essere d'accordo con questa posizione. Non si possono prendere in blocco le sue analisi che riguardavano il XIX secolo, come se nulla fosse cambiato nel frattempo. Il marxismo è disposizione alla critica, al cambiamento radicale, alla rivoluzione. Per esempio, riprendere oggi l'analisi di Engels della situazione della classe operaia in Inghilterra significa fare rispetto alla situazione attuale della classe operaia e al processo della sua estinzione, ciò che egli ha fatto nei confronti delle condizioni di quella classe alla sua epoca, con lo stesso rigore, con la stessa spregiudicatezza. Si tratta di studiare e di comprendere la nostra realtà. Senza di ciò non si può fare niente di buono.

Ponzio: "Domanda di umanesimo", hai detto: nei tuoi scritti precisi "umanesimo" nel senso di "umanesimo radicale".

Schaff: Il comunismo come io lo intendo è socialismo radicale, e la sua radice è l'individuo umano, sicché il socialismo è umanesimo, umanesimo radicale. Il socialismo non è ciò che abbiamo dietro le spalle, nel recente passato, e che è crollato con il socialismo reale – una base economica socialista con una sovrastruttura economica comunfascista – e non è neppure ciò che è in un futuro lontano: il socialismo potrebbe essere lo sbocco dell'attuale forma del capitalismo, di questa forma sociale che si trova in una fase per la quale ormai teorici non marxisti impiegano il termine "postcapitalismo". Una cosa è certa, il post-capitalismo *non è capitalismo*.

Un'altra cosa certa è che oggi la popolazione che non lavora supera di gran lunga quella che lavora. La popolazione mondiale presenta in maniera massiccia il fenomeno della disoccupazione strutturale. Non si tratta più di un problema morale. È un problema oggettivo che non può essere eluso, perché, ci piaccia o non ci piaccia, esso non può non avere conseguenze oggettive per la forma capitalistica di produzione. E non può non avere conseguenze catastrofiche per i paesi dello sviluppo se continuano a ignorarlo. È un problema vitale. Si prospetta all'orizzonte una situazione non diversa da quella della caduta dell'Impero romano in seguito alle invasioni

barbariche, se non prendiamo provvedimenti adeguati. Penso soprattutto ai pericoli dell'estremismo del fondamentalismo islamico. La domanda allora è: quale futuro vogliamo avere o, più precisamente, come vogliamo affrontare il presente? Eccoci di nuovo nella condizione di dover lasciare da parte le questioni di ordine generale e nella necessità di doverci misurare con quelle che la storia, indipendentemente dalla nostra volontà, ci pone di fronte. È su questioni del genere che conviene adesso spostare la nostra ricerca. Si tratta di questioni molto difficili perché sono questioni semplici. Non c'è niente di più difficile di una questione semplice. Ma le questioni che la storia oggi ci pone di fronte sono proprio di questo tipo.

Il grande problema che oggi si pone in questa fase di fantastico cambiamento profondo della nostra società è, ancora una volta ma forse in maniera più chiara, il problema dell'individuo umano. Ci troviamo in una situazione curiosa. C'è stato il crollo del socialismo reale. Il capitalismo si trova in uno stato di crisi che riguarda la sua stessa struttura. Si parla ormai della nostra forma sociale come postcapitalismo. Oggi risulta che c'è una sola superpotenza, quella degli Stati Uniti, e quando si dice questo generalmente si pensa all'aspetto militare. Ma gli Stati Uniti possono essere annientati nell'arco di mezz'ora. La ex-Unione Sovietica possiede un'enorme potenzialità distruttiva.

Il capitalismo è cambiato. Il mondo è cambiato. Io non uso il termine "postcapitalismo". Esso è un termine dei teorici americani e non di quelli della sinistra. Rifkin ha fatto un'analisi molto precisa della situazione del capitalismo nel suo libro *La fine del lavoro*[2]. Avevo parlato anch'io e prima di "fine del lavoro", ma qui non voglio fare questioni di meriti di precedenza. Gli americani leggono soltanto ciò che si scrive nella loro lingua. Il libro di Rifkin è molto importante e la sinistra dovrebbe fare tesoro delle analisi che vi sono contenute. E quello che è interessante, per valutare la veridicità di ciò che vi è scritto, è che l'interpretazione non è viziata da qualche orientamento ideologico di sinistra. Rifkin è un uomo dell'estrema destra. È membro del Partito repubblicano e aderisce al gruppo di destra di tale partito.

Rifkin parla di post-capitalismo e di post-mercato. L'incremento della disoccupazione è solo l'inizio del processo che porterà alla scomparsa della classe operaia. La causa è l'automazione, la robotizzazione nella produzione e nei servizi. Noi ci troviamo oggi in un momento decisivo della seconda rivoluzione industriale, senza averne spesso la

2 Jeremy Rifkin, *La fine del lavoro. Il declino della forza lavoto globale e l'avvento dell'era del post-mercato*, tr. it. di P. Canton, Milano, Baldini&Castoldi, 1995.

piena consapevolezza. Si tratta di un problema di tutti. Non è un problema di classe. Riguarda tutta la popolazione, e a livello mondiale. Non è un problema congiunturale, dovuto a una momentanea crisi di ordine economico. No, si tratta di un fenomeno strutturale, che interessa strutturalmente il modo di produzione capitalistico. Ciò che avviene a livello strutturale con l'espulsione del lavoro umano soppiantato dalla macchina, e non più soltanto il lavoro manuale, ma anche quello intellettuale, sta cambiando radicalmente la società, ne sta mutando i rapporti di produzione, ne sta trasformando le sovrastrutture. Il signor Jeremy Rifkin che è tutt'altro che un marxista, parla nello stesso tempo un linguaggio marxista ed espone idee marxiste mentre annuncia la fine del lavoro. Per comprendere la situazione attuale dell'umanità conviene considerare ciò che accade nel capitalismo dove è maggiormente sviluppato, vale a dire negli Stati Uniti. Ecco perché l'analisi di Rifkin è molto significativa per noi: essa ci dice che ormai il capitalismo è soppiantato da una nuova forma sociale che è il post-capitalismo; non sappiamo che cos'è, ma certo non è più capitalismo.

Nel frattempo i nostri ex-compagni nei paesi ex-socialisti si prodigano per la grande trasformazione del socialismo in capitalismo, e aspettano il treno del capitalismo che ormai è già passato e sta raggiungendo una stazione successiva. Dove va il capitalismo? Io sostengo che la stazione successiva è il socialismo. Ma non facciamo questioni di parole. Parliamo pure di postcapitalismo. Con la fine della classe del proletariato, finisce il lavoro nel senso tradizionale, dando luogo a una forma nuova di lavoro non più commensurabile e traducibile in merce. Ciò ha delle implicazioni di immensa importanza per il socialismo, per la disalienazione dell'individuo umano. I partiti della sinistra non vogliono accettare la verità della fine del lavoro salariato. Per esempio, i comunisti negli Stati Uniti hanno fatto una guerra spietata a Rifkin per questo suo libro. La sua analisi risulta controrivoluzionaria: essa mette in dubbio le capacità taumaturgiche e la stessa esistenza di San Proletariato. Anch'io sono e da molto tempo comunista e posso dire che costoro e tutti quelli che negano questa situazione, che sta sotto gli occhi di tutti, sono semplicemente degli ignoranti.

Parlare di post-capitalismo significa parlare di non-capitalismo. Non si può avere un post-capitalsimo che è capitalismo. No. Quando si dice "post-capitalismo" si dice "fine del capitalismo" ma non si dice che cosa seguirà ad esso. Un uomo come Rifkin non dirà "un nuovo socialismo" perché è un reazionario appartenente al gruppo di destra del partito repubblicano. Non è solo un problema sociale, è un problema psicologico.

Ed è comprensibile. Ma la sinistra non può non rendersi conto delle implicazioni che ha per il socialismo questa fase finale del capitalismo in cui scompare il lavoro salariato e in cui scompare di conseguenza la classe capitalistica. Ci troviamo di fronte a un processo storico molto oggettivo, e si tratta di studiare come avviene, quali prospettive apre, dove conduce, come è possibile governarlo.

Per parte mia, avendo studiato tutto questo posso dire a chi mi chiede che cosa significa "post-capitalismo" che significa "nuovo-socialismo". Nuovo socialismo: perché sarà in maniera fondamentale differente dal socialismo che fin ora si è visto. La gente ha paura del socialismo perché pensa al bolscevismo, al socialismo reale. Io non ho la formula in tasca di questo nuovo socialismo, ma intanto posso dire che le sue condizioni storiche sono completamente diverse da quelle in cui si è realizzato nel passato, la struttura stessa è diversa perché scompaiono le classi, scompaiono il proletariato e la borghesia.

La liberazione dal lavoro-merce è una liberazione dell'uomo. Certo, come il passato ha mostrato, su una struttura economica socialista può essere impiantata una sovrastruttura politica comunfascista. Ma il compito della nuova sinistra dovrebbe essere quello di fare in modo che ciò non accada, un compito oggi agevolato dal fatto che ci sono le condizioni oggettive per realizzare la disalienazione dell'uomo, sia sul piano economico con la fine del lavoro sia sul piano politico con lo sviluppo della democrazia. Si tratta di studiare la nuova situazione scientificamente, alla stessa maniera in cui le scienze naturali studiano i processi evolutivi e trasformativi.

Il nuovo socialismo è un nuovo umanesimo che può trovare alleati in tutti coloro che hanno a cuore l'umanesimo qualsiasi siano i presupposti, laici o religiosi, da cui esso parte. Riprendendo un concetto della fenomenologia di Husserl, possiamo dire che oggi è necessaria un'*epoché*, una sospensione, una messa in parentesi dei presupposti dei vari umanesimi, per la realizzazione di un umanesimo ecumenico.

Ho lavorato con dei gesuiti spagnoli. Un mio grande amico è stato Padre José Maria Gómez Caffarena. È vissuto ed è morto come un santo. Era cattolico e credente e al tempo stesso era membro del Partito comunista. Il mio libro *Umanesimo ecumenico* è stato pubblicato in spagnolo (1993) con la prefazione di Padre Juan N. García-Nieto París e di José Gómez Caffarena. Il libro è stato tradotto in diverse lingue e la mia proposta da marxista di un nuovo umanesimo a cui aderissero i credenti di ogni fede ha trovato adesioni tra i cattolici; non in Polonia però malgrado il Papa polacco. Ma il Papa è sovranazionale! Papa Giovanni II è rite-

nuto un conservatore, e tuttavia nell'enciclica *Laborem Exercens* afferma che la proprietà non è un diritto *sacrosanctum* mettendo in discussione la santificazione capitalistica della "proprietà privata"; e nell'enciclica *Redemptor hominis* annuncia in maniera inequivocabile la supremazia degli interessi dell'individuo umano rispetto agli interessi del capitale sviluppando una teoria dell'alienazione che è molto vicina alle idee del marxismo. Sono io ad aver preparato il secondo pellegrinaggio di Papa Giovanni II in Polonia e in questa occasione ho avuto nel Vaticano la possibilità di un'ora di grande discussione con il Papa. Egli stringendomi la mano mi ha ringraziato per il mio contributo dato alla questione dell'umanesimo con il mio libro del 1965, *Il marxismo e l'individuo umano*, con particolare riferimento al tema dell'alienazione e alla distinzione tra alienazione soggettiva e alienazione oggettiva che in quel libro avevo proposto, temi che ritornano nella sua enciclica *Redemptor hominis*. Perché racconto tutto questo? Per dire che è possibile trovare sempre un campo comune in cui fare incontrare gli umanesimi, malgrado le differenze. Il consenso su un obbiettivo comune ha un grande valore e vale la pena mettere da parte, con una sorta di *epoché*, le differenze che darebbero luogo a inutili discussioni dato che alla fine ciascuno rimarrebbe con le proprie convinzioni.

Ponzio: Un problema difficile è quello di intravedere il duplice aspetto della fine del lavoro: oggi essa si presenta nella forma della perdita, della mancanza di lavoro, della disoccupazione o nella migliore delle ipotesi della precarietà del lavoro, della necessità di un continuo riadeguamento alle richieste del mercato del lavoro e alle innovazioni tecnologiche in una forma sempre più competitiva. Come può chi vive e soffre tutto questo vedere le cose in termini di "liberazione dal lavoro"?

Schaff: È effettivamente così. È un grosso problema quello dell'uomo che non lavora, e non solo perché in questa forma sociale, per procurasi le merci necessarie, è necessario, per chi non ha altro da vendere che il proprio lavoro, che esso faccia parte del mercato delle merci. Il non lavoro crea per l'uomo condizioni di invivibilità indipendentemente dal fatto che non gli procura il necessario per vivere.

Sta di fatto, però, che oggi sta accadendo anche questo insieme alla disoccupazione strutturale, la liberazione dell'uomo dal lavoro. E come diceva Marx nel III libro del *Capitale* l'uomo è veramente tale, diviene umano, quando si libera dalla necessità del lavoro. Il vero regno della libertà inizia quando l'uomo non deve con il suo lavoro procacciarsi i mez-

zi per vivere. Oggi siamo sulle soglie di questo regno. Si può dire che lo stesso Marx, malgrado il suo "socialismo scientifico", era un poco utopista, ma ciò che oggi sta accadendo, e Marx in qualche modo era riuscito a prevederlo, è che quest'utopia può diventare realtà. Per parecchio tempo la richiesta di lavoro è stata una richiesta rivoluzionaria. E lo è tuttora. Solo che oggi il mercato del lavoro sta diventando un fantasma come quello del "libero mercato", di cui si serve il potere economico per tenere in piedi una base che è attualmente troppo striminzita rispetto all'altezza e allo spessore delle forze produttive. Si è anche pensato da parte dei sindacati di ridurre a poche ore il lavoro in modo da potere distribuire lavoro a tutti: lavoriamo meno, lavoriamo tutti! Anche la possibilità di lavoro per tutti, di lavoro nella accezione della società capitalistica, diviene una grande utopia, rispetto alla quale guardare al fenomeno della disoccupazione strutturale in termini di liberazione del lavoro è certamente meno illusorio, meno utopico.

È anche una visione miope che denota memoria corta e ignoranza credere che il lavoro umano si identifichi con il lavoro quale si presenta nella forma capitalistica. La specie umana si è evoluta attraverso il lavoro. Il lavoro è trasformazione, creatività, miglioramento della qualità della vita. Lo sappiamo, senza lavoro l'uomo non può vivere, anche nel senso che non sopporta mentalmente questa condizione, diventa pazzo. Come ho già detto, ma vale la pena riprendere questa metafora, "tu non lavorerai" è una maledizione assai più temibile di quella di che dice all'uomo "tu ti procurerai attraverso il lavoro, il sudore della fronte, ciò che ti serve per vivere". Lo sviluppo scientifico e tecnologico riscatta l'uomo dalla maledizione di Geova, gli apre di nuovo le porte del paradiso, ma pone di fronte al pericolo di un'altra maledizione, quella del tempo vuoto.

L'uomo, poiché fatto a immagine di Dio stando a quel che dice la Bibbia, ha saputo, grazie all'intelligenza, liberarsi dalla maledizione del lavoro ma, per lo stesso motivo, non può vivere senza esercitare l'intelligenza, senza creare, senza inventare, in questo senso – e non nel senso ristretto dell'avere un posto di lavoro nella produzione capitalistica – senza lavorare. Sarebbe una nuova maledizione: "tu non lavorerai", perché l'uomo senza lavoro non può vivere. Non si tratta del lavoro alienato, si tratta ora del problema della creatività, dell'attività propriamente umana di trasformazione e di manipolazione. In questa fase di trasformazione del sistema capitalistico, l'era della seconda rivoluzione industriale, l'uomo non rischia soltanto di restare senza un posto di lavoro (che per lo meno lo affranca dal lavoro-merce) ma di non avere nulla da fare (cosa che aliena la sua specificità di individuo umano).

Non c'è che una soluzione: si tratta di cambiare il sistema, il sistema politico-sociale, e dare all'uomo la possibilità di utilizzare il tempo libero come tempo disponibile per attività riconosciute come lavoro e remunerate, anche se non sono produttive di merci e di profitto. Oggi qualcosa di simile avviene per esempio per chi insegna, per chi fa parte della polizia, della burocrazia, dell'amministrazione. L'intera società deve farsi carico di incrementare il lavoro creativo e di remunerarlo. Un'organizzazione del genere è una società socialista. In questa società il tempo di non lavoro sarà soprattutto usato dagli individui per lo studio, la formazione, la preparazione e l'allargamento delle conoscenze proprie e altrui.

Ponzio: Queste tue considerazioni richiamano alla mente le analisi di André Gorz sulla metamorfosi del lavoro. I titoli stessi dei suoi libri sono particolarmente significativi rispetto al discorso che tu fai: *Adieux au proletariat* (1980), *Les chemins du paradis* (1983), *Métamorphoses du travail* (1988)[3]. Quali sono i tuoi rapporti con la riflessione di Gorz.

Schaff: La posizione di André Gorz e la mia sono molto vicine. Siamo anche amici. È uno studioso che ha la priorità nella letteratura sull'argomento per il suo libro *Adieux au proletariat*. Egli sta davanti a me nel percorso di ricerca sulla fine del proletariato. Ma le conseguenze che lui ed io traiamo da questo processo e l'interesse che vi attribuiamo sono differenti. Egli fa parte della filosofia francese e, con una formazione che riprende la tradizione tedesca, si occupa di questo problema procedendo nell'alveo della filosofia classica. Non è casuale il sottotitolo di *Métamorphoses du travail: Critique de la raison économique*, che esplicitamente rinvia a Kant. Io mi muovo in maniera del tutto differente. Per me non si tratta di un problema filosofico: mi interessa questo fenomeno per ciò che rappresenta nella vita, per il suo senso politico, sociale. Siamo differenti e tuttavia facciamo la stessa strada per quanto riguarda la scomparsa del proletariato e la fine del lavoro nel senso in cui esso è inteso nella società capitalistica. Basta leggere le sue eccellenti introduzioni e le prefazioni ai suoi libri per rendersi conto della differenza di approccio allo stesso fenomeno di cui entrambi ci occupiamo. Siamo molto vicini e anche molto diversi.

3 André Gorz, *Addio al proletariato*, Roma, Edizioni Lavoro, 1982; *Metamorfosi del lavoro. Critica della ragione economica*, tr. it. di S. Musso, Torino, Bollati Boringhieri, 1992; *La strada del paradiso*, tr. di G. Destrieri, pref. di D. Masi, Roma, Edizioni Lavoro, 1994.

Anche a me interessa la metamorfosi del lavoro e il fatto che oggi la maggiore risorsa è costituita dal pensiero umano, dall'intelligenza, dalla creatività, dall'inventiva. Ma me ne occupo dal punto di vista politico e sociale, in rapporto al problema dell'umanesimo socialista. Mi interessa capire il rapporto tra tutto questo e il socialismo. Mi interessa considerare le conseguenze che la metamorfosi del lavoro e il presentarsi del pensiero umano come la maggiore risorsa possono avere nella riorganizzazione in senso socialista del sociale. Si aggiunga la questione della sempre maggiore discrepanza tra ricchi e poveri che soppianta la polarizzazione del mondo in termini di classi.

Una cosa è certa: che il socialismo non potrà più essere concepito in termini di dittatura del proletariato, di estensione a tutti dell'attività degli operai, di lavoro salariato generalizzato all'intera società, in termini di livellamento, né di nazionalizzazione dei mezzi di produzione, delle risorse, dato che non si può nazionalizzare il pensiero umano che oggi è la maggiore risorsa, la maggiore forza produttiva.

Un'altra cosa certa è che i problemi del socialismo concernenti l'alienazione dell'individuo umano, lo sfruttamento, la maledizione del lavoro (oggi sempre più nella forma del non-lavoro e della disoccupazione), la mancanza di tempo disponibile per sé e per gli altri, l'ingiustizia sociale (ormai su scala mondiale come contrasto tra Sud e Nord del mondo) risultano oggi sempre meno eludibili e sempre più risolvibili soltanto tramite una nuova progettazione socialista.

VI.
CON ROLAND BARTHES
E
JULIA KRISTEVA

Augusto Ponzio

I.
DARE VOCE A BARTHES*

Dio mio, ma allora cos'ha lei all'attivo?….
[…] Io? Una disperata vitalità.
(P. P. Pasolini, *Poesia in forma di rosa*, in Pasolini 1964: 1202).

Alla domanda "Che cosa può dire a noi oggi Roland Barthes" va certamente aggiunta, se non sostituita, quest'altra: "Che cosa possiamo dire noi oggi a Roland Barthes", che cosa possiamo dire circa le istanze, le riflessioni, le questioni, i dubbi, le considerazioni critiche in cui consiste la sua opera.

1. *La letteratura*

Cominciamo dalla scrittura letteraria. Scrive Barthes:

> La letteratura, quali ne siano le alienazioni storiche, è il campo stesso in cui si sovverte il linguaggio. Ma, come oggi sappiamo, lo sconvolgimento del linguaggio provoca una vacillazione del soggetto: sovvertire il linguaggio significa sovvertire tutta la metafisica occidentale. Si verifica allora il seguente paradosso: l'incarico di gestire (istituzionalmente) le avventure del linguaggio è stato affidato dalla malignità della sorte alla scrittura più piatta, alla morale più conformista, al metodo di lavoro più antiquato.
>
> Nonostante alcune brillanti eccezioni, il rapporto della letteratura con l'Università è quello di un prigioniero con il suo guardiano, oppure, cosa indubbiamente più grave da un punto di vista filosofico, quello di un oggetto con un soggetto, il quale, restandone completamente all'esterno, ne diventa proprietario e rettore (Barthes 1966, Pref. all'ed. it.).

---

* Testo originariamente pubblicato come "Introduzione" al libro *Con Roland Barthes. Alle sorgenti del senso*, a cura di S. Petrilli, P. Calefato e A. Ponzio, Roma, Meltemi, 2006, pp, 460-475.

Che cosa è cambiato? Che cosa possiamo dire noi oggi a Roland Barthes sullo stato delle cose per quanto concerne la letteratura, oggi che la lingua è diventata sempre più "lingua comunicativa", per usare l'espressione sintetica di Pasolini, e dilaga la "peste del linguaggio" di cui parla Italo Calvino attribuendo alla letteratura la possibilità (l'unica, egli dice) di salvezza: "gli anticorpi della letteratura"… E per quanto riguarda il rapporto letteratura-Università? Un'università a servizio del "mercato del lavoro". Il problema oggi non è più, o per lo meno non è più soltanto, quello dell'appropriazione della letteratura da parte dell'Università e della sua segregazione nel *linguaggio* della "critica letteraria" e del suo insegnamento. Il problema della letteratura nell'Università della comunicazione-produzione è quello del suo rapporto con i "crediti formativi" e della sua possibile "spendibilità" sul "mercato del lavoro".

Ma perché, per parlare di Barthes, iniziare con la letteratura? Per il ruolo che, malgrado le difficoltà in cui versa, Barthes le assegna: quello della *resistenza*; la stessa resistenza che, per il suo parlare indiretto, per il suo sguardo indiretto le assegnano gli scrittori: Poe, Artaud, Orwell, Blanchot, Pasolini, Calvino… La messa in vigore della New Speech, la lingua puramente comunicativa del sistema sociale descritto da Orwell in *1984*, deve essere rinviata, per la resistenza dell'ultimo baluardo della letteratura, nientemeno che al 2050! Resistenza e "sovversione non sospetta" (Jabès), anche se ormai il poter sospetta – e come! – lo scrittore.

È di Barthes il concetto di *scrittura intransitiva* e la distinzione tra *scrittori* e *scriventi*, tra scrittura e trascrizione. Gli scriventi, dice Barthes, sono uomini "transitivi"; all'ombra di istituzioni quali l'Università, la Ricerca scientifica, la Politica, si pongono un fine (testimoniare, svelare, insegnare, spiegare), di cui la parola non è che il mezzo e in cui il significante è al servizio del significato. Nella scrittura e per lo scrittore, invece, scrivere è un verbo intransitivo (cfr. Barthes 1964b, tr. it. 2002: 139-147).

La letteratura, attraverso l'impiego al massimo delle potenzialità dialogiche del linguaggio verbale a cui specialmente alcuni generi letterari sono particolarmente sensibili, supera il linguaggio, attraverso il linguaggio stesso: attraverso il linguaggio stesso perché dal linguaggio non si può uscire (Barthes 1978a) e dato che i limiti del linguaggio sono i limiti del mondo (Wittgenstein). Come osserva Bachtin, "Lo scrittore non ha uno stile suo". Egli mette in scena gli stili e i discorsi, li raffigura, li oggettiva, senza identificarsi con nessuno di essi. I soggetti che lo scrittore fa parlare hanno un proprio stile e una propria situazione: sono appropriati a una situazione determinata, sono coerenti ad essa, sono situazio-

nati; "lo scrittore invece è privo di stile e di situazione" (Bachtin, "Dagli appunti del 1970-71", in Bachtin 1979).

Parlare con riserva, assumere la posa, stilizzare, parodiare: tutto ciò impedisce di essere invischiati nell'ordine del discorso, e nei ruoli, negli stili, nelle situazioni comunicative da esso previste e da esso predeterminate. La letteratura bara col linguaggio verbale, truffa il discorso dell'identità, della differenza, dei ruoli. Questo "truffare la lingua" (Barthes 1978a), questo giocare, barando, con i segni, è l'ironia della scrittura letteraria, che Bachtin considera una forma del tacere, un modo di mettere a tacere il discorso dominante, di difendersi dal suo rumore assordante che copre le molteplici voci, incoerenti contraddittorie e le incanala in un discorso monologico, le unifica in una identità, individuale o collettiva, le costringe a dirsi in un unico senso, in un'unica storia, a trovare collocazione in un macro-testo unitario.

All'universo della parola diretta, della parola oggettiva, dell'identità, della totalità, del monologismo, dell'univocità, del potere del linguaggio, dell'omologazione dei bisogni, del silenzio, la scrittura letteraria non contrappone un *altro senso*, un *altro contenuto* che si aggiunge al senso dominante, al *senso ovvio* (v. Barthes 1982: 43-63), ma "apre il campo del senso totalmente", "apre all'infinito del linguaggio" (ivi: 45-46). Il tacere della scrittura elude il senso, sovvertendo non il contenuto ma la pratica stessa del senso, spiazzando la pratica della significazione con quella della significanza, liberando significanti che si sottraggono ai percorsi interpretativi, ai significati abituali, usando il linguaggio verbale in maniera che esso non trovi compensazione in un obiettivo, che non si giustifichi con una funzione.

L'universo della scrittura letteraria è quello dell'alterità, della plurivocità, del plurilogismo, del dialogo, dell'ascolto come spazio interpersonale, in cui "io ascolto" vuol dire anche "ascoltami" (v. Barthes e Havas 1977).

Il tacere della scrittura letteraria, come parlare indiretto, è "quell'*azione di slittamento* esercitata sulla lingua" che Barthes (1978a) considera propria dello scrittore, e come dice Bachtin "può assumere diverse forme di espressione, diverse forme di riso ridotto (ironia), di allegoria, ecc.".

La scrittura letteraria permette di fare ciò che Perseo, l'"eroe leggero" elogiato da Italo Calvino, fa nel mito quando vince la Medusa. Perseo vince il mostro il cui sguardo pietrifica, guardandolo non direttamente e neppure evitando di guardarlo e volgendo altrove gli occhi, ma guardandolo indirettamente, *riflesso*, come dice il mito, nello scudo. Analogamente la scrittura può sottrarsi alla pietrificazione della realtà, guardando le cose, ma in maniera indiretta.

2. *Il linguaggio e la lingua*

Di tutti i sistemi segnici umani quello più imperioso, quello "onnipotente", ognipresente in ogni significazione, che si insinua e insinua in ogni comportamento, in ogni rapporto, in ogni gesto (anche in ogni silenzio, in ogni tacere, quando esso diviene significativo) è il linguaggio verbale, o, come semplicemente dice Barthes, il *linguaggio.* Esso è *il linguaggio*; gli altri sistemi di significazione "brillano di luce riflessa": "quando si considerano dei sistemi di segni dotati di un'autentica profondità sociologica, si incontra di nuovo il linguaggio" (Barthes 1964a: 14).

Diversi sistemi di significazione dicono attraverso il linguaggio verbale, il quale perciò non dice solo i significati del suo sistema, ma anche significati di altri sistemi. Dice significazioni altre ed è detto da esse: diviene doppio, un "linguaggio secondo". La sua onnipotenza e onnipresenza, si ritorce nel suo subire significazioni parassitarie: significati altri si insinuano in quelli del proprio sistema. Così,

> risulta evidente che nel mito ci sono due sistemi semiologici, di cui l'uno è sfasato in rapporto all'altro: un sistema linguistico, la lingua (o i modi di rappresentazione assimilabili), che chiamerò *linguaggio-oggetto,* perché è il linguaggio a cui il mito si aggancia per costruire il proprio sistema; e il mito stesso, che chiamerò *metalinguaggio,* perché è una seconda lingua *nella quale si* parla della prima (Barthes 1957: 197).

Il risultato è un nuovo segno, che significa nel gioco globale di rapporti significante/significato primari e secondari. Oggetti, immagini, comportamenti significano attraverso il linguaggio; il linguaggio si insinua in essi ed essi insinuano nel linguaggio le loro significazioni: "non vi è senso che non sia nominato, e il mondo dei significati non è altro che quello del linguaggio" (Barthes 1964a: 14).

Non si esce dal linguaggio: non solo i limiti del mondo di cui ho coscienza, ma la stessa struttura dell'inconscio è la struttura del linguaggio (Freud, Vološinov, Bachtin, Lacan). Anche il sogno si dice nel linguaggio, attraverso trasposizioni, traduzioni linguistiche, che caricano il linguaggio di nuove significazioni, ne fanno un "sistema secondo". "Il sintomo si risolve per intero in un'analisi di linguaggio, perché è esso stesso strutturato come linguaggio, è il linguaggio la cui parola deve essere liberata […]" (Lacan 1966, tr. it. vol. I: 262).

Barthes fa notare come lo psichismo, quale risulta in Freud, non è che uno spessore di equivalenze, di diversi "vale-per": "un termine (evito di

dargli una preminenza) è costituito dal senso manifesto del comportamento, un altro dal senso latente o senso proprio (per esempio il sostrato del sogno)", e c'è un terzo termine: "una correlazione dei primi due: è il sogno in sé, nella sua totalità" (1957: 195-196).

Si comprende quindi il senso del capovolgimento, proposto da Barthes, del rapporto saussuriano semiologia/linguistica:

> Non è affatto certo che nella vita sociale del nostro tempo esistano, al di fuori del linguaggio umano, sistemi di segni di una certa ampiezza. […] Immagini, comportamenti possono, in effetti, significare, e significano ampiamente, ma mai in modo autonomo: ogni sistema semiologico ha a che fare con il linguaggio. […] In genere, poi, sembra sempre più difficile concepire un sistema di immagini o di oggetti i cui significati possano esistere fuori del linguaggio: per percepire ciò che una sostanza significa, si deve necessariamente ricorrere al lavoro di articolazione svolto dalla lingua: non c'è senso che non sia nominato e il mondo dei significati non è altro che quello del linguaggio (Barthes 1964a: 4-15).

La linguistica non è una parte della semiologia, ma, al contrario, la semiologia è una parte della linguistica. *Ma quale linguistica?* Ciò va chiarito, pena i fraintendimenti cui la proposta barthesiana ha dato luogo. Non si tratta della linguistica dei linguisti. Il semiologo, lavorando su sostanze nonlinguistiche, si imbatte, presto o tardi, nel linguaggio: *le "vrai"*, "à titre de composant, de relais ou de signifié" (Barthes 1964a: 80-81): questo linguaggio "non è per nulla affatto quello dei linguisti" (*ibidem)*. Esso non è fatto di unità quali i monemi o i fonemi, ma di unità e di frammenti più estesi: il discorso del mito, il discorso della moda, il discorso del sogno, il discorso amoroso. I limiti della linguistica dei linguisti sono troppo stretti per la semiologia e, nel proporre la collocazione della semiologia nella linguistica, Barthes propone al tempo stesso il loro travalicamento, il loro ampliamento, sì che essi possano comprendere anche "le grandi unità significanti del discorso". La semiologia sta nella linguistica come *trans-linguistica o come meta-linguistica,* nel senso di Bachtin (1963: 262) (Julia Kristeva individua l'omologia fra questi due concetti):

> La semiologia è forse destinata a farsi assorbire da una translinguistica, la cui materia sarà costituita ora dal mito, dal racconto, dall'articolo giornalistico, ora dagli oggetti della nostra civiltà, nella misura in cui sono detti (Barthes 1964a: 14).

3. *La semiotica del testo e della scrittura*

L'individuazione da parte di Barthes del "terzo senso" è di fondamentale importanza. Si potrebbe dire che l'attraversamento semiotico di Barthes procede – ma non nel senso di una successione cronologica – dalla semiotica (semiologia) della *comunicazione*, che si occupa del *messaggio*; alla semiotica *significazione*, che si occupa del *simbolo*; alla semiotica della *significanza* che si occupa del *testo*.

Specificamente il "terzo senso" di questa terza semiotica, relativamente al linguaggio verbale, è quello del testo letterario, che in quanto testo complesso contribuisce alla comprensione dei testi semplici, quelli dei generi della parola diretta: è il complesso a spiegare il semplice, è l'anatomia dell'uomo a spiegare l'anatomia della scimmia, e non viceversa, dice Marx. Appunto il superamento da parte del testo letterario della *significazione* nella *significanza* è ciò che Barthes (1971a) chiama il *terzo senso*, rispetto a quello della comunicazione o del messaggio e a quello della significazione o del simbolo.

Il terzo senso, semioticamente considerato, è il senso della scrittura, la scrittura non ancillare rispetto alla lingua, la scrittura intransitiva e non la trascrizione, la scrittura che non è circoscrivibile nell'ambito del segno scritto, e che supera i limiti della lingua e della sua modellazione secondaria, e quelli della cultura e della sua modellazione terziaria, avvalendosi del carattere inesauribilmente creativo della scrittura del linguaggio come modellazione primaria: il terzo senso, dice infatti Barthes, "apre all'infinito del linguaggio" (Barthes 1982: 46).

Come escrescenza, come superfluo, rispetto al significato e alla funzione, la "scrittura", precisa Barthes, non è circoscrivibile nel campo dell'attività dello scrivere. La scrittura non è necessariamente in ciò che, nel senso comune del termine, è scritto, né è necessariamente il modo di essere di ciò che è scritto. La *scrittura* non è la *trascrizione*, il mettere per iscritto un pensiero, il riorganizzare la parola togliendole ciò che c'è di troppo, le ripetizioni, le riprese, i frammenti di linguaggio che hanno una funzione fàtica o di interpellazione come "no?", "mi ascolti?", eliminando tutto ciò che non contribuisce al significato, che è superfluo, che non dice niente. La trascrizione fa economia, ha un oggetto e uno scopo preciso. È cio che Barthes chiama "scrittura intransitiva" indicando come "scrivente" ("versus scrittore") colui che la pratica. Vi sono parole e scritture accumunate dal fatto che tendono ad uno scopo, sono studiate per ottenere qualcosa, esprimono un punto di vista, sono imputabili al soggetto che parla o che scrive, lo caratterizzano in una certa posizione, in un certo ruolo. La scrittura invece

può distanziare il discorso da chi lo produce; chi scrive non risponde delle parole del discorso scritto. Nella scrittura si realizza la possibilità di fare discorsi diversi, di sperimentare punti di vista diversi senza avere l'obbligo di scegliere tra di loro, di doversi unire monogamicamente con uno di essi. L'adesione al proprio discorso, a cui si è costretti tutte le volte che si dice "io", è sospesa nella scrittura. Il primato di un discorso che come il *mio* discorso si impone sugli altri possibili, e dice ciò che io avverto, e dice il *mio* modo di parlare, il *mio* stile, è, nella scrittura, disattivato.

Lo scrivente è colui che vede nel linguaggio soltanto un puro strumento del pensiero, un mezzo. Per lo scrittore, al contrario, dice Barthes in *La grain de la voix* (la traduzione italiana delle citazioni da questo testo qui di seguito e altrove è nostra), "il linguaggio è il luogo dialettico dove le cose si fanno e si disfano, dove egli immerge e disfa la sua propria soggettività" (Barthes 1981a: 12).

Nel parlare devo scegliere, esprimermi con proprietà, coerentemente al ruolo, alla situazione: il discorso dice chi sono. Mi decido nel discorso; non solo per altri, ma anche per me stesso; non solo nel discorso esterno, ma anche in quello interno che costituisce la *mia* coscienza, la *mia* ragione, quello che orienta e programma le mie azioni, dà un *senso,* una direzione, una continuità, una memoria ai miei vissuti, li situa in una *storia.* La scrittura realizza lo *scollamento* dal discorso: non aderisco all'io che parla; lo scrittore e l'io del discorso sono separati e l'unico impegno dello scrittore nel discorso sta nel rappresentarlo, nel mettere in scena questa separazione. Lo scrittore parla *come se,* come se fosse tale o tal altro soggetto, non da un tal soggetto *che è.*

La scrittura letteraria costituisce uno spazio dell'insubordinazione al Linguaggio, il quale impone l'adesione di colui che parla all'io del discorso. La letteratura mette a tacere la Lingua, gli toglie la forza, l'arroganza, gli impedisce di dire l'"ultima parola" su chi parla, ma non tacendo, non creando un inesistente vuoto di linguaggio; ma *nel* linguaggio, parlando, dicendo attraverso una sorta di megafono in cui la voce viene contraffatta, distanziata, *alterata;* non è più la *mia,* ha una sua *alterità* rispetto a me, e io – "io", cioè altre voci, molte voci – ho un'alterità rispetto ad essa. Non mi prendo sul serio parlando, non prendo sul serio ciò che dico: parlare con ironia: l'ironia della letteratura; l'ironia come *tacere nel linguaggio*: "l'ironia come forma del tacere" (cfr. Bachtin, "Dagli appunti del 1970-71", in Bachtin 1979):

> Si può dire che la terza forza della letteratura, la sua forza propriamente semiotica, è di *far giocare* i segni e non tanto di distruggerli, è di porli in una

> macchineria di linguaggio i cui congegni a scatto e i cui fermi di sicurezza sono saltati, in altre parole è di istituire, proprio all'interno della lingua servile, una vera eteronomia delle cose (Barthes 1978a: 21).

Nella scrittura,

> ciò che è *troppo* presente nella parola (in una maniera isterica) e *troppo* assente nella trascrizione (in una maniera castrante), vale a dire il corpo, ritorna, ma secondo una via indiretta, misurata, *giusta,* musicale, per il godimento […] (Barthes 1981a: 12).

Il disfacimento della soggettività nella scrittura, nella pratica testuale (lettura compresa) presenta gradi diversi, che segnano il passaggio dal piacere al godimento. La dispersione, il vacillamento del soggetto, che sono limitati nel piacere del testo, divengono nel godimento annullamento, perdita. Perché dunque dire "piacere del testo" e non "godimento del testo"?

> Purtroppo la nostra lingua non dispone di una parola che copra al tempo stesso il piacere e il godimento; bisogna accettare dunque l'ambiguità dell'espressione "piacere del testo", che è tanto speciale (piacere *versus* godimento), quanto generica (piacere e godimento) (ivi: 166).

4. *L'altro e la funzione presentativa del linguaggio*

Un tema a cui Barthes dà particolare rilievo è quello dell'interpellazione, della funzione fàtica, del parlare come quando si parla del tempo che fa semplicemnte per stabilire omantenere un rapporto con l'interlocutore, per riempire un silenzio (v. Barthes 1971b: 17).

Nell'interpellazione, nel parlare come contatto, in quella funzione che Roman Jakobson indica come fàtica, ciò che conta è la presenza dell'altro, una presenza che vale per sé. Potremmo dire che nella funzione presentativa del parlare, così come viene descritta da Emmanuel Levinas, entra in gioco quella situazione che Charles S. Peirce denomina *Primità*, o *Orienza*, o *Originarietà*, in cui "qualcosa è ciò che è senza riferimento ad alcunché d'altro fuori di esso, sciolto da qualsivoglia forza e da qualsivoglia ragione"; l'Originarietà è l'essere di una cosa quale e essa è "senza riguardo a nient'altro" (Peirce 1931-58, *CP* 2.85 e 2.89).

Questo preliminare valere per sé della presenza dell'altro, rispetto a qualsiasi funzione comunicativa, riguarda tanto la comunicazione orale quanto quella scritta.

La scrittura si accosta alla faticità della parola, per esempio al conversare in cui si parla del tempo che fa, solo per parlare, per non dire niente. Con la parola fàtica essa ha in comune il lusso del non dire niente, il parlare per il piacere di parlare.

Barthes mostra questo rapporto fra scrittura e faticità in particolare nel saggio su *Aziyadé* di Pierre Loti, un romanzo in cui la storia è banale e ciò che viene raccontato sono eventi futili, insignificanze: una passeggiata, un'attesa, una serata invernale, l'arrivo di un gatto. Un romanzo in cui non succede niente, un niente che per essere detto richiede che lo si prenda di sbieco, di striscio, che si bari col discorso. La notazione "al grado zero" di *Aziyadé* che dice di eventi insignificanti, è notazione fàtica, in generale notazione sul tempo che fa. Osserva Barthes:

> Questo argomento, che nelle conversazioni quotidiane del mondo intero occupa senz'altro il primo posto, meriterebbero uno studio: a onta della sua apparente futilità, non dice forse il vuoto del discorso attraverso cui il rapporto umano si costituisce? […] L'argomento è vuoto, e questo vuoto è il senso stesso dell'interlocuzione: si parla del tempo *per non dire niente,* ossia per dire all'altro che gli si parla, per dirgli solo questo: io ti parlo, tu esisti per me, io voglio esistere per te (onde è atteggiamento falsamente superiore quello di infischiarsi del tempo che fa) (Barthes 1971b: 17).

5. *La messa in discussione della sequenza narrativa*

La messa in mora della narrazione, del racconto, della *fabula*, come disarcionamento del Soggetto e dell'Ordine del discorso cui inerisce: anche questo è un tema ricorrente del lavoro di analisi di Barthes, sparso nei suoi saggi critici o nella esposizione in ordine alfabetico delle figure del discorso amoroso. Motiva anche la sua attenzione per *Aziyadé* di Pierre Loti.

Possiamo a questo proposito ricordare la *Follia del giorno* di Maurice Blanchot.

> Mi avevano domandato: raccontateci come le cose si sono svolte "esattamente ". – Un racconto? Cominciai: Non sono né sapiente né ignorante. Ho conosciuto gioie. È troppo poco dire. Io raccontai loro l'intera storia che essi ascoltavano con interesse, mi sembra, almeno all'inizio. Ma la fine fu per noi una comune sorpresa. "Dopo questo inizio, dicevano, verrete ai fatti". Come! Il racconto era terminato.
>
> Dovetti riconoscere che non ero capace di formare un racconto con questi avvenimenti. Avevo perso il senso della storia, ciò capita in molte malattie. Ma

> questa spiegazione non fece che renderli più esigenti. Notai allora per la prima volta che essi erano due, che questa distorsione del metodo tradizionale, benché si esplicasse per il fatto che uno era un ottico, l'altro uno specialista di malattie mentali, conferiva costantemente alla nostra conversazione il carattere di un interrogatorio autoritario, sorvegliato e controllato da una regola stretta. Né l'uno né l'altro, certamente, era commissario di polizia. Ma, essendo due, a causa di ciò erano tre, e questo terzo restava fermamente convinto, ne sono sicuro, che uno scrittore, un uomo che parla e che ragiona con eleganza è sempre capace di raccontare fatti di cui si ricorda.
>
> Un racconto? No, niente racconto, mai più (Blanchot 1973: 41-42).

All'ingiunzione del racconto, all'esclusione dell'extravaganza, la contrapposizione di una divagazione, di una digressione, di un "resto" che diviene esorbitante, diviene testo, significanza, che sposta, che scalza la significazione. Intronizzazione e detronizzazione carnevalesca della significazione. Il racconto non è più il *luogo*; ciò che accade esorbita da esso, il racconto preso dentro l'*extravaganza,* perduto dentro a una festa carnevalesca.

L'innamorato trasgredisce le regole di costituzione e riproduzione del soggetto, ma "la storia d'amore" lo recupera all'interno della narrazione e dunque lo ricostituisce come soggetto, in qualche maniera lo normalizza situandolo in un percorso unilineare, con un inizio e una conclusione, come normalmente sono i percorsi degli altri soggetti che non si lasciano distrarre e deviare. Come può un discorso che parla dell'innamorato sottrarsi e sottrarlo alla storia?

> Sono convinto che la storia d'amore ben costruita, con un principio e una fine, una crisi nel mezzo, è il modo che la società offre al soggetto innamorato di riconciliarsi in qualche maniera con il linguaggio del grande Altro, costruendosi da sé un racconto nel quale collocarsi. Sono sicuro che l'innamorato che soffre non ha neppure il beneficio di questa riconciliazione, ed egli non è, paradossalmente, nella storia d'amore; egli è in un'altra cosa che assomiglia molto alla follia, e non per niente si parla d'innamorato folle; è che la storia è impossibile dal punto di vista del soggetto innamorato. Ho cercato dunque in ogni momento di eliminare la costruzione della storia. Avevo anche pensato in un primo momento di mettere all'inizio una figura che ha un valore di fondazione iniziale, cioè *le coup de foudre,* l'innamoramento, *le revissement;* ho molto esitato e mi son detto di no; non posso giurare che tale figura sia cronologicamente una prima figura perché può essere benissimo che *le coup de foudre* non funzioni, in fin dei conti, che come una sorta di *aprèscoup,* qualcosa che si racconta il soggetto innamorato. È dunque un po' un libro discontinuo [si tratta di *Frammenti di un discorso amoroso*] che protesta un po' contro la storia d'amore (Barthes 1981a: 267-268).

Dar voce a ciò che nell'innamorato c'è di "inattuale" e di "intrattabile". Il dispendio: la passione amorosa come sperpero, perdita, tensione, spesa "per niente" (v. in Roland Barthes, *Frammmenti di un discorso amoroso,* la "figura" del "Dispendio"). Da una parte, c'è l'innamorato Werther e un'economia perversa della dispersione, dello spreco, della spesa senza scambio, senza contropartita, del *furore (furor wertherinus)*, dall'altra, il marito Alberto, e l'economia borghese dell'accumulo, e dell'investimento redditizio (ivi: 8384). Lo spreco dei significanti non esclude il calcolo, la speculazione, solo che si tratta di un calcolo e di una speculazione per niente – "ingegnosità per niente" (v. in Kierkegaard 1843, il comportamento calcolato del seduttore Johannes). Se non c'è l'economia produttiva del soggetto, viene a mancare anche la riduzione di qualcuno o di qualcosa ad oggetto: la persona amata non è un "oggetto termine".

6. *Eros e scrittura collegate dal* "per niente"

C'è nella passione amorosa, una situazione di perdita, di non corrispondenza, in cui l'investimento non è ritirato se non per finzione, la finzione dell'indifferenza, come parte di un calcolo dispendioso che rientra nell'investimento senza guadagno; oppure il ritiro dell'investimento è collegato con il ricorso all'oblio e con i limiti della sopportabilità dell'assenza dell'oggetto amato, amato in quanto assente; esso, quando avviene, avviene a nostra insaputa, oppure, se è deciso, è perché fra i nostri io ha preso il sopravvento quello che è collegato con l'istinto di conservazione. L'assenza ben sopportata – dice Barthes nei *Frammenti* – non è altro che l'oblio:

> A intermittenza, io sono infedele. È la condizione per la mia sopravvivenza; poiché se io non dimenticassi morirei. L'innamorato che non dimentica *qualche volta,* muore per eccesso, fatica e tensione di memoria (come Werther) (Barthes 1977a: 34).

Allora si può dire che l'investimento della passione amorosa non serve neppure a costituire "esperienza"? La risposta va cercata nel collegamento tra eros e scrittura. Si tratta della possibilità di ritrovare il "tempo perduto". È l'impresa tentata da Proust. Dice Gilles Deleuze:

> […] A uno a uno gli esseri che abbiamo amato ci hanno fatto soffrire: ma la catena spezzata che formano è un gioioso spettacolo dell'intelligenza. Grazie all'intelligenza, scopriamo allora ciò che in principio non potevamo sapere:

> che mentre credevamo di perdere tempo, gia stavamo facendo pratica di segni. Ci accorgiamo che la nostra vita oziosa faceva tutt'uno con la nostra opera: " Toute ma vie… une vocation" (Deleuze 1967: 103).

Quale pratica di segni? La pratica dello scrivere, cioè la letteratura, la quale

> non dice che essa sa qualcosa ma che sa *di* qualcosa; o meglio: che essa ne sa qualcosa – che la sa lunga sugli uomini. Ciò che essa conosce degli uomini è ciò che si può chiamare il grande guazzabuglio del linguaggio, su cui essi lavorano e che li preoccupa […] (Barthes 1978: 13).

Più esattamente si tratta di una pratica di segni che riguarda la loro possibilità di essere piegati nel senso della scrittura, della letteratura, del testo. Una pratica per la scrittura intransitiva, infunzionale, una pratica per niente.

7. *Il tacere e l'ascolto*

La voce di Barthes è collegata al tacere e all'ascolto. Il "dare voce a Barthes" presume una posizione di ascolto.

Il tacere permette all'enunciazione di sottrarsi al silenzio indagatorio, coercitivo, del sistema linguistico, il cui carattere "fascista", come dice Roland Barthes (1976) non sta nel fatto che impedisce di dire, ma, al contrario nel fatto che obbliga a dire, a reiterare i significati fissati, sanciti dall'ordine del discorso. Il silenzio impone di parlare, ma non è ascolto. Il tacere è ascolto e, in quanto ascolto rispondente, è pausa dell'enunciazione non iterabile.

Il silenzio del sistema della lingua, divenuto "universo chiuso di discorso" (Marcuse) abolisce l'ascolto appartenente alla non iterabilità storica e alla totalità aperta, incompibile della logosfera.

Altro è l'*ascolto*, altro è il *voler sentire*: l'ascolto lascia parlare e lascia scegliere ciò che si vuol dire, lascia manifestare ed è rivolto ai segni nella loro costitutiva plurivocità e contraddittorietà; il voler sentire obbliga a dire, impone l'univocità, la pertinenza alle domande, la coerenza, la noncontraddizione. Barthes e Havas (1977) parlano a proposito di questo tipo di ascolto, l'ascolto diretto, univoco, collegato con il silenzio, di "ascolto applicato". Del campo dell'ascolto, disponibile a tutte le forme di polisemia, fa parte, dice Barthes con Havas (ivi: 989), non solo l'inconscio, ma anche l'implicito, l'indiretto, il supplementare, il differito.

8. *Il terzo senso*

Al terzo senso, quello della significanza, abbiamo già fatto riferimento. "Un terzo senso" (1970) è il titolo di uno dei saggi della raccolta postuma *L'obvie et l'obtus, Essais critiques III* di Roland Barthes (1982).

È noto, soprattutto attraverso É*léments de sémiologie* (1964), l'interesse di Barthes per la seconda semiotica o neo-semiotica, quella del simbolo, della significazione, piuttosto che per la semiotica della comunicazione, del messaggio. Nel saggio del 1970, che è dedicato all'analisi di alcuni fotogrammi di Ejzenštein, l'interesse è invece direttamente rivolto all'opposizione significazione/significanza; ed è in esso che si fa uso dei due termini *ovvio* (*obvie*) e *ottuso* (*obtus*) che vengono ripresi dal curatore del terzo volume dei saggi critici, *L'obvie et l'obtus* (1982) per dare il titolo all'intera raccolta. Questo titolo, si potrebbe dire con le stesse parole del curatore della edizione francese (p. 6) (che riporto in italiano),

> sembra infatti coprire abbastanza bene tutto il volume nel suo movimento che va dall'organizzazione *simbolica* al supplemento enigmatico, "senza significato", alla "falsa piega", sovversiva, della significanza.

Rispetto alla significazione, la significanza è un'eccedenza, qualcosa di troppo, di supplementare, che fuoriesce dalla comprensione del senso, che non si lascia assorbire in essa. La significazione è un senso che si offre, si impone, viene incontro; per questo suo darsi, per questo suo farsi incontro, può essere indicato come il *senso ovvio* (*le sens obvie*). *Obvius,* in latino, significa tanto "ovvio" quanto "che viene incontro". La significanza, invece, non ha la sfrontatezza della significazione, la sua provocazione, la sua oscenità; ha un che di riservato, di discreto. Questo senso che è di troppo, che è superfluo, che è al tempo stesso ostinato e sfuggente, piano ed evasivo, tenue e inquietante, può essere indicato come il senso ottuto (*le sens obtus*). "Ottuso" dà l'idea dello smussamento, dell'arrotondamento, dell'addolcimento della significanza rispetto alla significazione: lo smussamento di ciò che è spigoloso, di un senso troppo chiaro, troppo forte; e al tempo stesso l'arrotondamento comporta difficoltà di presa, scivolosità, slittamento. Ottuso è l'angolo superiore a quello retto: la significanza fuoriesce dalla perpendicolarità, dalla purezza, dalla dirittura, dalla *coupure* della significazione:

> Il terzo senso, il senso ottuso, mi sembra che apra il campo del senso totalmente, vale a dire infinitamente; accetto anche, per questo senso ottuso la con-

> notazione peggiorativa: il senso ottuso sembra portarsi fuori dalla cultura, dal sapere, dall'informazione; analiticamente, esso ha qualcosa di derisorio; poiché apre all'infinito del linguaggio, può sembrare limitato (ottuso) nei riguardi della ragione analitica; esso è della razza dei giochi di parole, delle buffonerie, delle spese inutili, indifferente alle categorie morali ed estetiche (il triviale, il futile, il posticcio, il pasticcio) esso è dalla parte del carnevale. *Ottuso* sta dunque bene (ivi: 45-46).

Il senso ottuso, dunque, come superfluo, inutile, spreco, supplemento, differimento, deriva; esso non è situato strutturalmente (v. ivi: 54), è fatto di scarti, di rinvii; è un significante che non si riempie e che quindi è senza significato. Il senso ottuso non rappresenta niente, non si riferisce a niente. Rispetto al senso ovvio è *indifferente* (v. ivi: 55); rispetto a ciò che ha riferimento, significato, funzione, finalità, il senso ottuso è qualcosa di contronatura, di aberrante. Se esso procura piacere, ciò è nell'ordine del godimento che non produce niente, che avviene per niente. Il piacere del senso ottuso è perverso, se la perversione "è ricerca di un piacere che non è reso redditizio per una finalità sociale o della specie. Per esempio il piacere d'amore non funzionalizzato alla procreazione" (Barthes 1981a: 219).

Anche a questo proposito possiamo ricordare il sistema sociale spinto all'estremo della produttività e della funzionalità descritto in *1984* da Orwell, in cui sia la scrittura sia l'erotico sono vietati e puniti con la pena di morte.

L'indifferenza del terzo senso ne fa un senso ottuso, che non dice niente, che è superfluo; essa è, in altri termini, la incongruenza, la non pertinenza e la impertinenza del significante. Un significante che non si riempie, ma che neppure si svuota.

> Esso si mantiene in uno stato di eretismo perpetuo; in esso il desiderio non sfocia in questo spasmo del significato, che, ordinariamente, fa ricadere voluttuosamente il soggetto nella pace della nominazione (Barthes 1971a, in Barthes 1982: 55-56).

Enfasi ellittica, déplétion (termine della linguistica per designare i verbi vuoti, disponibili a tutti gli usi come il verbo "fare"), *anaforicità* (" anaforico" si dice di parole che hanno valore non proprio ma solo in riferimento ad altre parole: pronomi anaforici) *della significazione, del terzo senso*; che comportano la difficoltà di farne l'oggetto del metalinguaggio dell'analisi, della critica; l'ottuso è fuori da questo linguaggio, benché sia all'interno dell'interlocuzione. Esso è della specie dell'anagramma di Saussure, una voce enigmatica e ossessiva di cui tuttavia non si può giurare l'oggettività (v. ivi: 54).

Il terzo senso, questa sorta di accento, di falsa piega, di escrescenza non è un *altro senso,* un *altrove* del senso, un altro *contenuto* che si aggiunge al senso ovvio; esso invece *elude* il senso, sovverte non il contenuto ma la pratica stessa del senso: la pratica dominante della significazione è spiazzata da quest'altra pratica, rara, della *significanza.* Qui all'equivalenza significante/significato, segno/funzione si sostituisce "una spesa senza scambio" (ivi, p. 56), un lusso, un significante che non si soddisfa in un significato, che non trova compensazione in un obiettivo, che non si giustifica con una funzione.

9. *La rivoluzione del terzo senso e la politica*

Tutto questo Barthes lo dice a proposito di alcuni fotogrammi di Ejzenštein. E ciò ha la sua rilevanza, dà a tutto il discorso un orientamento (l'atteggiamento del rivolgersi) verso la politica, ne fa un'interlocuzione con il discorso politico. Il terzo senso in Ejzenštein convive di soppiatto col senso ovvio, e il senso ovvio è quello della rivoluzione, l'enfasi della verità dell'"ideologia del proletariato". Dice Barthes: "Il lusso della significanza non appartiene *ancora* alla politica di oggi, ma tuttavia è *già* nella politica di domani" (ivi: 56).

L'indifferenza dell'ottuso, la libertà del significante supplementare rispetto al racconto, – racconto necessario per farsi intendere da una società che non potendo risolvere le contraddizioni della storia senza un lungo cammino politico, si serve (provvisoriamente?) di soluzioni mitiche (narrative) è proprio ciò che dà luogo, in Ejzenštejn, al propriamente filmico; l'affermarsi della significanza è l'atto fondatore del filmico stesso. La pratica della significanza si dà come scrittura (in questo caso filmica), come testo, rispetto alla quale la storia, il racconto, la significazione passano in secondo piano. Il terzo senso deborda dal discorso politico, dall'ordine del bisogno; esso apre al desiderio, al piacere, al godimento, all'utopico. Dice Barthes in *Sade, Fourier, Loyola*;

> Il campo del bisogno è il *Politico*, il campo del Desiderio, quello che Fourier chiama il *Domestico*. Fourier ha scelto il Domestico contro il politico, ha edificato un'utopia domestica (ma può essere altro un'utopia può mai un'utopia essere politica? Non è la politica tutti i linguaggi meno uno, quello del Desiderio?) […]. Ciò che Fourier perde (del resto volutamente) designa di rimando ciò che noi stessi perdiamo quando rifiutiamo Fourier: fare ironia su Fourier è sempre – sia pure a buon diritto, come dal punto di vista della scienza – censurare il significante. […] Fourier si porta al limite del senso, che oggi chiamiamo Testo (Barthes 1971c: 74-78).

E in *Le grain de la voix:* "L'utopia è lo stato di una società in cui Marx non criticherebbe più Fouriers" (Barthes 1981a: 164).

Si comprende così la connessione, che Barthes individua, fra piacere e testo. Il terzo senso, il senso del testo, è preso nella dialettica del desiderio, della perversione.

Significanza, scrittura, testo, piacere, desiderio, letteratura intesa non come insieme di opere o come un settore del commercio o dell'insegnamento, ma come pratica dello scrivere: questi termini individuano uno spazio – "lo spazio letterario" di Blanchot – che fuoriesce dalla comunicazione e dalla significazione.

10. *L'incertezza dei segni*

Dico servendomi del già detto, e tuttavia la ripetibilità non è assoluta, la mia subalternità non è definitiva: e ciò per gli scarti fra significante e significato, per la capacità dei segni di assumere significati aggiuntivi, per l'ambiguità, per la plurivocità semantico-ideologica dei discorsi. I segni mi dicono e dicono l'altro, dicono il nostro rapporto. Ma i segni sono incerti.

Sia che voglia dar prova del suo amore, sia che si sforzi di decifrare se l'altro lo ama, il soggetto amoroso non ha a disposizione nessun sistema di segni sicuri (v. Barthes 1977a: 186).

La duttilità, l'incertezza dei segni, gli scarti, l'ambiguità forniscono spazi in cui può costituirsi la mia identità come singolarità, come irripetibilità, come testo inedito. Ma si tratta di spazi non garantiti, stretti, pronti a richiudersi, e la stessa ambiguità del segno si ritorce su di me in quanto segno e rende la mia identità fragile, mai posseduta, continuamente differita: un gioco di differimenti: in quanto segno mi cerco nei segni; la mia identità rinvia all'alterità segnica: segni altrui: l'altro che mi interpreta e attraverso cui mi interpreto (sempre nel senso dell'"interpretante" di Peirce: l'altro come interpretante, cioè come segno), io stesso in quanto altro rispetto a me "stesso", interpretante di segni precedenti, alla ricerca della mia identità. Identità che non è riducibile al rapporto soggetto/oggetto: io soggetto e io oggetto.

Si tratta di un rapporto soggetto/soggetto, un rapporto di alterità, un rapporto contraddittorio. Soggetto e oggetto stanno in uno stesso luogo, in una stessa coscienza totalizzante; soggetto e oggetto sono categorie, e la loro relazione è una relazione logica. La contraddittorietà del mio rapporto di identità è connessa col fatto che intercorre fra termini che si pongono in un reciproco *trovarsi fuori:* è un rapporto *dialogico* e *dialettico,*

che presuppone cronotopi (Bachtin) diversi per i termini del rapporto. "[…] Il soggetto si coglie *altrove,* e la 'soggettività' può ritornare ad un altro punto della spirale: decostruita, disunita, dirottata, senza ancoraggio" (Barthes 1975: 190).

La mia identità: cercata in altri, nei loro segni, in me in quanto altro, in quanto segno. Inevitabilità del nominarsi, del dire il proprio rapporto, del dire le cose: chi sono?, che cosa sono per te?, che cosa sei per me?, che cos'è questo rapporto?, come chiamarlo?, che cosa significo per te?, che cosa significhi per me?, che cosa vuol dire questo gesto?, che cosa vuol dire questa risposta?. Devo necessariamente prendere una posizione rispetto al linguaggio, questo *altro* che significa la mia identità, che mi dà significato, che dice il mio valere. Anche non parlare di me è una posizione rispetto al linguaggio, rispetto all'altro, è una significazione, come lo è il parlarne dicendomi "tu" o dicendomi "egli" o dicendomi "noi":

> Pronomi detti personali: qui si gioca tutto, io sono chiuso per sempre nell'area pronominale: "io" mobilizza l'immaginario, "tu" ed "egli" la paranoia. Ma anche, in modo fuggevole, secondo il lettore, come i riflessi di una stoffa cangiante, tutto può ribaltarsi in "*moi, je", "je" può non essere moi,* che fa a pezzi in modo carnevalesco, io posso dirmi "tu" *(vous)* come faceva Sade, per distaccare in me l'operaio, ii fabbricante, il produttore di scrittura, dal soggetto dell'opera(l'autore); d'altro canto, non parlare di sé può voler dire: io sono Colui che non parla di sé e parlare di sé dicendo "egli", può voler dire: io parlo di me *come* d'uno un po' morto, preso in una leggera bruma d'enfasi paranoica, o ancora: parlo di me alla maniera di un attore brechtiano che deve distanziare il suo personaggio: "mostrarlo", non incarnarlo, e dare alla sua mercanzia come un buffetto, il cui esito è di scollare il pronome dal suo nome, l'immagine dal suo rapporto, l'immaginario dal suo specchio (Brecht raccomandava all'attore di pensare tutto il suo ruolo alla terza persona) (ivi: 200).

La riflessione sui segni non è un affare separato da demandare al semiologo. Essa non riguarda qualcosa di esterno, che ci sta intorno; ma coinvolge l'essere di ciascuno in quanto fatto di segni, di linguaggio. Nella critica delle ideologie, dei miti, di cui i segni sono intrisi, ne va della mia stessa soggettività, dei miei rapporti, della mia comunicazione con l'altro. La critica di ciò che è fatto passare come naturale, mentre è profondamente culturale e storico, la critica dell'ovvio, del ciò-che-va-da-sé, è riaffermazione della mia alterità e dell'alterità dell'altro rispetto al linguaggio dominante, rispetto alla tradizione, all'imposizione di significati definiti e definitivi, rispetto alle pretese e ai "diritti" della "lingua paterna", "quella che ci viene dai nostri padri e che ci fa a nostra volta padri e proprietari di una cultura

che precisamente la storia trasforma in natura" (Barthes 1957). Di contro alla univocità, la plurivocità; di contro al monolinguismo, il plurilinguismo; di contro al monlogismo, il polilogismo; di contro al mito della lingua universale che sottende tute le lingue, la pluralità e alterità babelica; di contro alla ripetizione o fissità "naturale", la novità, l'imprevedibilità, l'irripetibilità del processo storico; di contro alla classificazione che annulla la nostra reciproca alterità presentando l'essere altro "sotto forma di un esangue sostituto universale" (Barthes 1977: 157), l'irriducibilità dell'essere altro (e di me in quanto altro, altro anche nei confronti di me stesso): ecco un orientamento verso il linguaggio che è anche una linea di condotta, un modo di essere "io" e di rapportarmi agli altri. Il piacere dell'alterità; il godimento dell'essere altro in quanto altro: nessun tentativo di possesso, nessun giudizio o desiderio di afferrarlo; "desiderare di meno l'altro e goderne di più" (ivi: 200).

11. *La lettura del testo, ovvero perché sapere di letteratura*

"Ciò che più assomiglia all'essere amato *così com'è*, è il Testo sul quale non posso apporre nessun aggettivo: di cui godo senza doverlo decifrare" (*ibid*.).

Nell'esperienza scolastica, l'unico momento di riflessione metodologica concernente la lettura del testo è quello offerto dalla critica letteraria. Non è esagerato dire che l'unica metodologia della lettura è quella concernente i testi letterari e proveniente dalla critica letteraria. Ora la critica opera, come osserva ancora Barthes, o con il microscopio (mettendo pazientemente in evidenza il dettaglio filologico, autobiografico o psicologico dell'opera) o con il telescopio (scrutando il grande spazio storico che circonda l'autore). Ebbene questa lettura della critica non ha nulla a che fare con quella che può stabilire un rapporto di personale interesse col testo, che può far sentire il testo vicino al lettore, al punto da divenire una lettura dialogica.

La lettura dialogica di un testo è la sua "riscrittura" ed è questa riscrittura la vita del testo, ciò che il testo richiede chiedendo di essere compreso. Il testo-lettura è riscrittura. La lettura è il testo che scriviamo in noi quando leggiamo. Essa procede secondo una logica che non è deduttiva, ma associativa; non incanala, ma "disperde, dissemina" (ivi: 24). Il testo da solo non esiste. Da solo sarebbe solo un insieme di frasi, di proposizioni. Esso esiste come testo-lettura, fatto di enunciazioni, che associa altre idee, altre immagini, altri signficati.

Tanto più si è presi dalla lettura, quanto più ci capita, leggendo un libro, come dice Barthes (1984: 23), "di interrompere continuamente la lettura, non per disinteresse ma al contrario per l'ininterrotto affluire di idee, stimoli e associazioni". Leggere veramente è "leggere alzando la testa", potremmo dire: distraendosi per interesse. Barthes precisa che sarebbe meglio parlare del rapporto con il testo come rapporto ludico inteso come lavoro, un lavoro senza fatica, un lavoro interessante ed anche piacevole:

> Aprire il testo, costruire il sistema di lettura non significa perciò soltanto chiedere e mostrare che è possibile interpretarlo liberamente; significa soprattutto, e in modo più radicale, giungere a riconoscere che non esiste una verità oggettiva o soggettiva della lettura, ma soltanto una verità ludica; anche se poi il gioco non deve essere inteso come distrazione, bensì come lavoro – dal quale ogni fatica sarebbe tuttavia evaporata: leggere vuol dire far lavorare il nostro corpo (la psicoanalisi ci insegna che il corpo è ben più della nostra memoria e della nostra coscienza) in corrispondenza al richiamo dei segni del testo, di tutti i linguaggi che lo attraversano e che formano in un certo senso la profondità cangiante delle frasi (ivi: 26).

La lettura è un atteggiamento, una disposizione, una disposizione all'ascolto, una apertura all'alterità. C'è una componente *etica* nella lettura, e dunque nell'educazione alla lettura. *La lettura è accoglienza dell'alterità*. Da questo punto di vista, la distrazione è la disposizione a uscire dalla propria identità, ad uscire dall'identità del testo pre-scritto, reso oggetto, schedato, reificato, dal testo proprietà di un autore e della sua contemporaneità, andando incontro, senza preclusioni e pregiudizi, verso l'alterità del testo, tanto più quando, come accade nei testi letterari, questo movimento è l'unica cosa che il testo stesso richiede al lettore.

Ciò dice dei limiti di una semiotica della lettura, di una scienza della lettura. Una metodologia della lettura ha implicazioni etiche che riguardano la disposizione all'alterità, all'ascolto, al coinvolgimento senza limiti con l'altro oltre la responsabilità specialistica, di ruolo, di competenza. Forse in questo senso può essere ripreso quanto Barthes (ivi: 37) osserva in questo passo:

> […] Non si può ragionevolmente sperare in una Scienza della lettura, in una Semiologia della lettura, a meno di pensare che un giorno sia possibile – contraddizione in termini – una Scienza dell'Inesauribile, dello Spostamento infinito: la lettura è *proprio* quell'energia, quell'azione che coglie *quel certo* libro […]; la lettura sarebbe insomma l'*emorragia* permanente, attraverso la quale la struttura – descritta con pazienza a profitto dall'Analisi strutturale – si sfalderebbe, si aprirebbe, si perderebbe, conforme in questo ad ogni sistema logico,

> che, *in definitiva*, nulla può chiudere – lasciando intatto quel che non può essere chiamato il processo del soggetto e della storia: la lettura avverrebbe dove la struttura gira a vuoto e si perde.

Spesso lo studio e l'insegnamento della letteratura divengono il luogo discorsuale della rivalsa della trascrizione sulla scrittura. Le categorie stesse di "storia", di "autore", di "sviluppo e di involuzione artistica", di "stile dell'autore", di "significato oggettivo del testo", come pure le letture volte a giustificare e a spiegare il testo contestualizzandolo nella vita dell'autore, nella *sua* ideologia, nella *sua* situazione storico-culturale, nella *sua* psicologia, nella *sua* collocazione sociale, sono funzionali a questa riconduzione della molteplicità incoerente delle voci raffigurate nel testo letterario all'unità di discorso in regola, l'Ordine del Discorso. Foucault ha mostrato come il *Commento* e l'*Autore* facciano parte dell'Ordine del Discorso. E Barthes ha evidenziato il paradosso della Scienza della letteratura, in cui il rapporto fra il linguaggio scientifico e il linguaggio letterario, tra trascrizione e scrittura, è paragonabile a quello di un guardiano con il suo prigioniero.

Che fare *dal punto di vista della letteratura* di fronte alla scienza della letteratura che vorrebbe ridotto lo squarcio fra scrittore e la sua opera, fra le sue singole opere, e leggervi sviluppo, crescita, maturazione o involuzione, perdita, insomma *una* storia; che vorrebbe ritrovare nel plurilinguismo un unico linguaggio, nel plurilogismo un'unica logica, e un'unica ideologia come punto di riferimento, se non come oggetto di fede, di tutti i discorsi della scrittura dell'autore; che vorrebbe trovare in essi *uno* stile comune, *lo stile peculiare dello scrittore*, e trovare la situazione che li motivi tutti e li renda "sensati"? Al punto di vista che cerca l'unità nella molteplicità, l'alternativa è il punto di vista della letteratura stessa, che è quello della pluridiscorsività e plurivocità. Considerare la letteratura, dialogare con essa, senza ridurla al punto di vista monologico: la "metalinguistica" di Bachtin stabilisce con la letteratura questo rapporto di rispetto della sua "alterità", considerandola dal punto di vista della pluridiscorsività dialogizzata che la stessa letteratura, in particolare il romanzo, il "romanzo polifonico", è riuscita a raffigurare; e in ciò la metalinguistica supera i ristretti confini di quelli orientamenti delle scienze linguistiche che, come dice Bachtin (1975), "nate e formatesi nell'alveo delle tendenze centralizzanti della vita linguistica, ignorano questa pluridiscorsività dialogizzata, incarnante le forze centrifughe della vita linguistica". Così orientato l'insegnamento della letteratura avvia all'incontro con l'alterità plurivoca e pluridiscorsiva del testo letterario.

La scrittura letteraria realizza spazi di insubordinazione nei confronti dell'Ordine del Discorso, quale si manifesta, da una parte, negli stereotipi e nelle ripetizioni propri della quotidianità del discorso e connessi con i ruoli e le gerarchie sociali, professionali, con le adesioni ideologico-confessionali, ecc., e, dall'altra, in altri generi discorsuali in cui il linguaggio è univocamente orientato verso un obiettivo determinato, che gli conferisce un carattere monologico: conoscere, informare, persuadere, ecc.

In quanto strutturalmente contestativa del primato del significato sul significante, la letteratura mette in crisi l'unidirezionalità dei discorsi dominanti, costituisce un'alternativa alla loro monoliticità, alla loro tendenza linguisticamente unificante, centripeta. Nella letteratura il linguaggio verbale non è più utilizzato, ma mostrato, rappresentato, messo in scena; l'io del discorso può separarsi dall'io dello scrittore; la fabula (il contenuto, il che cosa, il messaggio) passa in secondo piano rispetto all'intreccio (la forma, il come, il significante), assumono rilevanza la divagazione, la digressione, ecc.

Nei campi discorsuali in cui il discorso è in funzione del significato, domina la tendenza verso la semplicità del discorso, la chiarezza, l'univocità, la comunicazione diretta, il monolinguismo, sia pure un monolinguismo relativo, cioè interno a determinati campi di discorso, settoriali, specialistici, professionali, gergali, ecc. Di questi campi di discorso in cui domina l'ideologia del primato del significato, fa parte la stessa scienza della letteratura, ivi comprese la critica letteraria e la storia della letteratura.

Diversamente dagli altri tipi di scrittura, quella letteraria afferma l'irriducibilità della scrittura a semplice rivestimento, a semplice mezzo di espressione di un contenuto, di un significato preesistente.

Tutt'altro che interessata all'univocità dei segni, per cui essi alla stregua di segnali realizzino nella maniera più diretta e meno rischiosa il passaggio di significati da un emittente a un ricevente, essa spiazza l'identità, l'univocità, la ripetizione, contrasta le tendenze centripete, unificanti, subalterne all'Ordine del Discorso.

La letteratura si rivela dunque tutt'altro che funzionale al monolinguismo e al monologismo.

Si comprende allora come l'insegnamento della letteratura possa inserirsi in un progetto di formazione linguistica intesa come educazione al plurilinguismo e al plurilogismo; a meno che esso, anziché orientarsi secondo la stessa tendenza della letteratura, non si orienti nel senso di una scienza della letteratura dal linguaggio anti-letterario, funzionale all'ideologia del primato del significato e alle categorie della verità, dell'obiettività, della non-contraddizione.

Come insegnamento della lettura, come avviamento all'intertestualità, l'insegnamento della letteratura diviene educazione alla pluridiscorsività dialogizzata della scrittura letteraria incarnante le forze centrifughe della vita linguistica; introduce al piacere dell'alterità plurivoca e pluridiscorsiva: il piacere del testo, il testo amato, goduto come altro-così-com'è:

> Finzione di un individuo (sorta di M. Teste alla rovescia) che abolisca in sé le barriere, le classi, le esclusioni, non per sincretismo ma per semplice liberazione da un vecchio spettro: *la contraddizione logica*; che mescoli tutti i linguaggi, anche se ritenuti incompatibili, che sopporti, muto, tutte le accuse d'illogicità, d'infedeltà; che resti impassibile davanti all'ironia socratica (condurre l'altro al supremo obbrobrio: *contraddirsi*) e al terrore legale (quante prove penali fondate su una psicologia dell'unità!). Quest'uomo sarebbe l'abiezione della nostra società: i tribunali, la scuola, l'ospizio, la conversazione, ne farebbero uno straniero: chi sopporta la contraddizione senza vergogna? Ora, questo contro-eroe esiste: è il lettore di testo, nel momento in cui prende il suo piacere. Si capovolge il vecchio mito biblico, la confusione delle lingue non è più una punizione, il soggetto accede al godimento attraverso la coabitazione dei linguaggi, *che lavorano fianco a fianco*: il testo di piacere è Babele felice (Barthes 1975: 3-4).

12. *L'opera di Barthes come oggetto di studio*

L'opera di Barthes si sottrae programmaticamente alla sua riducibilità a oggetto. Perciò ci è sembrata appropriata, soprattutto in un convegno di studi a lui dedicato (Università di Bari, 16-19 febbraio 2005), "Barthes, per Roland Barthes", l'espressione "dare voce a Barthes".

In Barthes ricorre la critica della separazione di soggettivo e oggettivo. Proprio l'inseparabilità di soggettivo e oggettivo rende plausibile una domanda "bizzarra" come quella che si pone Barthes in *La chambre claire*: Perché mai non avrebbe dovuto esserci, in un certo senso, una nuova scienza per ogni soggetto? Una *Mathesis singularis (e* non più *universalis)?* (Barthes 1980: 10); anche perché per un testo qualsiasi, per un piatto, come per la persona fotografata, può verificarsi quella coincidenza che permette di riconoscerlo proprio come "lo stesso", di ritrovarne, come avviene per l'"aria" della persona amata, il sapore originario, "vero", tale quale la memoria l'aveva conservato fino ad essere il punto di partenza per la ricostruzione, attraverso il ricordo, di una esperienza, di una situazione vissuta o di un intero periodo della propria vita. È quanto accade nelle prime pagine della *Recherche* di Proust, a partire da un evento minimale e casuale: l'episodio di un dolce chiamato *madeleine* che il narratore riassapora per la pri-

ma volta dopo gli anni dell'infanzia. Oppure può verificarsi con certi "idioletti familiari" (Barthes), che perdurano e si tramandano, o che vanno perdendosi e muoiono.

Spostarsi e ostinarsi insieme, mantenere la forza di una deriva e di un'attesa, esercitare un'azione di slittamento, sviare: in questi termini Barthes (1978a) descrive in *Lezione* la pratica della significanza che può essere indifferentemente chiamata letteratura, scrittura o testo: ritornano i termini con cui in "Il terzo senso" veniva presentato il senso dell'ottuso. Per questa azione di slittamento che la letteratura esercita sulla lingua, si può parlare della letteratura come di una rivoluzione permanente, una rivoluzione non nel senso della politica, ma dell'utopia. Scrive Barthes in "Littérature/enseignement" (1975, in Barthes 1981a: 223):

> Quanto allo scrittore — bisogna ammettere che la sua pratica è un pratica "per niente". Lo scrittore è, almeno in gran parte, infunzionale, il che lo spinge a sviluppare un'utopia della spesa pura, della spesa "per niente". Lo scrittore non sussiste nella società attuale che come un perverso che vive la sua pratica come un'utopia, egli ha la tendenza a proiettare la sua perversione, il suo "per niente" in utopia sociale.

E in un'intervista per l'*Express* del 1970: "Io vorrei essere uno scrittore. Messa da parte ogni questione di valore, non mi riferisco al risultato di ciò che faccio, ma al mio progetto" (Barthes 1981: 102).

Ed è alla scrittura di Barthes, alla sua pratica di scrittore, che Julia Kristeva si riferisce quando parla di Barthes, dopo la sua morte, in termini di "voce": la voce di Barthes: uno scrittore che ci dà anzitutto ed essenzialmente *una voce*. La voce come fatto di scrittura, e la scrittura detta in termini di voce: un "timbro di ferma fragilità", discrezione, distanza, contatto fisico, una parola al di là del senso, "non senso, più senso vocale", "inflessioni di una melodia che vi raggiungono prima e al di là della significazione":

> Una voce duratura che stabilisce una complicità sonora, intemporale, inconscia, diventa così l'inaggirabile supporto su cui si scrive un insegnamento fluttuante, mobile, radicalmente adidattico (Kristeva 1982: 119).

Un insegnamento che delude, tanto più quando è consegnato dall'alto delle più prestigiose istituzioni, un "insegnamento pienamente vocale".

Ottusità, scrittura, testo, letterarietà, infunzionalità, faticità, vocalità al di là della significazione, verso un terzo senso: dello stesso Barthes si può parlare in questi termini, dicendo della sua voce, che è come dire che Barthes "non è un uomo di messaggi" (ivi: 120).

Voce che è scrittura, in cui è recuperato ciò che è troppo presente nella parola e troppo assente nella trascrizione, il corpo, ma in maniera *musicale:* un vibrare *discreto* nella "grana della voce", in cui l'odio, il rancore, il risentimento, la rivendicazione chiassosa della parola non trovano posto; eppure contatto fisico, corpo, godimento. "La voce come luogo sublime dell'affetto? Come traversata del senso come antidoto all'odio?" (*ibid.*).

Dare voce alla singolarità, all'alterità sacrificata, propria e altrui. Di chi stiamo parlando? Di Barthes. E in fin dei conti di ciascuno di noi.

Susan Petrilli

II.
FENOMENOLOGIA DELL'EROTICO

Desidero iniziare questa mia relazione[1] ricordando due fascicoli usciti diversi anni fa in successione in *Lectures*, la rivista diretta da Vito Carofiglio insieme a Ruggero Campagnoni, Yves Hersant e Augusto Ponzio, intitolati il primo *Roland Barthes* (6, 1980) e il secondo (7 – 8, 1981), quasi a proseguimento del primo, *Erotologia*: collegamento casuale? Direi di no. E lo vedremo.

1. *L'unicità dell'amore*

Il discorso d'amore è centrale nella riflessione di Roland Barthes. Quale amore? Quello erotico dei *Frammenti del discorso amoroso* e del *Discorso amoroso*, il suo seminario degli anni 1974-76, quello filiale della *Camera chiara*, quello di Roland Barthes per Barthes (*Barthes di Roland Barthes*), o quello dell'amicizia: l'*acolutia*, il corteo di amici, conforto del vivere, di cui Barthes parla nel saggio intitolato "L'immagine". Quale di questi?

L'eros o l'agape? L'amore passionale o l'amore razionale? Il punto centrale della questione è che *l'amore è unico*. È questa la tesi di Jean Luc Marion, è questa la tesi di Emmanuel Levinas, è questa la tesi di Roland Barthes.

Ciò in due sensi. L'amore è sempre unico, non solo quello "erotico", ma anche quello materno: dovesse avere una madre dieci figli, ogni figlio è amato dalla madre come figlio unico, e a nulla vale la consolazione della perdita di uno con l'argomentazione che ce ne sono altri nove, come a nulla vale la consolazione per la perdita della donna amata con l'argomento che ce ne sono tante altre.

---

1 Testo della relazione al convegno *Barthes per Roland Barthes*, Università degli Studi di Bari Aldo Moro, 16-19 febbraio 2005, poi pubblicato in *Con Roland Barthes. Alle sorgenti del senso*, a cura di S. Petrilli, P. Calefato e A. Ponzio, Roma, Meltemi, 2005, pp, 459-475.

Ciò vale anche per l'amore di Dio. Ogni individuo è amato da Dio Padre come figlio unico.

L'amore in quanto rivolto ad un "unico al mondo" è, in questo senso, sempre unico.

Ma l'amore è unico anche in un altro senso. E cioè nel senso che le varie suddivisioni come quella tra Agape e Eros, filiale, materno, passionale, di amicizia, coniugale, ecc. sono suddivisioni che non toccano l'unità e l'unicità dell'amore. A tale proposito, in *Lezione* Roland Barthes mostra come la lingua ci costringa a dire, a definire, a distinguere i rapporti: due persone si frequentano assiduamente, e a un certo punto è come se la lingua intervenisse per imporre a ciascuno di nominare il rapporto, di dire qual è fra quelli previsti nella semantica e nel lessico vigente, di dire qual è e di comportarsi di conseguenza.

Come ben sapeva Lévi-Strauss nello studio sui sistemi di parentela, il sistema degli appellativi è al tempo stesso un sistema di atteggiamenti. La lingua, dice Barthes, è fascista non perché impedisca di dire ma, al contrario, *perché costringe a dire*, a nominare, a stabilire etichette, e ad assumersi di conseguenza la responsabilità del relativo comportamento e del relativo giudizio positivo o negativo che la società prevede per le relazioni normali e quelle anormali, per la regolarità e per la perversione.

Le varie denominazioni dell'amore sono collegate con la categoria dell'identità a cui l'ordine del discorso e la lingua stessa tengono moltissimo. Nominazione significa identificazione. E ogni volta che un'identità viene assunta più di una alterità viene sacrificata, alterità propria e alterità altrui. I vari nomi dell'amore, le varie sue identità, sono altrettanti sacrifici dell'alterità.

2. *L'atopia dell'amore*

Barare con la lingua, non farsi trovare mai là dove si è localizzati, individuati, cercati: è questa l'indicazione di Roland Barthes in *Lezione*. Ma ciò è possibile fino a un certo punto e certamente non bastano la volontà, la determinazione, l'intenzione. Questa possibilità non è nelle mani del soggetto, in quanto soggetto, in quanto centro decisionale. Si tratta, invece, di qualcosa che accade e accade in maniera impersonale, come il fatto che piova. Accade a colui che, dice Roland Barthes, non scrive più in maniera transitiva, come soggetto attivo, come scrivente, come autore-autorità, che non ha più, direbbe Bachtin, una parola diretta, oggettiva, sua, che non scrive più a proprio nome.

La possibilità di sottrarsi alla lingua accade quando la scrittura non è più transitiva, assume la forma di scrittura intransitiva, non è scrittura di scrivente, giornalista, saggista, pubblicista, ma scrittura di scrittore. Scrittore, dice Bachtin, è colui che indossa la veste del tacere, e il tacere è l'unico modo per sottrarsi alla lingua fascista, che vuole sentirci, fatto silenzio, definire, determinare, distinguere.

Lo scrittore, dunque, come capace di tacere, e dunque di eccedenza, di spostamento. Ma anche l'innamorato, chi ama, chi riceve, meglio si potrebbe dire subisce, la grazia dell'amore indipendentemente da una scelta, da qualsiasi deliberazione, dalla propria volontà.

Non è casuale che "innamorato" suoni come al passivo, "essere innamorato". Amare è, direbbe Levinas, un movimento senza ritorno, senza guadagno, movimento a senso unico, in cui il soggetto come ente attivo si trasforma, invece, in soggetto nel senso passivo del termine, in essere soggetto. Ci si ritrova scrittori come ci si ritrova innamorati.

Non stiamo parlando soltanto dell'innamorato nel senso erotico del termine. Come si vede, purtroppo, la lingua distingue e costringe a distinguere. Chi ama non è in più in ruolo, l'amore di ruolo non convince molto, e, in fin dei conti, è ipocrita e falso. L'amore è sempre fuori ruolo.

L'innamorato, dice Roland Barthes, è *atopos*, fuori posto o fuori luogo, come lo scrittore. E, ripetiamo, non stiamo parlando soltanto dell'amore erotico. L'amore è unico, la lingua costringe a distinguere: amore coniugale, amore di amante, amore perverso, amore filiale, amore paterno. La ricerca ostinata della fotografia della madre descritta da Barthes nella *Camera chiara* non è ricerca per amore filiale, ma ricerca di innamorato. Come lo è la ricerca dell'*acolutia*, non ricerca dell'amico da parte dell'amico, del discepolo da parte del maestro, ma ricerca di innamorato.

Non stiamo parlando specificamente dell'amore connotato come erotico e tanto meno dell'amore connotato come sessuale, che l'ordine del discorso prescrive e che "normalmente è rivolto all'altro sesso" e ubbidsce al sistema delle relazioni prevista dal sociale.

Stiamo parlando dell'amore unico. L'amore unico non è un'idea, non è un concetto, non è un'astrazione, esso non esiste in generale. L'amore unico è sempre amore in prima persona, amore di un singolo, e proprio per questo è sempre unico. Non è caratterizzabile come di questo tipo o di quest'altro tipo. Dell'amore si può scrivere, dice Roland Barthes, solo in prima persona.

3. *L'esperienza amorosa come riduzione al precategoriale*

L'innamorato parla: così comincia *Frammenti di un discorso amoroso*. L'amore va da un io a un tu e nella sua unicità si sottrae allo sguardo di un terzo, non partecipe. In questo sta la discrezione dell'amore, il suo essenziale pudore, la sua "solitudine costitutiva", come dice Roland Barthes, una "solitudine essenziale", di chi ama, omologa alla *solitudine essenziale* di cui parla Blanchot a proposito dello scrittore.

Questa parola in prima persona non è tuttavia, proprio perché discreta, non spudorata, non ostentata, non sottoscritta, non è parola diretta, parola oggettiva, parola che usa la lingua, e che di conseguenza è ad essa funzionale e da essa usata. Essa è parola *che tace* e in questo modo è eccedente, altra, capace di sottrarsi al silenzio assordante della comunicazione, l'ordine del discorso.

Questa parola indiretta, taciturna, questo discorso dell'innamorato, come discorso dello scrittore, disturba proprio per questo, perché è infunzionale, e in fin dei conti, in maniera non sospetta, come dice Jabès, sovversiva.

L'innamorato nel senso che stiamo dicendo, e cioè colui che ama, e ama di un amore unico, si viene a trovare in una prospettiva extra-ordinaria rispetto alla quale le forme e le categorie secondo cui è organizzato il mondo ordinario vengono abolite. Si tratta di una sorta di riduzione o di epoché fenomenologica in base alla quale il senso ovvio, di cui lo stesso Barthes parla, viene messo fuori gioco.

Per quanto riguarda la forma dello spazio, abbiamo già fatto riferimento al carattere atopico dell'innamorato, di colui che ama. Egli non si colloca in nessun luogo preciso ma non nel senso che viene a trovarsi in una sorta di anonimo non-luogo come quelli che sono descritti da Marc Augé e che sono tipici della forma sociale in cui viviamo. Al contrario ogni luogo assume una connotazione, una valenza, una colorazione unica. Nessun altro può occupare, sperimentare, vivere i luoghi di chi ama, i quali non sono gli stessi, né per gli altri, né per lui da quando ama.

Lo stesso concetto di distanza non è più quello comunemente inteso, e accade il fenomeno paradossale che la distanza dalla persona amata a lui non corrisponde a quello da lui alla persona amata. Egli sente vicino ciò che per l'altro è lontano e vice versa. Sente lontanissimo chi avverte lui a breve distanza.

Anche il tempo muta radicalmente, ed anche il tempo è avvertito da lui in una maniera che non corrisponde a quello dell'amato: un giorno, un'ora possono durare un'eternità, e quando egli si lamenta con l'amato, che non

riusciva più a sopportare il lunghissimo tempo della separazione, può sentirsi dire che si è trattato semplicemente di un paio di giorni.

Ma quello che più può interessare ad una fenomenologia dell'erotico è una sorta di riduzione che potremmo indicare come trascendentale perché è come se si portasse alle forme dello spazio-tempo non ancora misurate, organizzate, determinate, concettualizzate.

La riduzione consiste nel passare dai soggetti ordinari, già fatti, costituiti ad una sorta di precategoriale unico, insostituibile, incommensurabile in cui spazio e tempo non sono più quelli del soggetto psicologico, del soggetto già dato.

L'effetto di spaesamento, il non riconoscersi, o il ritrovarsi altro nel rapporto amoroso è collegato a questa riduzione delle forme spazio-temporali ad una alterità del proprio io.

Nel rapporto d'amore l'effetto di straniamento che si produce sull'io stesso comporta non tanto quella che Barthes indica come domanda tragica, "chi sono io?", ma quello che egli indica come domanda comica, "sono io?". Il passaggio dal tragico al comico è il passaggio da un io che è al centro e che si autovaluta e autocompiange ad un io decentrato e detronizzato, che si vede con lo sguardo di un altro e che è ridotto alla propria caricatura.

L'alterità messa a nudo dal rapporto amoroso riguarda il corpo proprio, il sé, come dice Levinas, antecedente alla coscienza di sé. Si tratta del corpo vissuto in maniera precategoriale, un corpo, come dicono Deleuze e Guattari in *Millepiani*, "senza organi e non-organico", che sente prima che l'io senta, capace di provare ansie, sentimenti, passioni, coinvolgimenti e apprensioni prima che l'io lo sappia.

4. *L'amore come fondamento dell'io psicologico*

In primo luogo è la normale sequenza secondo cui gli avvenimenti si organizzano in una storia, in una narrazione, che viene a saltare. Narrazione e io, l'io psicologico, l'io empirico, l'io già fatto e già dato, l'io cosciente e intenzionale, sono complementari. Quando l'io entra in crisi è perché ha perso la narrazione, o perlomeno vi sono dei buchi in essa che lui stesso o altri, lo psicoanalista, devono eliminare ricostruendo il pezzo di storia perduto.

Il discorrere dell'innamorato, il discorso amoroso, fatto necessariamente in prima persona ma da un soggetto assoggettato, disarcionato, come dice Levinas, non può che essere frammentario: frammento di un discorso amoroso, di contro alla sequenza narrativa, alla storia.

Il tempo non è più la distensione del presente verso il passato nella forma della ritensione e verso il futuro nella forma della protensione: una falsa diacronia perché in effetti tutto si svolge in sincronia, sotto il controllo della presenza, del soggetto; un tempo tutto presente al soggetto.

L'amare rende il tempo da flusso continuo a espressione del discreto, della discrezione, del fratto, una frattura, in intervallo incolmabile perché qui il tempo è dato dall'altro, l'amato, dalla sua possibilità di *assentarsi*, dal suo *non starci*, che è la modalità stessa del suo *essere altro*. Il tempo qui diventa *attesa*. Il movimento che lo misura (il tempo ha sempre bisogno del movimento per essere misurato) è lo stato di non quiete provocato dall'altro, dall'attesa dell'altro, dall'appuntamento mancato come nel caso magistralmente descritto da Barthes. La non quiete è qui *inquietudine*.

Se, come dice Charles S. Peirce, in effetti non si dovrebbe dire che il soggetto pensa, che è il soggetto a pensare, secondo una visione che lo esalta e lo rende protagonista, sicché non si dovrebbe dire che noi pensiamo ma, invece, che siamo in pensiero, ebbene questo l'amante lo sa benissimo: *egli è sempre in pensiero*.

La scansione, la frattura temporale provocata dall'amore per l'altro, dall'inquietitudine, dall'essere in pensiero per lui, comporta un tempo che è veramente diacronia e in cui il carattere della irreversibilità è dato da quel movimento senza ritorno verso l'altro che è l'amore.

L'assenza di storia, la sovversione della sequenza narrativa, la sovversione del soggetto, dell'ordine del discorso si riflettono nel carattere frammentario di un testo che voglia parlare del discorso amoroso dal punto di vista dell'innamorato, in prima persona, e non nella prospettiva di un terzo, rispetto all'amato e all'amante che dall'esterno trasformi questo rapporto in suo oggetto, in suo tema.

Di conseguenza il discorso amoroso è fatto, come dice Roland Barthes, di *figure*, il cui ordine, per evitare la ricomposizione in una storia, in una sequenza narrativa, in una affermazione del soggetto, non può essere che l'ordine alfabetico.

L'ordine alfabetico assicura l'impossibilità di un incanalamento in una storia. La necessità casuale o la casualità necessaria dell'ordine alfabetico rende bene la situazione di "hors sujet" (è il titolo di un libro di Levinas) nel doppio senso di "fuori soggetto" e "fuori tema narrativo", che è la situazione propria dell'esperienza dell'innamoramento, sempre nel senso non solo di amore erotico ma di amore unico; e ne permette una fenomenologia che non ricade nel potere di un altro soggetto, quello conoscitivo.

La fenomenologia dell'erotico-agapastico, dell'amore unico diventa, così, condizione fondamentale di una *semiotica dell'io* che si discosti dalla visione stereotipata che ne può avere una sua interpretazione come io psicologico, come io già fatto e costituito, che si presenta e si rappresenta come soggetto cosciente e intenzionale.

Come scrive Jean Luc Marion, e questa è la tesi centrale del suo libro, *Le phénomène de l'erotisme*, non è a partire dalla psicologia dell'io che è possibile una fenomenologia dell'erotico, ma è a partire da quest'ultima che è possibile una decostruzione-ricostruzione, cioè una comprensione critica, dell'io psicologico.

Come sono il mondo, il tempo, lo spazio, il rapporto con l'altro prima che l'io psicologico si costruisca, si munisca delle sue difese, si irrigidisca fino alla pienezza di sé e alla sclerosi, *ce lo può dire una fenomenologia del discorso amoroso*.

5. *Frammenti di un discorso amoroso come semiotica dell'io, ovvero semiotica dell'io come semiotica della significanza*

Il libro di Barthes, *Frammenti di un discorso amoroso*, e il Seminario del 1974-76, "Il discorso amoroso", da cui è tratto, danno un contributo enorme ad una fenomenologia dell'erotico che è in ultima analisi una semiotica dell'io. Per il rapporto di omologia a cui abbiamo fatto riferimento all'inizio fra innamorato e scrittore, la scrittura, la scrittura letteraria è quella che più si avvicina e che meglio rende il punto di vista dell'innamorato soprattutto quando essa, grazie alla sua capacità di comprensione rispondente, di parola non oggettiva, non diretta, alla sua capacità di tacere si fa essa stessa discorso amoroso. Nei *Frammenti di un discorso amoroso* Barthes attinge sovente dalla scrittura letteraria per dire dell'amore dal punto di vista dell'innamorato stesso.

La scrittura letteraria la sa lunga sull'amore. Per l'omologia di posizione fra innamorato e scrittore, così come Deleuze in *Marcel Proust e i segni* trova nella *Ricerca del tempo perduto*, il tempo perduto nell'amore e nella scrittura dell'amore, un enorme serbatoio di segni dato che l'innamorato legge segni dappertutto, così Roland Barthes trova nella lettura di testi letterari "intere figure" già pronte per la sua "raccolta" in ordine alfabetico di frammenti di discorso amoroso.

Da questo punto di vista, il lavoro di Barthes s'innesta in quello svolto da una semiotica dell'io che, in un primo tempo, frammentata e sparsa nella riflessione sui segni dei maestri della semiotica quali Charles S. Peirce,

Victoria Welby, Charles Morris, si è poi andata organizzando e specializzando in un discorso unitario che prende l'avvio recentemente con la ricerca di Thomas Sebeok su ciò che egli chiamava l'io semiotico.

Per giunta, il contributo proveniente da Barthes passa attraverso quello della scrittura letteraria, che arricchisce la semiotica aprendola, come semiotica della significanza, al "terzo senso", alla terza dimensione del senso, il "senso ottuso", che è quella del testo e che è contrapposta al senso "ovvio" cui restano legate la "semiotica comunicazione" e la "semiotica della significazione" (cfr. Barthes, *L'obvie et l'obtus*, 1982).

Rispetto alla significazione la significanza è ciò che eccede, qualcosa di supplementare che fuoriesce dalla possibilità di afferrare, di comprendere, di determinare. La significazione è un senso che si offre, si impone, viene incontro. Per questo suo darsi, per questo suo farsi incontro Barthes la indica come senso ovvio (*le sens obvie*). *Obvius* in latino significa tanto "ovvio" quanto "che viene incontro". Per dire dell'ottuso, il testo deve farsi esso stesso ottuso e il suo modo di narrare, interpretare, di raffigurare diviene quello della significanza che non ha la sfrontatezza della significazione, la sua provocazione, la sua oscenità. L'ottuso ha un che di riservato e di discreto.

Come afferma Barthes, il senso ottuso (*le sens obtus*) è al tempo stesso ostinato e sfuggente, piano ed evasivo, tenue e inquietante. "Ottuso" dà l'idea dello smussamento, dell'arrotondamento, dell'addolcimento, della significanza rispetto alla significazione. Ottuso è lo smussamento di ciò che è acuto, spigoloso, lo smussamento di un senso troppo chiaro, troppo forte. Al tempo stesso ottuso è ciò che sfugge alla presa, ciò che non si lascia inquadrare, ciò che sorprende e spiazza. Lo smussamento, l'arrotondamento, comporta difficoltà di presa, scivolosità, slittamento. Ottuso in geometria sta ad indicare l'angolo superiore a quello retto. Come dicevano gli antichi greci, l'angolo retto non è mai qualcosa di unico. Se vi è un angolo retto, ve ne è anche un altro identico. L'angolo retto è collegato con la perpendicolarità, con la rettitudine e con l'identità. L'angolo ottuso invece può variare. Il senso ottuso è quello della significanza che fuoriesce dalla perpendicolarità, dall'identità, dalla dirittura, dalla duplicabilità della significazione. Il senso ottuso, una sorta di falsa piega, di escrescenza, più che un altro senso, un altrove del senso, un altro contenuto, che si aggiunge al senso ovvio è invece una sorta di slittamento, scrive Barthes, che *elude il senso*. La pratica ovvia della significazione e l'ordine del discorso sono spiazzati da quest'altra pratica rara della significanza.

Il senso ottuso si presenta come ciò che è inutile, infunzionale, improduttivo. Come significante che non si riempie e che quindi non è soddisfat-

to da un significato, come ciò che non rappresenta niente. Rispetto a ciò che ha riferimento, significato, funzione, finalità, il senso ottuso risulta qualcosa di contro-natura, di aberrante:

> […] il senso ottuso mi sembra che apra il campo del senso totalmente, vale a dire infinitamente, accetto anche, per questo senso ottuso, la connotazione peggiorativa: il senso ottuso sembra portarsi fuori della cultura, dal sapere, dall'informazione; analiticamente, esso ha qualcosa di derisorio poiché apre all'infinito del linguaggio, può sembrare limitato (ottuso) nei riguardi della ragione analitica. Esso è della razza dei giochi di parole, delle buffonerie, delle spese inutili, indifferente alle categorie morali ed estetiche (il triviale, il futile, il posticcio, il pasticcio) e esso è dalla parte del carnevale. *Ottuso* sta dunque bene (Barthes 1982, tr. it.: 45-46).

La scrittura letteraria dice dell'ambivalenza del linguaggio, della tendenza contrastante a velare e a svelare al tempo stesso, della seduzione, dice della possibilità di barare con il linguaggio (Barthes), di truffare il potere, la Legge: metafora di tutto ciò che nell'uomo è eccedente, improduttivo, di tutte le sue attività infunzionali, non asservite alle regole della ripetizione, della riproduzione, del nominabile. Per la sua natura aperta, ambigua, dialogica, sfuggente, incerta, perturbante, il linguaggio poetico è esso stesso "discorso amoroso" (Kristeva). Su questi aspetti rinvio al libro di A. Ponzio, anch'esso della prima metà degli anni Ottanta, come i due fascicoli di *Lectures* citati all'inizio, *Lo spreco dei significanti. L'eros la morte la scrittura* (1983), poi ripreso in *I segni dell'altro. Prossimità ed eccedenza letteraria*, Napoli, ESI, 1994. Il contributo bachtiniano viene in questo testo accostato a quello di Roland Barthes, Julia Kristeva, Jacques Derrida, Maurice Blanchot, Emmanuel Lévinas.

Il rapporto tra umiltà e fragilità dell'io, e disponibilità rischiosa ad avventurarsi con fiducia verso ciò che è altro, è già raffigurato nel mito platonico di Eros (nel *Convivio*), una sorta di divinità intermedia o demone, generato da Penia (la povertà, il bisogno) e da Poros (il dio dell'ingegnosità), che sa ritrovare il cammino anche quando la strada è sbarrata.

In Victoria Welby la connessione tra l'arricchimento dell'io e l'apertura rischiosa verso l'alterità viene espressa in termini di "trascendenza" rispetto alla realtà così com'è, rispetto all'essere determinato, e in termini di critica all'"essere soddisfatti" quale condizione dell'evoluzione umana: "Noi tutti purtroppo tendiamo attualmente, uomini e donne, ad essere soddisfatti […] delle cose così come sono. Ma siamo tutti al mondo precisamente a condizione che ne siamo insoddisfatti". ("We all tend now, men and women, to be satisfied […] with things as they are. But we have all entered the

world precisely to be dissatisfied with it") (v. Welby in Petrilli 2009 [1906]: 585 e 727).

Nella fenomenologia dell'eros-agape, dell'unico amore, l'altro si ripresenta nel suo rapporto originario, fuori dai ruoli, fuori dalle alterità relative, si presenta come volto, come sguardo che buca i rivestimenti dei ruoli e delle differenze, in una relazione non mediata, senza aggiramenti e strategie, che Lévinas chiama di "faccia a faccia": si presenta come volto nudo, esposto, come icona, che ha un senso per sé e che guarda e ci ri-guarda e nei confronti del quale l'io si ritrova in un rapporto di non-indifferenza.

Anche il corpo, in questa fenomenologia dell'amore, si manifesta in tutta la sua ineliminabile alterità.

È proprio il corpo *amoureux* che fa saltare tutti i cardini su cui l'equilibrio dei sistemi interni all'ordine del discorso si regge. I limiti del corpo sono i limiti del lingua. Proprio nel rapporto amoroso si prende maggiormente coscienza delle potenzialità del proprio corpo e del corpo dell'altro:

> […] il mio corpo è la mia prigione immaginaria. Il tuo corpo, la cosa che ti sembra la più reale, è certamente la più fantasmatica. Forse addirittura è solo fantasmatica. Si ha bisogno dell'altro per liberare il corpo; […] non posso spingere il mio corpo fino all'estremo di se stesso se non con un altro; ma anche quest'altro ha un corpo, un immaginario. Quest'altro può essere un oggetto. Ma il gioco che mi interessa di più è quando c'è veramente un altro intorno a me (*La grana della voce*, 1981a, tr. it.: 356).

Nel momento in cui si sente il corpo così com'è, lo si avverte nella sua materialità e quindi nella sua fragilità, caducità, come corpo che non è duraturo, che finisce. Amarsi significa di colpo sentire la morte: "We looked, we loved, and therewith instantly/ Death became terrible to you and me" (Robert Graves, "Pure Death"), e sentirla come terrificante, orribile, spaventosa, inesorabile poiché l'amore, al tempo stesso, è tensione di vita.

Il reciproco donarsi dell'amore è sentito come malattia del corpo in quanto corpo effimero, destinato a morire. Il dono reciproco degli amanti, il dono di sé, è dato nella forma della sfida, in un gioco al rialzo. Il reciproco donarsi non è altro che la scoperta dell'amore come rivelazione della morte. Il rapporto amoroso è descritto come perdita di sé nella tensione verso l'altro, come massima apertura.

La relazione d'amore delinea uno spazio continuo tra interno ed esterno, dentro e fuori, tra l'io e l'altro del proprio corpo e del corpo dell'altro, uno spazio che permette di uscire fuori dai propri ruoli prestabiliti, già definiti, nel movimento di straniamento rispetto a sé e di tensione verso l'altro. Gli amanti sono eccedenti e perciò trasgressivi rispetto alle coordinate dell'or-

dine del discorso, sono ambigui, sfuggenti, sono transgredienti (Bachtin): essi fanno incursione reciprocamente l'uno nell'io dell'altro, reciprocamente si scoprono.

L'innamorato è contrassegnato dall'eccesso, dall'uscita dalla logica dello scambio eguale, dal dare in pura perdita, dalla paura per l'altro, dall'inquietudine per l'assenza dell'altro, dalla malinconia come lutto anticipato per la perdita dell'altro, per la fine del rapporto: angoscia della fine, della dimenticanza come conseguenza del carattere effimero del rapporto erotico e quindi dell'impossibilità che esso possa durare; paura dell'assenza, dell'abbandono, ripetutamente allontanata da disperati giuramenti. Il rapporto d'amore si propone come luogo della più risonante espressione del desiderio, del piacere per il piacere altrui, del dono, dell'infunzionale, propriamente umano: come metafora della scrittura.

Il discorso amoroso è il luogo *par excellence* dell'eccedente (come anche evidenziano Bataille e Baudrillard), dell'"eccesso", dell'"irregolarità", della "frammentarietà". In questo senso il discorso amoroso è ripreso nel discorso letterario. C'è in Barthes una sorta di elogio della frammentarietà, dell'unicità, della mathesis singularis in contrapposizione alla mathesis universalis, dell'incertezza, del "senso ottuso".

Nell'amore come nella scrittura il soggetto è decentrato, perde di consistenza. Si fa esso stesso scrittura della voce, del corpo, dell'immaginario, del desiderio dell'altro: l'amore per l'altro è tale che, malgrado la propria inquietudine, esso si fa voce e scrittura volta a rassicurare, a consolare l'altro nei confronti della paura della fine del rapporto, come in questa poesia di John Donne che riporto nella traduzione di Augusto Ponzio (2016a: 303-304):

Commiato. Cercando di evitare il dispacere

Come quieti dipartono gli onesti
Sottovoce dicendosi che è l'ora,
Mentre commentano alcuni amici mesti:
– Va via il respiro –, ed altri: – non ancora –,

Lasciamoci così, sommessamente,
Senza di pianto e di sospir tremore.
È profanar gioie che ognun di noi sente
Rivelare a questo mondo il nostro amore.

Tremor di terra fa paura e disastri,
E sul suo senso l'uomo fa domande,
Ma la trepidazione che han gli astri

È innocente benché tanto sia grande.

Nei rozzi amanti sublunari amore
–La cui anima è il senso – non regge affatto
L'assenza, che è il pericolo maggiore
Delle cose di cui esso è stato fatto.

Ma noi, dall'amor così raffinato,
Che neppure noi ne conosciam l'essenza,
La mente resa certa del suo stato,
Men d'occhi, labbra e mani urta l'assenza.

Le anime nostre nella loro unione,
Benché io debba partire contro voglia,
Non avvertono frattura, ma espansione,
Come oro che battuto si fa sfoglia.

Siamo due, così come nel compasso
Due sono anche i gemelli austeri; e dove
Sembra non fare la tua anima un passo,
Fissa essa tende all'altra che si muove.

E benché essa rimanga nel suo centro,
Mentre l'altra più lontano si spinge,
Si inclina, la richiama e aspetta il rientro
Tornando eretta se a rientrar si accinge.

Così a me che per oblique vie andar pertiene,
Simile sei all'altro piede inserito,
Sei il punto fermo e il cerchio chiude bene,
E fai che io torni dove son partito.

6. *Scrittura d'amore e scrittura letteraria*

Come la scrittura d'amore, indipendentemente se sia o no registrata dal segno scritto, la scrittura letteraria, questa pratica di riscrittura, questa procedura di costruzione e decostruzione, esce dalla giurisdizione della scrittura come *trascrizione* ossequiosa verso l'ordine del discorso. Si avvia una pratica di scrittura "perversa" (Barthes 1972a), non produttiva, non rivolta allo scopo, in cui il dispendio, il calcolo, il controllo non servono che allo *spostamento*: spostamento rispetto ai luoghi del soggetto, dell'identità, dell'appartenenza, dell'inter-*essamento* (v. Levinas 1974), del perdurare nel proprio essere, dell'ontologia.

Si tratta di una scrittura dove giocano un ruolo fondamentale il parlare indiretto, la parodia, l'ironia, le diverse "forme del tacere", come dice Bachtin (in "Dagli appunti del 1970-71", in Bachtin 1979), o di "riso frenato" (v. Bachtin 1975), non essendo più possibile nella nostra forma sociale (Sterne e il suo Yorik e pure Swift già lo sapevano bene) il "riso ridente" della cultura comica popolare che ancora Rabelais aveva potuto riprendere e tradurre in "arte verbale".

L'evidenziazione della dialogicità e dell'alterità del segno, spesso trascurata dalla semiotica, è soprattutto una questione di *scrittura*, distinta dalla *trascrizione*, affrancata dalla *phoné*, dal mondo prefigurato nella lingua, dall'ordine del discorso e intesa come recupero della capacità rimodellizante propria dell'uomo in quanto dotato di *linguaggio* (Sebeok). L'uso del termine "scrittura" può ormai avvalersi della distinzione proposta da Roland Barthes tra "scrittura intransitiva" e "scrittura transitiva", o "trascrizione", e quindi tra "scrittori", "scriventi"; può giovarsi dell'apporto di Jacques Derrida (1967) e collegarlo col "differire" come differenza e differimento (*différance*), può tener conto dell'indicazione levinasiana di una écriture avant la lettre. "Scrittura" è tutto ciò che attesta l'apertura all'infinito, all'altro, la rottura della totalità, la predisposizione all'innovazione, alla creatività, all'inventiva. La scrittura consiste nel "gioco del fantasticare", nella levinasiana "opera" intesa come movimento senza ritorno verso l'altro, nella significanza della significazione:

> C'è quindi una *iterazione del Dire* che è iterazione preriflessiva e che indica il Dire come un Dire il Dire: è l'enunciato dell'*eccomi* che non si identifica con nulla se non con la voce che si enuncia e si consegna. Ecco dove è necessario cercare l'origine del linguaggio (Levinas 1993, tr. it.: 260-261).

In questa prospettiva la pratica della scrittura è la pratica della modellazione del mondo all'insegna della creatività, dell'invenzione, dell'alterità; pratica del significare inscritta nell'umano, come suo tratto specie-specifico, che precede la comunicazione stessa. La scrittura che viene prima della lettera, prima del parlare, modella la materia semiotica come materia semiotica *umana*.

Susan Petrilli e Augusto Ponzio

III.
SCRITTURA LETTERARIA, ALTERITÀ, E *ÉTRANGETÉ* NELLA SEMANALISI DI JULIA KRISTEVA*

1. *Teoria del linguaggio, scrittura letteraria ed etica*

In un saggio del 1974 intitolato "L'éthique de la linguistique", poi pubblicato in *Polylogue*, nel 1977, e ora in *Desire of Language*, 1980, Julia Kristeva fa osservare che le scienze del linguaggio, linguistica compresa, non possono trascurare la questione dell'etica. Kristeva precisa che non basta aggiungere semplicemente qualche nozione supplementare sul ruolo dell'ideologia nel linguaggio. La questione dell'etica riguarda, ella dice, il soggetto parlante, il soggetto parlante concreto che è ciascuno di noi; e non, aggiungiamo noi, il "parlante ideale" alla Noam Chomsky, a cui pure Kristeva non perde occasione di rivolgersi criticamente quando fa riferimento alla grammatica generativa trasformazionale e alla cosiddetta "linguistica cartesiana" ipotizzata da Chomsky e della quale egli si considera prosecutore.

Il concetto di soggetto parlante va certamente rivisto in considerazione delle riflessioni apportate sul "soggetto cartesiano" da autori quali Marx, Nietzsche e Freud (cfr. Kristeva 1980b: 22). Il problema della verità del discorso, della linguistica non può essere separato dalla verifica circa la sua corrispondenza al soggetto parlante affettivo. Non solo l'io cartesiano ma neppure l'ego trascendentale husserliano sono sufficienti a rendere conto del soggetto parlante, della sua *perte*, della sua *dépense* (dispendio, spesa ritorno, in pura perdita (*Polylogue* 1997b: 358; *Desire in Language*, 1980b: 24):

---

* Riprendiamo qui, in versione italiana, e con modifiche e indicazioni bibliografiche richieste dall'attuale contesto, il testo della relazione "The Roots of Semanalysis: Julia Kristeva's Masters in Semiotics" (Chair: Marga van Mechelen), pubblicato in *New Semiotics. Between Tradition and Innovation, Proceedings of the XII Congress of the International Association for Semiotic Studies* (IASS/AIS), Sofia (Bulgaria), 16-28 settembre 2014, ed. Kristiam Bankov, New Bulgarian University, Sophia, NBU Publishing House & Iass Publications, 2017, pp.1481-1494.

> […] Porre il problema dell'etica della linguistica è prima di tutto obbligare quest'ultima a cambiare il suo oggetto di studio; darle come oggetto una pratica di discorso per la quale la struttura significata (segno, sintassi, significato) è un limite che può essere spiazzato dall'avvento di un ritmo semiotico non ancora compreso nel sistema della comunicazione linguistica [Questa e le altre traduzioni dei brani citati sono nostre].

Tenere conto del ritmo semiotico significa passare dalla *frase*, unità astratta della lingua, all'*enunciazione*, concreta unità del discorso, in quanto dotata non solo di *significato* ma anche di *senso*. Il campo del linguaggio in cui meglio si può considerare il ritmo è quello del linguaggio poetico. Non si tratta di studiare il linguaggio poetico come settore a parte rispetto alla lingua e al linguaggio ordinario, ma di studiare il linguaggio poetico per comprendere meglio il funzionamento della lingua e del linguaggio ordinario. Per comprendere il funzionamento del linguaggio bisogna studiarlo là dove è esposto al mutamento, alla trasformazione, all'infrazione: "Se si situa il suo discorso presso questi limiti si può pensare di dargli un impatto etico attuale. In breve, l'etica di un discorso linguistico si misura in base alla poesia che esso presuppone" (*Polylogue*, 1977b: 359; *Desire in Language*, 1980b: 24).

In funzione di una linguistica che tenga conto del ritmo, dell'accentuazione, dell'enunciazione e quindi del linguaggio poetico, è indispensabile il riferimento alla psicoanalisi di Freud. Infatti, dice Julia Kristeva (*ibid*.), la scoperta freudiana dell'inconscio offre le condizioni necessarie per una lettura del linguaggio poetico collegata con una linguistica dell'enunciazione, con una linguistica del soggetto parlante concreto.

Per quanto riguarda il linguaggio poetico, un grande contributo è stato dato dalla "avant-guarde" del XX secolo. Nel saggio che stiamo esaminando, per quanto riguarda la Francia Julia Kristeva nomina particolarmente Mallarmé e Artaud. E senza un riferimento preciso – ma probabilmente il riferimento è a Roman Jakobson, del cui apporto alla linguistica Kristeva parla nella pagina seguente – aggiunge, dopo aver nominato questi due poeti, che "un eminente linguista moderno ritiene che negli ultimi cento anni si sono avuti soltanto due linguisti importanti in Francia: Mallarmé e Artaud". A proposito dell'avanguarda russa Kristeva in questo saggio si riferisce in particolare a Majakovskij e Klebnikov.

Si tratta di "rester à l'écoute de ce laboratoire d'avant-garde" (*Polylogue*, 1977b: 360; *Desire in Language*, 1980b: 26), secondo una relazione che, dice Kristeva, non sapremmo qualificare diversamente che come rapporto "d'amore", per percepire, "à coté de Freud", il fun-

zionamento del linguaggio in quanto esso è *sempre già* poetico. Un tale atteggiamento Kristeva lo intravvede nel percorso realizzato da Roman Jakobson e scrive così: "Non c'è da meravigliarsi, quindi, che il suo discorso e non quello di un altro linguista, la sua linguistica e non un'altra, possano contribuire alla teoria dell'inconscio, per vederlo farsi e disfarsi – *poiein* (*poeîn*) come il linguaggio di ciascun soggetto (cfr. *ibid.*). Julia Kristeva sottolinea il fatto che certamente grande è stato il contributo di Roman Jakobson alla costituzione della fonologia e della linguistica strutturale in generale, allo studio delle lingue slave e ai problemi dell'apprendimento linguistico, ma tutto questo è basato *principalmente* sull'ascolto del linguaggio poetico che costituisce l'unità della sua ricerca e che in tal modo tiene conto della "dimensione etica" e contrasta con la saturazione stessa del discorso della linguistica attuale, mostrando che i suoi limiti finiscono con essere i limiti della semantica stessa. Conseguentemente si può dire che la linguistica di Jakobson "sembra mettere tra parentesi il tecnicismo di certe tendenze della linguistica contemporanea, come nel caso della grammatica generativa" (*ibid.*). La linguistica di Jakobson "ha ancora qualcosa da dire circa il soggetto parlante", e ciò perché giunge alla linguistica, ivi compresa la fonologia, proprio attraverso lo studio del linguaggio poetico, del ritmo, del verso poetico.

> L'etica della linguistica, quale è possibile leggere con Jakobson, consiste a seguire il risorgere di un "io" che viene a riedificare una struttura effimera nella quale si annuncia il contrasto costitutivo tra linguaggio e società (*Polylogue*, 1977b: 368; *Desire of Language*, 1980b: 34).

Questo saggio di Kristeva si conclude facendo osservare che se è vero che l'orientamento attualmente dominante in linguistica, cioè quello della grammatica generativa, tiene conto delle posizioni di Jakobson nello studio del sistema della lingua, specialmente per quanto riguarda la fonologia, tuttavia ha trascurato tutto l'apporto suddetto da parte di Jakobson. Ne è un esempio la scarsa o nessuna considerazione, nell'ambito della semantica, delle elisioni, metafore, metonimie, parallelismi, se non a titolo di "regole supplementari" sicché

> la visione drammatica del linguaggio come pratica rischiosa, apertura dell'animale parlante, al tempo stesso, al ritmo del corpo e agli sconvolgimenti della storia, sembra appartenere a una visione del processo di significazione che le teorie moderne non affrontano (*ibid.*).

Si tratta di spostare la semiologia verso una tipologia dei sistemi segnici, quindi secondo una prospettiva *semiotica* e in funzione del superamento degli studi propriamente linguistici e glottocentrici.

Bisogna andare al di là della frase. Il linguaggio è ancor più della frase, ancor più del significato, ancor più del senso. Soprattutto, dice Kristeva con riferimento a Chomsky, bisogna andare al di là della sintassi per ritrovarlo quale effettivamente è. Nell'enunciazione c'è sempre una *dépense*, un dispendio, un dare senza ritorno. La parola viva non è mai in meno, ma sempre in più. Julia Kristeva fa osservare che ritrovare il rapporto col ritmo e col suono significa recuperare il rapporto che ciascun parlante, in quanto bambino e prima ancora in-fante, ha avuto con la madre. Potremmo dire, facendo riferimento a Victoria Welby, che si tratta di recuperare il senso materno nel rapporto con la parola, in cui la propria lingua è *lingua materna*, in un senso ben più complesso e profondo di quanto non connoti semplicemente l'identità linguistica del "parlante nativo". Ciò significa recuperare il rapporto originario tra linguaggio e corpo, riportare il linguaggio come sistema logico-simbolico al "corpo proprio", al *Leib.* Kristeva parla a questo proposito di "seconda nascita", la "nascita dionisiaca". Troviamo qui delineata quella differenza che costituisce un argomento centrale nella concezione di Julia Kristeva presente fin dal suo primo libro, *Semiotiké*: cioè la differenza fra *semiotico*, per semplificare, "il materno", e il *simbolico,* "il paterno", l'ordine del padre, l'ordine dei concetti, delle identità, delle appartenenze.

Nel saggio pubblicato originariamente in *Tel Quel* nel 1975 e poi in *Polylogue*, "D'une identité l'autre" (pp. 149-171), e in inglese ("From one identity to another") in *Desire in Language* Kristeva, anche avvalendosi della fenomenologia husserliana, e con diretto riferimento ad Artaud e Mallarmé, osserva che non sarebbe possibile il linguaggio poetico senza considerare la relazione pre-simbolica ed anche trans-simbolica con la madre, che introduce allo *stupore gratuito* all'interno dell'identità del parlante e all'economia del suo discorso. Inoltre, fa notare che la relazione originaria del parlante con la madre è probabilmente uno dei più importanti fattori dell'interazione, all'interno della struttura del significato, fra soggetto e storia (1980b: 163).

Questo stesso saggio, infatti, svolge una critica alla concezione dominante del soggetto, dell'io, che può essere indicata tramite il riferimento a tre autori centrali nella riflessione filosofica occidentale su questo problema: Cartesio, Kant e Husserl. Si tratta di una tradizione che procede dall'"io penso" all'"io trascendentale". Kristeva vede impostato in maniera più adeguata il problema del soggetto, in particolare il soggetto parlante,

nella teoria linguistica di Emile Benveniste. Ciò soprattutto perché si considera il soggetto parlante come il soggetto dell'enunciazione includendo nella coscienza operativa di tale soggetto non solo modalità logiche ma anche relazioni "interlocutorie". Anche in questo stesso saggio Kristeva torna ad evidenziare, come abbiamo premesso, l'importanza, nelle scienze del linguaggio e anche nelle scienze umane in generale, del linguaggio poetico. Al linguaggio poetico, come è noto, ha dedicato un ampio volume dal titolo *La rivoluzione del linguaggio poetico*, 1974. Non si può comprendere il linguaggio senza considerarne la componente *eterogenea* rispetto al senso e alla significazione: è quella stessa eterogeneità che è riscontrabile nelle prime ecolalie, nelle lallazioni dell'infante con ritmi e intonazioni anteriori ai primi fonemi, morfemi, lessemi e frasi. Si tratta di quell'eterogeneo che si ritrova nei ritmi, nelle intonazioni e nelle glossolalie del discorso psicotico. Ed è anche l'eterogeneo che nel linguaggio poetico produce i cosiddetti effetti musicali, ma anche nonsense, con l'effetto della diretta messa in discussione dei luoghi comuni del linguaggio e dei suoi stereotipi. Oltre ad Artaud a Mallarmé il riferimento è anche ad alcune sperimentazione nell'ambito del dadaismo e del surrealismo.

Tornando alla questione del soggetto parlante Kristeva fa quindi osservare che, per tener conto di questa eterogeneità del linguaggio, chi intende occuparsi dello studio del linguaggio, qualsiasi sia l'ambito scientifico coinvolto, deve prendere in considerazione il soggetto parlante in quanto soggetto-in-processo. E ciò le dà modo ancora di spiegare il perché della necessità dell'incontro fra la semiotica e la psicanalisi di Freud e di Lacan, incontro espressamente richiamato nel sottotitolo del suo libro del 1969, *Semeiotikè*: "Recherche pour un sémanalyse". Julia Kristeva stessa ha praticato la psicanalisi e questa sua esperienza ha dato luogo, tra gli altri suoi testi, ai libri *Histoires d'amour* (1983) e *Folle vérité* (opera collettiva, 1979).

2. *Soggetto parlante, dialogo, alterità e estraneità*

La traduzione francese della monografia di Michail Bachtin su Dostoevskij nella nuova edizione del 1963, intitolata *Problemi della poetica di Dostoevskij* (la prima edizione, del 1929, si intitola *Problemi dell'opera di Dostoevskij*), con il titolo *La poétique de Dostoïevski*, apparve nel 1970 con una presentazione di Julia Kristeva intitolata "Une poétique ruinée". Già prima, Kristeva aveva pubblicato nel suo libro del 1969 *Semeiotikè. Recherches pour une sémanalyse*, un saggio, "Le mot, le dialo-

gue et le roman", dedicato a Bachtin ed tradotto in italiano come "La parola, il dialogo, il romanzo" nel libro del 1977 intitolato *Michail Bachtin. Semiotica, teoria della traduzione e marxismo* (a cura di Augusto Ponzio). In questo saggio Kristeva osserva che Bachtin ha contribuito a evidenziare il carattere dinamico del testo letterario, essendo la parola letteraria elaborata in rapporto a un'altra parola, la parola ordinaria, rispetto alla quale esso si presenta come *altra.* Bachtin evidenzia così come la parola letteraria si collochi nell'intersezione di superfici di testi e non come risultato fisso, come avviene nella parola monologica. Le letterarietà emerge dal dialogo tra differenti parole e testi, la parola dello scrittore, quella del lettore, quella dell'eroe o personaggio, dall'incontro del contesto culturale attuale con un contesto antecedente, remoto, ecc. (v. ivi.: 107-108, il § intitolato "La parola nello spazio dei testi").

Attraverso l'angolatura prospettica di Bachtin, Kristeva (v. *Polylogue*, 1977) mostra come funzionano il dialogo e la polifonia nel testo letterario. Il dialogismo e la polifonia caratterizzano la scrittura letteraria, ma manifestandosi con gradi diversi a seconda dei generi e degli scrittori. Per esempio, paragonato a Dostoevskij, Tolstoj sembra un autore monologico.

Nel 1969, sotto lo psoudonimo di Julia Joyaux Julia Kristeva pubblica il libro *Le langage, cet inconnu*, poi ripubblicato con il suo nome nel 1981 da Seuil. La traduzione italiana apparve nel 1992 a cura di Augusto Ponzio, e contiene come prefazione un'intervista del curatore a Kristeva. L'incontro personale con Julia Kristeva era già avvenuto nel 1973 nel convegno a Milano *Follia e società segregativa*, promosso da Armando Verdiglione e organizzato dal collettivo *Semiotica e psicanalisi* (v. Verdiglione, a cura, 1974). Tra i relatori presenti in quello straordinario convegno, i cui atti furono pubblicati dalla casa editrice Feltrinelli nel 1974 a cura di Verdiglione, c'erano Félix Guattari, Serge Leclaire, Jean-Joseph Goux, Daniel Levy, Octave Mannoni, Philippe Sollers e Ferruccio Rossi-Landi.

La relazione di Julia Kristeva al convegno a Milano si intitola "Soggetto del linguaggio e pratica politica" (ivi: 56-69). In essa Kristeva parla di "regressione" con riferimento alla situazione politica e sociale dell'epoca, una descrizione tutt'ora di grande attualità. Per "regressione" Kristeva intende la sottomissione ad una identità. L'identità dominante è quella nazionale. Essa taglia di traverso e supera le contraddizioni sociali tramite il richiamo a qualcosa di superiore, il nazionalismo. Dice Kristeva:

> Si sa fin da Platone, la politica è ciò che prescrive una comune misura e fa così esistere una comunità. Ora, la comune misura di base è il linguaggio. Dunque, l'animale è politico nella misura in cui parla. La politica conservatri-

> ce è una preservazione della misura che rappresenta il sovrano (il capo) […]. La politica rivoluzionaria, quando non è una ripetizione, dovrebbe essere il tempo in cui la politica (la comune misura, dunque il linguaggio) s'infrange (ivi: 57).

Ebbene, per far apparire ciò che nel linguaggio cambia la politica, bisogna considerare due modalità della significanza: il *simbolico*, che comprende ciò che, nel linguaggio, è dell'ordine del segno, e quindi della nominazione, della significazione, della denotazione, della "verità"; e il "*semiotico*", modalità anteriore e al tempo stesso trasversale al segno, alla sintassi, alla denotazione e alla significazione (cfr. ivi: 58).

La "scoperta dell'inconscio" da parte di Freud ha contributo all'evidenziazione di quest'altra dimensione, collegata – a differenza della prima caratterizzata dall'ordine paterno – con il materno. Ma la scoperta dell'inconscio, aggiunge Kristeva – e ciò si ricollega con quanto osservato sopra a proposito del suo libro del 1974, *La rivoluzione del linguaggio poetico* –, è preceduta e si accompagna con i nomi dell'"avanguardia" letteraria: Mallarmé, Lautréamont, Joyce, Kafka, Artaud. "I loro scritti sovvertono il codice ideologico (mitemi familiari, religiosi, statali) come pure il codice della lingua garanzia ultima dell'unità del soggetto" ("Soggetto del linguaggio e pratica politica", in Verdiglione (a cura, 1974: 61).

La "gonfiatura paranoide" (la "tumefazione ontologica", direbbe Emmanuel Levinas) dell'identità nazionale trova espressione nell'esclusione dello straniero, nella xenofobia. Ma nell'analisi della chiusura identitaria Kristeva non limita la propria riflessione alla identità nazionale. La sua critica è diretta anche ad altre forme di chiusura e di esclusione (ivi: 63-64):

> Anche in fin dei conti nei movimenti più nuovi e apparentemente più radicali, come il movimento delle *donne* si cerca la propria identità: "Come non essere nient'altro che donna". Con la benedizione del papa se è possibile, e contro Allende se il tenore di vita è messo in causa [L'allusione è ad avvenimenti dell'epoca, come la fine del governo Allende in Cile] (ivi: 64).

Nell'opera complessiva di Kristeva risulta chiara la connessione tra interessi teorici e critica delle ideologie dominanti. Ci fu l'occasione di evidenziare questo aspetto da parte di A. Ponzio nella presentazione di Julia Kristeva quando a Bari tenne una conferenza nel Teatro Piccinni, nella serie dei "Giovedì letterari": "Occuparsi in genere di linguaggi e di segni oggi non è certo un gesto innocente". Attraverso questa connessione, Kristeva mette in questione abiti mentali, luoghi comuni e comportamenti

ordinari considerati ovvi e naturali, tramite i quali i soggetti che li adottano contribuiscono, per lo più senza saperlo, alla riproduzione del sistema sociale con le sue contraddizioni e ineguaglianze.

Con "semanalisi" Kristeva propone una scienza delle "pratiche significanti" concernente il lavoro linguistico e in generale segnico che ciascuno di noi compie entro determinate relazioni sociali; esso perciò è lo studio delle ideologie sociali, della formazione della coscienza (anche nella sua funzione coercitiva che dà luogo a ciò che va sotto il nome di "inconscio"), di testi che riflettono la comunicazione sociale, la logica dominante e i luoghi comuni del discorso.

Durante gli anni Sessanta del secolo scorso, la linguistica divenne una scienza guida per via della sua funzionalità all'ordine sociale. Per comprendere ciò, basti considerare la connessione tra la linguistica e una tradizione che, sviluppata in termini di grammatica generativa con Noam Chomsky, è stata definita "linguistica cartesiana" (aggiungiamo noi: ci sono due Noam Chomsky: il linguista e il critico delle ideologie dominanti. Non si parlano mai l'un l'altro, almeno finora non è accaduto).

Nel suo libro del 1969 (con lo pseudonimo di Julia Joyaux), poi riedito nel 1981 (tr. it. 1992), *Le language, cet inconnu*, Kristeva descrive a grandi linee il campo della linguistica indicandone i limiti e specialmente la sua incapacità ad includere e considerare alcuni aspetti della lingua e del linguaggio verbale. Tali limiti come il fonocentrismo, l'esclusività attribuita alla scrittura alfabetica, sono dovuti alla storia stessa della linguistica e dei suoi rapporti con la cultura europea, ecc. In *Le language, cet inconnu* un posto importante è riservato ai sistemi di scrittura non alfabetici. Successivamente, in anni più recenti, la linguistica ha arricchito le sue analisi avvalendosi della riflessione sul linguaggio svolta da parte della filosofia del linguaggio e dalla semiotica. Sicché, dice Kristeva, abbiamo oggi un orientamento epistemologico della linguistica che è nostro compito riprendere e sviluppare.

Questo orientamento epistemologico è caratterizzato soprattutto dallo spostamento dell'oggetto della linguistica dalla frase, unità astratta della lingua, alla enunciazione, unità concreta del discorso. La linguistica dell'enunciazione emerge in contrasto alla linguistica della *langue*, sia essa tassonomica o generativo-trasformazionale, come linguistica del discorso in quanto atto di parola di qualcuno, parlante o scrivente, rivolto a un destinatario, ascoltatore o destinatario, con la sua intenzionalità esplicita o implicita, con le sue dirette dichiarazioni e i suoi sottintesi, con la sua particolare intonazione, con il suo sesso specifico oltre al suo significato.

Nell'intervista da parte di A. Ponzio, inclusa come introduzione alla edizione italiana di *Le langage, cet inconnu* (1981, tr. it., 1992), come pure in

altre parti di questo libro, Julia Kristeva osserva che benché ci siano stati degli sviluppi in tal senso, siamo ancora lontani dalla possibilità di avvalersi sul piano epistemologico, in linguistica, di una orientamento filosofico che possa effettivamente contribuire al suo sviluppo in questo senso. Così, benché la linguistica dell'enunciazione implichi la nozione di soggetto, su tale questione non si è ancora riflettuto abbastanza.

Dal 1969, con il suo libro intitolato *Semeiotikè*, Kristeva tenta una sorta di cortocircuito collegando la linguistica e la semiotica con la psicoanalisi e proponendo ciò che denomina come "semanalisi". In questa prospettiva, la semiologa / l'autrice / la studiosa / la filosofa confronta l'io cartesiano, l'io trascendentale della fenomenologia husserliano e l'io della linguistica con la duplicazione del soggetto (identità/alterità) teorizzata da Freud con la sua concezione dell'inconscio. Considerare l'inconscio significa modificare l'oggetto della linguistica, descrivendo il processo del significare come un processo eterogeneo.

Lo stesso Saussure aveva già affermato di ritenere da parte sua, e a dispetto dei suoi interpreti che hanno cercato "il sistema" nelle sue lezioni e nei suoi scritti, che nella lingua ci sono soltanto differenze e che il parlante non padroneggia del tutto la sua parola, dato che la "sua" lingua è "arbitraria".

Nella seconda edizione di *Le language, cet inconnu* (1981: 23), Kristeva aggiunge una nota in cui si riferisce a Jacques Derrida, al suo concetto di écriture e alla questione della predominanza della *trace* sulla *phoné*. Kristeva osserva che il concetto di *scrittura* ci porta a concepire il linguaggio, inclusa la sua manifestazione in termini di *phoné*, come *différanc*e (un neologismo da Derrida introdotto per indicare il processo del *differire*, nel senso del rinvio e della differenziazione). La lingua è presentata come scrittura sulla base del "gramma- *différance*". La scrittura è inerente al linguaggio e la parola fonetica può essere considerata come scrittura.

Conseguentemente, soggettività e oggettività possono entrambe essere considerate come l'effetto della differenza; il soggetto dipende dal complesso di differenze, dal sistema della *différance*; la sua vera costituzione consiste nella sua capacità di dividersi e di differenziarsi.

In una intervista a Jacques Derrida intitolata "Sémiologie et grammatologie", pubblicata nel 1971 in *Essays in Semiotics*, vol. 4 della serie "Approaches to Semiotics" diretta da Thomas A. Sebeok, Kristeva chiede a Derrida "Qual è il significato di *gramme* come nuova struttura della nonpresenza? Che cos'è la scrittura come '*différenc*e' e come '*différance*'?". Derrida risponde come segue:

> Le gramme comme différence, c'est alors une structure et un mouvement qui ne se laissent plus penser à partir de l'opposition présence/absence. La différance, c'est le jeu systématique des différences, des traces des différences, de l'*espacement* par lequel les éléments se rapportent les uns aux autres. […] C'est aussi le devenir-espace de la chaîne parlée – qu'on a dit temporelle et linéaire ; devenir-espace qui seul rend possible l'écriture et toute correspondance entre la parole et l'écriture, tout passage de l'une à l'autre…

Ma l'interesse principale di Kristeva è la scrittura in senso "stilistico", "artistico", la scrittura letteraria, l'"arte verbale" (Bachtin): Mallarmé, Céline, Proust, Nerval… Nella scrittura letteraria emerge ciò che non è evidente nell'impiego ordinario del linguaggio. Si tratta di ciò che in termini freudiani può essere identificato al margine tra biologico e simbolico. Il "poetico", inteso nel senso dei formalisti russi con riferimento al linguaggio letterario in generale, mette in evidenza le caratteristiche specifiche del linguaggio, le sue potenzialità, le sue pieghe, che nel linguaggio ordinario non risultano, per lo meno in maniera così evidente ed eclatante. La significazione come processo eterogeneo è resa manifesta nella scrittura nella cui eterogeneità del parlante stesso trova la sua piena espressione.

Il testo, anche con il suo ritmo, veicola messaggi che sono eterogenei, rispetto a ciò che è espresso esplicitamente. L'interesse di Kristeva per quel tipo di messaggio che essa attribuisce alla dimensione del "semiotico", distinguendola da quella del "simbolico" comporta uno spostamento dell'attenzione verso il ritmo, ma anche verso la ripartizione, il taglio, *découpage*, dei lessemi fissati nel segno linguistico. Ciò, come abbiamo visto, la induce in *La révolution du langage poétique. L'avant-garde à la fin du XIXe siècle* (1974) a rivolgere la sua attenzione al testo letterario, al testo "poetico", con particolare riferimento a Mallarmé.

Questo approccio spiega il duplice interesse di Kristeva per la scrittura letteraria e per la psicoanalisi, sviluppata quest'ultima a livello sia teorico-metodologico, sia terapeutico. Scrittura letteraria e analisi riguardano entrambi gli stati-limite del linguaggio.

In *La Révolution du langage poétique,* Kristeva introduce la distinzione, a cui abbiamo già fatto riferimento, tra *simbolico* e *semiotico*. Il *simbolico* designa il linguaggio come esso è descritto dai linguisti e dalla tradizione cui appartengono, cioè per quanto riguarda il linguaggio quale "misura di base alla comunità", in riferimento a quanto del linguaggio appartiene all'ordine del segno, al tempo della nominazione, della sintassi, del significato, della denotazione. Il *semiotico* differisce dai processi primari e dai percorsi che entrano in contraddizione con il simbolico. La

scrittura letteraria è prodotta al margine tra *simbolico* e *semiotico*. Si può parlare di essa indicandola semplicemente come *scrittura*, intesa come pratica dello scrittore, distinta dalla trascrizione e dalla sua funzione mnemotecnico-comunicativa.

La scrittura così intesa è associata con il semiotico nella sua ricerca nell'ambito della sua traduzione all'interno del simbolico. La scrittura è un'espressione del semiotico; essa recupera il semiotico con la parola. Il suo valore consiste nell'accrescimento dell'esperienza della significanza, dell'eterogeneo, nei processi del significare. Il testo letterario, nel suo proprio ritmo, veicola messaggi eterogeni rispetto a ciò che di norma è espresso esplicitamente. Da questo punto di vista, la scrittura letteraria estende l'orizzonte della questione riguardante il linguaggio. E questa questione coinvolge la dinamica del soggetto parlante.

Kristeva sviluppa questa distinzione tra semiotico e simbolico nell'ambito della psicanalisi, anche a livello di pratica psicoanalitica. Nell'incontro analitico ci si trova di fronte alle difficoltà della parola, ovvero del senso, che attestano le difficoltà del vivere. Da questo punto di vista, la percezione del semiotico, in una situazione in cui esso è soffocato o neutralizzato dal simbolico, offre all'analista la possibilità di comprendere la parola altrui. Kristeva esamina diverse situazioni che evidenziano l'eterogeneità del significare, tramite la diretta esperienza della pratica analitica, in *Folle vérité* (1979), *Pouvoirs de l'horreur. Essais sur l'abjection* (1980), *Histoires d'amour* (1983) et *Soleil noir. Dépression et mélancolie* (1987).

L'ascolto, l'intonazione, il ritmo sono altrettanto importanti nella pratica analitica e nella scrittura letteraria. In *Soleil noir* Kristeva offre esempi dell'attenzione, dell'ascolto nei confronti della parola nella follia, ad un livello linguistico sovra-segmentale – come il linguista direbbe – cioè, quello che non è il livello del segno del simbolico ma quello del pre- o transverbale che per Kristeva costituisce il semiotico. Ciò ripropone sotto questa prospettiva quanto Kristeva dice in *La révolution du langage poétique*, dove si mette a fuoco l'importanza del ritmo e della suddivisione, *découpage*, e i lessemi.

La scrittura letteraria e l'analisi freudiana condividono la propensione per l'ascolto della parola dell'altro: la parola dell'altro nella sua *unicità*, *singolarità*. Attraverso tali pratiche ci poniamo nella prospettiva che ci permette di capire perché nella storia della civiltà si sia pervenuti al riconoscimento dei diritti umani, i diritti dell'individuo. Ma questa stessa civiltà non è capace di superare questa astrazione. Ciò che è prioritario per il riconoscimento dei diritti umani è riconoscere i diritti della s*ingolarità.* La singo-

larità si manifesta in gradi differenti in due tipi di incontro con le parole, in due tipi di ascolto: 1) l'incontro della parola nella scrittura e l'ascolto dello scrittore (dello scrittore = al tempo stesso genitivo soggettivo e genitivo oggettivo); 2) l'incontro delle parole e l'ascolto in analisi.

Con Julia Kristeva possiamo chiederci come elaborare una teoria sufficientemente raffinata da rendere conto della singolarità, della differenza singolare, delle "singolari inflessioni della parola": è questa una teoria del linguaggio come *mathesis singularis*, potremmo dire con un'espressione che richiama le riflessioni di Roland Barthes in *La chambre claire*. Kristeva ci mostra che abbiamo a che fare con una parola singolare che chiede l'ascolto quando si tratta di testo letterario o di pratica analitica. Secondo Kristeva, qui si tratta di una relazione di ospitalità e di accoglienza. E questa relazione si presenta secondo quel coinvolgimento e quell'intrico che porta Emmanuel Levinas a indicarla come "etica". Chi si occupa del linguaggio non può ignorarla.

Circa il titolo del libro di Kristeva del 1969, poi ripubblicato nel 1981, in *Le langage, cet inconnu*, potremmo dire che, per l'autrice, ciò che resta fondamentalmente "sconosciuto" dalla linguistica ufficiale, dalla linguistica della frase, è proprio la *parola dell'altro*. Ma ciò vale anche per il comune parlante stesso che non si pone in ascolto della parola dell'altro, non solo dell'*altro da sé*, ma anche dell'*altro di sé*. C'è quindi un rapporto tra *Le langage, cet inconnu* e la ricerca successiva di Julia Kristeva, dove l'attenzione si sposta allo sconosciuto per eccellenza, lo straniero: dall'aggettivo "inconnu" si passa al concetto di "étranger" e di "étrangeté". Si passa dal rapporto con il proprio linguaggio, con la propria lingua, con la parola altra della propria stessa lingua, al rapporto con un'altra lingua, con chi non parla la stessa lingua e appartiene a un'altra nazione, a un'altra cultura: l'alterità dello straniero. Che cosa c'è di diverso, se anche noi siamo stranieri a noi stessi?

Kristeva pubblica nel 1988 un libro che si intitola appunto *Étrangers à nous-mêmes*, *Stranieri a se stessi.* Questo libro inizia così (1988: 9):

> Étranger: rage étranglée au fond de ma gorge, ange noir troublant la transparence, trace opaque, insondable. Figure de la haine et de l'autre, l'étranger n'est ni la victime romantique de notre paresse familiale, ni l'intrus responsable de tous les maux de la cité. Ni la révélation en marche, ni l'adversaire immédiat à éliminer pour pacifier le groupe. Étrangement, l'étranger nous habite: il est la face cachée de notre identité, l'espace qui ruine notre demeure, le temps où s'abîment l'entente et la sympathie. De le reconnaître en nous, nous nous épargnons de le détester en lui-même. Symptôme qui rend précisément le "nous" problématique, peut-être impossible, l'étranger

> commence lorsque surgit la conscience de ma différence et s'chève lorsque nous nous reconnaissons tous étrangers, rebelles aux liens et aux communautés.

L'estraneità della lingua, del linguaggio, è anche estraneità rispetto alla propria propria coscienza, estraneità dell'inconscio. "Dimmi quale lingua parli e ti dirò qual è il tuo inconscio": il principio freudiano ricorda che la coscienza e l'inconscio parlano la stessa lingua del soggetto parlante. In *Freudismo* (1927), Vološinov sviluppa questo principio considerando il rapporto tra lingua, coscienza, inconscio e ideologia (v. il cap. X di *Freudismo* in Bachtin e il suo Circolo, 2014).

Ma la situazione nella quale l'estraneità alla lingua si manifesta macroscopica è quella in cui il soggetto non parla la lingua del paese in cui è emigrato, ma un'altra lingua, e anche se si sforza e riesce parlare quella lingua la sua parola risulterà sempre parola di straniero. Kristeva analizza questa situazione nella sezione di Étrangers à nous-mêmes intitolata "Le silence du polyglotte".

Kristeva considera la situazione della "inquietante estraneità", o "stranierità", come meglio si dovrebbe dire facendo riferimento a diversi autori, quali Rabelais, Montaigne, Erasmo da Rotterdam, Montesquieu, Diderot, Kant, Herder, Camus e Nabokov. Si riferisce anche, circa il rapporto con lo straniero, a diversi momenti della storia: i Greci, i loro "meteci" e i loro "barbari"; gli ebrei che accolgono Ruth la Moabita che è all'origine della "stirpe di David"; San Paolo che sceglie di predicare non agli ebrei ma agli stranieri, che divengono quindi i primi cristiani.

La questione della "étrangeté" (estraneità-stranierità) è anche presente in un altro lavoro più recente di Julia Kristeva, *Le temps sensible. Proust et l'expérience littéraire* (1994). Kristeva non manca di esporre i diversi aspetti dell'estraneità (razziale: razza ebraica; sessuale: omosessualità) nella *Recherche* di Proust.

In *Au risque de la pensée* (2001: 24), Kristeva parla così di se stessa:

> La psychanalyse m'a conduite à penser que c'est l'exil qui me constituait, et non pas une appartenance. Que la vérité […] n'est pas dans notre appartenance à une origine – bien qu'elle existe et qu'il faille la reconnaître – mais dans notre capacité de nous exiler, c'est-à-dire de prendre une distance par rapport à l'origine. L'origine est une mère, une langue et une biologie, mais tout en les reconnaissant, nous devenons nous-même lorsque nous-nous en libérons.

Della sua vita, della sua "gioventù bulgara", della sua situazione di straniera in Francia, Kristeva parla nel suo libro del 2016, *Je me voyage.*

Mémoires, tradotto in italiano con il titolo *La vita, altrove. Autobiografia come viaggio* (2017).

Al libro *Stranieri a se stessi*, che è del 1988, Kristeva ha aggiunto, nel 2014, una nuova introduzione che fa parte della riedizione italiana dello stesso anno per la casa editrice Donzelli di Roma. Qui Kristeva, riprendendo il problema della convivenza con lo straniero, con l'estraneità e con la differenza, fa delle osservazioni che sono di grande attualità in questo momento. Si riferisce fondamentalmente all'umanesimo europeo alle cui basi, ella dice, troviamo personalità quali Erasmo, Diderot e Freud. Ma spetta a noi la continuazione dell'umanesimo, della sua costruzione, una costruzione senza fine. Certamente anche i politici hanno questa responsabilità. Ma soprattutto ce l'hanno gli intellettuali, gli artisti e gli scrittori.

Nella pagina conclusiva di questa introduzione, Kristeva scrive:

> Erede del cristianesimo (cattolico, protestante e ortodosso) e della sua fonte che è l'ebraismo, compatibile con il trapianto massiccio dell'Islam, l'Europa umanistica è chiamata oggi a ideare dei ponti *fra i tre monoteismi*, e con le altre religioni.
>
> Per fare questo la tolleranza e la fraternità sono necessarie ma non sufficienti. L'umanesimo non è "l'appartamento spagnolo" in cui accatastare alla rinfusa tutte le credenze. Alla luce della filosofia e delle scienze umane scaturite dalla secolarizzazione, la laicità repubblicana invita credenti e non credenti a considerare che, se "nessuno è depositario della verità", è dovere di ciascuno riconsiderare i propri ideali e oltrepassare i dogmi fratricidi (ivi: xii).

Julia Kristeva e Augusto Ponzio

IV
LINGUAGGIO E ÉTRANGETÉ*

Augusto Ponzio: *Le langage, cet inconnu*, del 1969 – nello stesso anno del suo *Semeiotiké* – riedito nel 1981, delinea l'ambito, il campo della linguistica, indicandone i limiti, anche nel senso di incapacità di includere e di considerare certi aspetti del linguaggi; limiti dovuti alla stessa storia della linguistica e alla sua compromissione con la cultura europea, con il fonocentrismo, con la priorità o esclusività attribuita alla scrittura alfabetica, ecc. Lei ritiene che la linguistica, allo stato attuale, al giorno d'oggi, abbia superato o stia superando questi limiti?

Julia Kristeva: *Il linguaggio, questo sconosciuto* si proponeva di considerare la storia della linguistica rispetto alla nostra cultura e alla sua riflessione sul linguaggio, dalla costituzione dell'alfabeto, con il conseguente fonocentrismo, da Platone e dalla linguistica medievale, fino all'episteme cartesiana. L'inserimento della linguistica in questa tradizione si è evidenziato nello sviluppo della grammatica generativa, che, attraverso Chomsky, si è dichiarata una grammatica cartesiana. Mi sembra che in questi ultimi vent'anni, i linguisti abbiano approfondito l'analisi del loro discorso nei confronti della filosofia. È stato evidenziato non soltanto il rapporto della linguistica con Cartesio, ma, ancora più profondamente, il suo rapporto con la fenomenologia da parte di linguisti come S. Y. Kuroda e anche da parte mia.

---

* Originariamente pubblicato come introduzione all'edizione italiana di Julia Kristeva, *Le langage, cet inconnu* (*Il linguaggio questo sconosciuto. Iniziazione alla linguistica*, a cura di A. Ponzio, Bari, Adriatica, 1992); poi pubblicato in A. Ponzio (a cura) *Incontri di parole*, collana "Athanor", XXI, 14, 2011, pp. 127-135. Questo testo è stato realizzato inviando da parte di Augusto Ponzio, in occasione di tale edizione, una serie di domande – da lui formulate in italiano e tradotte in francese da Pérette Cécile Buffaria –, a Julia Kristeva, che ha gentilmente accettato la formula dell'intervista come prefazione al libro e ha inviato le sue risposte il 12 febbraio 1992. Dato il carattere di intervista a distanza, ha collaborato ad essa Carine Trevisan, collaboratrice di J. Kristeva, che ha voluto aggiungere un paio di altre domande. Sono state inserite delle note bibliografiche relativamente ai testi menzionati. La traduzione dal francese è di Augusto Ponzio.

Questa problematizzazione epistemologica si è associata allo sviluppo della linguistica dell'enunciazione. Si tiene sempre più conto del discorso come atto, il che implica il soggetto, vale a dire il locutore, il destinatario e le loro intenzioni, esplicite o implicite. Questo sviluppo è assai proficuo ma non fuoriesce dai parametri epistemologici che hanno presieduto alla nascita della linguistica e da cui essa dipende ancora. Infatti, la fenomenologia stessa resta chiusa all'interno di questa tradizione filosofica, e l'enunciazione qual è concepita dai linguisti, opera pur sempre a partire da un ego cartesiano o un ego trascendentale husserliano, che è una unità indiscussa.

Invece, le diverse pratiche significanti a cui sono interessata mettono in evidenza l'esistenza di uno sdoppiamento del soggetto, a cui Freud ha dato forma proponendo la sua teoria dell'inconscio. Ora, proprio questa domanda mi sembra determinante riguardo a ciò che è proprio del linguaggio: la presa in considerazione dell'inconscio non modifica fondamentalmente l'oggetto della linguistica? La linguistica continua a considerare il linguaggio come se niente fosse, e ciò preserva la sua autonomia e i suoi margini di manovra, ma essa non apporta alcuna conoscenza sul significare come processo eterogeneo.

A. P.: Uno dei contributi più importanti di questo suo libro è l'ampio spazio dedicato alle scritture non alfabetiche. Nella seconda edizione è stata aggiunta una nota che fa riferimento al concetto di scrittura di Jacques Derrida. Volendo direttamente prendere in considerazione il rapporto fra linguaggio e scrittura, in che termini tale rapporto dovrebbe essere inteso per evitare il pregiudizio ancora diffuso di intendere la scrittura come segno di secondo grado, come rivestimento, come trascrizione, piuttosto che come componente, come pratica costitutiva, come originariamente inerente alla natura semiotica del linguaggio verbale?

J. K.: Non sono specialista della scrittura nel senso stretto, cioè la scrittura egiziana, la scrittura inca o la scrittura cinese… Non dirò dunque niente in questo senso, né per ciò che riguarda una predominanza della traccia rispetto al vocale, come è stato detto a titolo di ipotesi epistemologica da Derrida ed altri. Ciò che mi interessa è la scrittura nel senso stilistico del termine, cioè la scrittura di Mallarmé, la scrittura di Céline, la scrittura di Proust: qual è il rapporto fra questa pratica del linguaggio, che io chiamo scrittura, e il discorso quotidiano, per esempio?

Nella scrittura si inseriscono certe componenti che sono tenute a freno o cancellate nell'uso corrente della parola. Tramite queste componenti, che nella teoria freudiana potrebbero essere chiamate pulsioni o processi pri-

mari, un funzionamento psicosomatico del soggetto, alle frontiere fra il biologico e il simbolico, si manifesta e tenta di trovare il suo indice o il suo segno. Qual è lo statuto di questi indici o di questi segni rispetto ai segni linguistici quali risultano codificati dalla tradizione? Ho introdotto un livello che mi sembra essenziale per ciò che è proprio della scrittura, un livello che modifica i segni come sono intesi da Saussure e fa sì che processi primari nel senso di Freud vi si inseriscano e riorganizzino sia la fonetica, sia il lessico, sia la sintassi.

Si giunge a ciò che si chiama uno stile "poetico" (nel senso in cui i formalisti russi impiegavano la parola "poetico" riferendosi al linguaggio letterario), cioè a una modificazione del discorso corrente sotto l'effetto di queste pulsioni e di questi processi primari. Per precisare questo fenomeno, ho sviluppato in *La rivoluzione del linguaggio poetico* (1974, tr. it. 1979) una distinzione fra *semiotico* e *simbolico*. Il simbolico designa il linguaggio qual è definito dalla linguistica e dalla sua tradizione, mentre il semiotico rinvia, schematizzando il mio discorso, ai processi primari e alle pulsioni che entrano in contraddizione con il simbolico. Proprio nell'ambito di questa contraddizione si produce la scrittura, che è un'espressione più completa del soggetto parlante e della sua eterogeneità.

In effetti, ciò che mi ha sempre colpito nella ricerca da me condotta sugli stati-limite del linguaggio è appunto questa eterogeneità del significare. Chiamo stati-limite del linguaggio le situazioni in cui il linguaggio non esiste ancora, per esempio durante l'apprendimento del linguaggio da parte dell'infante; oppure quando il linguaggio è in fase di dissolvimento se non di completa eclissi, come avviene nella psicosi. In tali situazioni, l'eterogeneità del processo della significanza appare molto più nettamente rispetto all'uso normativo del linguaggio. Nelle ecolalie dell'infante, per esempio, che non sono orientate verso un referente o verso una denotazione precisa, non c'è ancora né segno, né significato, ma una musica, una ritmica che esprimono un soggetto ed hanno un senso. Come pure, nella parola psicotica, le disorganizzazioni del discorso fanno apparire una libido o una distruttività estremamente virulenta.

La scrittura è un modo d'accostarsi al semiotico e di trovarne una "traduzione" nel simbolico. La scrittura è un approfondimento del simbolico. Si accusa oggi la scrittura moderna di essere un'espressione del nichilismo, una distruzione del senso, del linguaggio. Si è potuto considerare l'arte moderna, che ha sovente assunto forme parossistiche nel testare le ideologie stabilite, come una delle manifestazioni della morte di Dio. Eppure, il suo valore consiste precisamente nell'approfondire l'esperienza dell'eterogeneità e nel mettere in evidenza ciò che è stato sempre estromesso in quan-

to diabolico e irrazionale. Da questo punto di vista, la scrittura è un allargamento della razionalità. Essa non fa parte del nichilismo, ma del suo attraversamento, del suo superamento. A condizione, evidentemente, che questa arte moderna trovi posto nel mondo moderno e non sia marginalizzata o feticizzata, come avviene oggi, dal mercato, o che non sia ridotta dalla sua mediatizzazione a un semplice decoro. Non svilupperò quest'ultimo punto, ma esso permette di vedere come tali questioni sul linguaggio coinvolgano la dinamica del soggetto parlante, i suoi ostacoli, le sue malattie, ma anche la sua evoluzione nella storia.

Carine Trevisan: Si può trovare il "semiotico" in pratiche meno "spettacolari" di quelle proposte dalle avanguardie, nella fase classica per esempio?

J. K.: Nella classificazione stabilita in *La rivoluzione del linguaggio poetico* mostro che il semiotico, quando non sia dominato da altre forme di significazione che talvolta lo cancellano, può essere ritrovato in diversi tipi di pratiche significanti (la filosofia, la "meditazione", il racconto, ecc.).

Barthes, in *S/Z*, facendo giocare la contaminazione dei codici, la loro commistione, raggiunge, riguardo a un testo letterario classico, un livello più profondo di quello dell'approccio tradizionale. Si potrebbe continuare questa analisi e trovare una poeticità straordinaria nei testi di Balzac, mostrare, per esempio, che il loro ritmo veicola a volte messaggi eterogenei rispetto a ciò che è esplicito, violenze, perdite di senso, o, al contrario, un tentativo di ricomporre un'armonia là dove il racconto mette in scena lo sfruttamento o il dissolvimento di una persona.

A. P.: Mi sembra molto importante la sua distinzione fra semiotico e simbolico per evidenziare i limiti dello studio del linguaggio da parte della linguistica. Volendo esprimere le considerazioni sulla linguistica contenute in *Il linguaggio, questo sconosciuto* alla luce di questa importante distinzione, quale formulazione esse assumerebbero?

J. K.: Questa distinzione è divenuta centrale nel mio lavoro a partire dalla *Rivoluzione del linguaggio poetico*. La sviluppo attualmente in ambito analitico, cioè in situazioni che non sono quelle della scrittura poetica, ma quelle della cura analitica. Sentire il semiotico in una situazione in cui il simbolico è soffocato o neutralizzato è, dunque, una maniera per l'analista di ridare vita al paziente.

Nel mio libro *Sole nero* (*Soleil noir. Dépression et mélancolie*, 1987, tr. it. 1988) presento come esempio il caso di una paziente in stato depressivo

la quale ha un discorso di tipo difensivo, afferma che quanto dice non vuole dire niente e finisce spesso col tacere. Ora, questa paziente si anima quando rivolgo la mia attenzione alla sua voce e quando interpreto il ritmo di questa voce, la sua accelerazione o il suo rallentamento. In questo caso, sposto la mia attenzione a un livello del linguaggio sovra segmentale, come direbbero i linguisti, cioè un livello che non è più quello dei segni ma quello che riguarda (in una maniera più elaborata rispetto alle ecolalie poiché si tratta di una persona adulta) una utilizzazione del pre-linguaggio che, secondo me, concerne il semiotico. C'è dunque da parte mia il riconoscimento di questa paziente nella sua fragilità e nelle ferite subite nell'infanzia. Questa specie di riconoscimento del soggetto dal punto di vista semiotico permette al depresso di ritrovare le sue basi e permette di andare più lontano in una comprensione della sua situazione, che è in questo caso molto più mentale, più logica.

Certo, una semplice attenzione all'intonazione o al ritmo non è sufficiente. Sempre in *Sole nero* c'è l'esempio della stessa paziente che mi parla di un viaggio in Italia, poi di un sogno di tortura. La paziente non è in grado di fare delle associazioni circa questo sogno. Nella depressione, l'idea di tortura è scartata. Il depresso è uno torturato ma che vuole anche torturare, e quest'odio non può dirsi né in quanto subìto, né in quanto dev'essere rinviato a qualcun altro. Dunque io sposto il problema; io sento in "*tortionnaire*" (torturatore, di tortura) "torse-je-naitre-pas-naitre" (torso-io-nascere-non-nascere).

Ciò può apparire artificiale, e tuttavia i pazienti ce lo esprimono non associando, il che può essere una difesa, ma è spesso l'indice che l'analisi si è ingannata. Si dà il caso che nell'esempio scelto la paziente attacchi su un altro problema legato alla sua depressione: la sua sterilità. Vorrebbe avere un bambino e non può farlo. Ciò rinvia anche alla sua stessa nascita e ai suoi rapporti difficili con la madre. Possiamo anche oltrepassare il livello di superficie, il livello cosciente della tortura, che blocca l'associazione, per raggiungere qualcosa di più arcaico e, partendo da qui, riconsiderare l'intera sua vita psichica ed elaborare i suoi traumi. I lettori interessati al problema possono leggere *Sole nero* (in particolare, ivi, tr. it.: 55).

L'individuazione del semiotico (l'attenzione al ritmo, ma anche una separazione dei lessemi fissati nel segno linguistico, che può evidenziare un altro concatenamento possibile) permette di decifrare il testo letterario, specialmente Mallarmé e le avanguardie. Ma attualmente io vado allargando la questione del semiotico a partire da un impulso freudiano e nel quadro di una pratica clinica dove ci si trova di fronte a diverse patologie.

A. P.: La terza parte di *Il linguaggio, questo sconosciuto* è quella in cui si delineano diverse possibilità di sviluppo della riflessione sul linguaggio, possibilità riprese e direttamente considerate nei suoi libri successivi. In primo luogo, come risulta da quanto ora ha detto, la possibilità di riflessione sul linguaggio offerta dalla psicoanalisi nel termine stesso da lei proposto *sémanalyse*, che si trova anche nel sottotitolo dell'altro suo libro del 1969, *Sèméiotikè,* dice quanta importanza lei annetta al punto di vista della psicoanalisi nello studio del linguaggio e del segno in generale. I suoi testi successivi e la sua stessa "pratica" nel campo della psicoanalisi attestano questa strettissima connessione fra linguistica/semiotica e psicoanalisi. Come considera oggi il capitolo intitolato "Psicoanalisi e linguaggio", e quali valutazioni e nuove indicazioni vi aggiungerebbe dal punto di vista semiotico in considerazione dei problemi della significazione e della comunicazione?

J. K.: Quel capitolo è molto condensato. Attualmente lo considero come un'introduzione ai libri successivi, specialmente *La rivoluzione del linguaggio poetico*, ma anche, da una prospettiva ancor più psicoanalitica, *Poteri dell'orrore* (*Pouvoirs de l'horreur. Essais sur l'abjection*, 1980, tr. it. 1981), *Storie d'amore* (*Histoires d'amour*, 1983, tr. it. 1983) e *Sole nero* (S*oleil noir. Dépression et mélancolie*, 1987, tr. it. 1988).

La semiotica è confiscata dalle teorie della comunicazione e, nello stesso tempo, si sono sovrapposte su di essa le teorie cognitve. In entrambi i casi, avviene una schematizzazione dei processi della comunicazione e la sostituzione del linguaggio tramite l'evidenziazione di codici. Le teorie della comunicazione utilizzano codici semplificati che tuttavia non riescono a sbarazzarsi della lingua, mentre le teorie cognitive fanno l'economia della lingua in quanto tale ed espongono processi logici che presiedono alla sintesi del giudizio. Sono posizioni che si giustificano con l'evoluzione della società. Le teorie della comunicazione si basano sull'importanza dei fenomeni mediatici o di marketing per valorizzare per esempio il problema del contagio, della seduzione, del mimetismo nei messaggi. Il cognitivismo, a sua volta, interrogandosi sulla possibilità di stabilire un rapporto fra il biologico e il significare, persegue una ricerca che oggi mi sembra decisiva. Numerosi psichiatri, biologi, psicologi pensano che le teorie cognitive possano servire da ponte fra i modelli proposti dalla biologia, per esempio il funzionamento delle cellule nervose, e il funzionamento del senso, del linguaggio, della comunicazione. I risultati ottenuti mi sembrano per ora molto schematici, ma si tratta di una ricerca che continua.

Mi dispiace però che si abbandonino le teorie linguistiche e una teoria semiologica più direttamente ispirata alla lingua. Io cerco, attraverso l'analisi letteraria ma anche il discorso dei pazienti, di tenermi quanto è più possibile vicina alla parola, alla pratica del linguaggio da parte dei soggetti. Rinvenendo singolarità tramite indici molto specifici (l'impiego del tale termine, il foneticismo di un lessema, una costruzione sintattica…) si possono ritrovare le aspirazioni ideali e le pulsioni più istintuali. Prestando attenzione alle caratteristiche concrete della lingua, si resta fedeli a una eredità – tanto quella di Saussure, quanto quella della storia della linguistica europea – che mi sembra estremamente importante e di cui tiene conto lo sviluppo attuale della grammatica generativa, quando si interessa della semantica e dell'enunciazione, anche se i chomskiani tendono a trascurare certi aspetti della lingua per un'eccessiva utilizzazione di schemi logici. Ciò che la semiotica, come io la intendevo, non voleva aggirare, è precisamente la vita concreta della lingua.

C. T.: Nella conclusione di *Il linguaggio, questo sconosciuto*, lei dice che non si può fare della linguistica una scienza della significazione senza una teoria della Storia sociale come interazione della pratica significante. *La rivoluzione del linguaggio poetico* mostra infatti gli aspetti in cui le questioni poste dalla pratica letteraria guardano ad un contesto politico e storico da cui tale pratica è inseparabile. Quale orizzonte storico può oggi dare forma alla nostra concezione del linguaggio?

J. K.: In *La rivoluzione del linguaggio poetico* ho appunto cercato di non perdere mai di vista le modificazioni della lingua prodotte dalla scrittura simbolista, particolarmente da Mallarmé, e le relazioni di questa scrittura con il contesto sociale (la crisi dello Stato, della religione, della famiglia). Queste "mene" letterarie avevano una dimensione anarchica. Si è spesso inteso il termine "rivoluzione" in un senso positivo, come se io proponessi una sorta di nuovo governo attraverso la letteratura. In realtà, la mia prospettiva è sempre stata critica e gli scrittori dei periodi considerati (i simbolisti, i surrealisti, o anche *Tel Quel* del 1968) hanno assunto comportamenti stilistici o ideologici che sono comportamenti critici e che non proponevano un idillio sociale. Che cosa ne è oggi di questa prospettiva, nel quadro del crollo delle ideologie? Io credo prima di tutto che noi abbiamo ereditato una civiltà che ha il vantaggio di aver prodotto come valore il diritto, il diritto degli individui, ciò che si chiama i Diritti dell'Uomo, e che l'esito più squisitamente proprio dei diritti dell'uomo sia la singolarità del soggetto. La teoria del linguaggio che io auspico è quella in grado di pren-

dere in considerazione questo soggetto singolare. Come cogliere la singolarità della parola, quella dei pazienti, delle persone che incrociamo per la strada, degli studenti, degli scrittori? Come elaborare una teoria sufficientemente sottile da poter rendere conto di queste inflessioni singolari? Questa domanda sulla singolarità del soggetto occidentale ha una dimensione etica. Si può sognare la singolarità individuale in India, in Bangladesh, o in Etiopia, ma ciò deve essere un obiettivo a lungo termine.

Un altro problema si pone alla vigilia del secondo millennio, un problema che è sempre posto ma che assume attualmente forme violente, quello del nazionale e dello straniero. Come conciliare il mescolamento delle nazioni e la salvaguardia delle culture nazionali? Il linguista, o la persona che s'interessa della vita della lingua, deve oggi prestare una maggiore attenzione, nello stesso tempo, sia allo sviluppo delle lingue nazionali (alle loro tradizioni, alla valorizzazione delle ricchezze di queste tradizioni), sia alla possibilità di evoluzione di queste lingue nel contatto con le altre.

Per ciò che riguarda il francese, noto un deperimento della lingua, che s'impoverisce, si banalizza e rasenta la stereotipia. In seguito a questo fenomeno si perde l'accesso alla cultura antecedente. Le nuove generazioni di studenti trovano molta difficoltà a leggere La Fontaine o Racine, e per loro, il francese di questi autori è talvolta di difficile accesso quasi quanto il latino. Quando scrivo in *Le vieil homme et les loups* (1993) che noi siamo in un'epoca che somiglia alla fine dell'Impero romano, penso non soltanto alla crisi morale ma anche a questa perdita della tradizione linguistica e/o culturale. Credo che i linguisti, i letterati, gli umanisti debbano farsi carico di rianimare questo passato, non come un museo, ma come una fonte di ricchezza di espressione, che è in realtà una sorta di ricchezza degli individui.

Dimmi quale lingua parli, e ti dirò qual è il tuo inconscio, questo postulato freudiano ricorda che al tempo stesso la coscienza e l'inconscio dell'individuo si esprimono attraverso il codice che egli impiega. Più questo codice è ristretto, più è ristretto il ventaglio della creatività soggettiva conscia e inconscia. La valorizzazione della tradizione deve andare di pari passo con l'ibridazione.

Questa conciliazione è problematica per la Francia. A me pare che gli inglesi e la lingua inglese, probabilmente per ragioni storiche, abbiano un'esperienza più completa. L'apporto degli indù, dei canadesi, degli americani nella lingua inglese ha comportato che sull'inglese sisiano innestate esperienze sensoriali ma anche retoriche molto diverse e che un Naipaul o un Rushdie possano prodursi in inglese, cosa che deve scan-

dalizzare la buona società inglese ma che tuttavia è un fatto di lingua e di cultura moderna. Il francese è molto più reticente di fronte agli innesti di sensibilità straniera. L'ho avvertito con molta nettezza nella mia esperienza di scrittrice di romanzi: si accetta eventualmente il discorso, come quello di *Samourais* (1979), che tende uno specchio alla società francese, ma mostrare una soggettività scorticata, dolorosa, una sorta d'inferno, che non è necessariamente manifesto al livello stilistico (mi attengo ad una lingua piuttosto sobria), ma al livello sensoriale e tematico, è spesso sentito come un attentato al buon gusto. Ciò che sarebbe accettabile in un romanzo tradotto o che evochi l'inferno dell'Est non lo è più quando la Francia è direttamente coinvolta: l'inferno non è francese. Al francese si addice la grazia e la gioia, o qualche forma di erotismo malizioso… Questo esempio, caricaturale, permette di attirare l'attenzione su un problema che è un problema politico considerato dal punto di vista della lingua e dello stile. Siamo capaci di innestare sul "genio" della tradizione altre esperienze, che sono ideologiche, sensoriali, psicologiche? Ciò che appare come deformazione rispetto a questa tradizione non ne costituisce un arricchimento?

A. P.: Mi piacerebbe che, alla luce delle sue ricerche sul testo e sulla scrittura letteraria, lei volesse tornare sulla sezione del libro *Il linguaggio, questo sconosciuto* dedicata alla letteratura e alla specificità della parola letteraria ovvero alla "funzione poetica". In questo libro, lei non fa riferimento a Bachtin – diversamente da *Sèméiotikè* dello stesso anno, in cui un intero capitolo (del 1966) gli è dedicato –, Michail Bachtin che lei stessa ha contribuito a far conoscere[1]. Dunque, anche riferendosi a Bachtin, se vuole, e alla ricerca da lei condotta sulla pratica letteraria, quale contributo lei crede che la letteratura possa dare alla conoscenza del linguaggio o, per lo meno, all'evidenziazione di quanto sconosciuto sia ancora il linguaggio alla scienza linguistica?

J. K.: Il linguaggio letterario può contribuire in due sensi all'arricchimento della comprensione della significazione quale è considerata dalla linguistica. Prima di tutto, bisogna tener conto del fatto che il testo lettera-

1 Cfr. J. Kristeva, "Le mot, le dialogue et le roman", in *Semeiotik*è, 1969, pp. 119-143; "Une poetique ruinée", "Présentation" in Mikhail Bakhtine, *La poétique de Dostoievski*, Paris, Seuil, 1970, pp. 5-27. V. anche in riferimento a concetti bachtiniani quali dialogicità e polilogismo, Julia Kristeva, *Polylogue*, 1977. Su Bachtin v. anche A. Ponzio*, Tra semiotica e letteratura. Introduzione a Michail Bachtin*, 1992, nuova ed. 2015.

rio si produce in un contesto col quale esso è in dialogo polifonico (ciò che Bachtin chiama la dialogicità): io mostro come funzionava questa polifonia tanto al momento della creazione del romanzo francese *Le petit Jehan de Saintré* nel XVI secolo, quanto nei testi moderni, come in Mallarmé, che sembrano illeggibili se non si tiene conto di questo dialogo con il contesto antecedente e sincronico. La letteratura è necessariamente dialogica, necessariamente polifonica, contestuale, anche se certi testi rendono questo fenomeno più evidente di altri. Joyce è evidentemente polifonico mentre Balzac non lo è evidentemente (anche se si può studiare la dialogicità del testo di Balzac).

Inoltre, bisogna procedere nel senso della eterogeneità del processo significante, cioè non accontentarsi di una sintesi del senso al livello cosciente, sia pure interessata all'implicito, all'intenzione o al non detto degli interlocutori coscienti, come fa oggi la linguistica dell'enunciazione, ma aprire quest'eterogeneo al senso che è la pulsione e andare fino alle frontiere del biologico. In tal senso l'analisi delle situazioni che ci offrono i sogni, ma anche quelle dei testi letterari-limite possono condurre ad affinare questo modello sul piano teorico.

A. P.: *Il linguaggio questo sconosciuto*: mi sembra che questo titolo, proprio nell'aggettivo, inconnu, abbia qualcosa che ritorna nella ricerca così come da lei è stata fin ora condotta: l'étrangeté (cfr. É*trangers à nous-même*, tr. it. 1990). Inconnu/étranger: vuol soffermarsi su questo aspetto – da lei evocato anche prima – della coscienza linguistica, del rapporto fra parlante e lingua, fra lingua e cultura, fra lingua e lingue, fra cultura e culture altre? Lo "sconosciuto" del/nel linguaggio non concerne anche la nostra coscienza di Europei, di Occidentali, oggi più che mai a causa dei recenti avvenimenti storici, tra i quali le migrazioni?

J. K.: La questione degli stranieri, che si pone oggi in tutte le culture e in particolare nella cultura europea, non può essere affrontata unicamente attraverso la sociologia, la giurisprudenza e la politica. È una questione che concerne l'identità e questa identità, è, dal nostro punto di vista, linguistica. È importante che i semiotici, forse informati tramite la psicoanalisi e la filosofia, possano sentire un'alterità nell'uso del linguaggio, alterità che è tanto un altro testo, quanto lo straniero al testo, cioè la pulsione e il corpo. Forse saremo allora maggiormente capaci di affrontare lo straniero nazionale. Credo che molto spesso, il corpo straniero, che affascina, che provoca violenze nelle nostre periferie o nelle nostre manifestazioni, nelle lotte politiche, è una sorta di messa in fantasma dell'alterità che lavora le lingue,

cioè di qualcosa che è in noi, che ci sfugge e che non vogliamo guardare in faccia perché ne abbiamo paura. Affrontare questa alterità, dal punto di vista psicoanalitico o attraverso i mezzi della lingua, come uno stile che ci abita e che non padroneggiamo, può essere un contributo microscopico e modesto a una maggiore flessibilità riguardo a questo fantasma minaccioso dello straniero che sta per invadere l'Europa oggi.

VII.
CON MASSIMO A. BONFANTINI

Salvatore Zingale

I.
UNA SEMIOTICA PROSPETTICA

Omaggio a Massimo Bonfantini costruttore di comunità

1. *Tra pragmaticismo e semiotica*

Inizio questo omaggio a Massimo Bonfantini riportando la parte conclusiva del saggio che apre l'ultimo libro da lui curato:

> Il riconoscimento della contraddizione, della complementarità ma insieme dell'*alterità liminare* fra la dimensione dell'azione, con la sua inferenzialità e dunque con la sua *logica triadica*, e la dimensione della fattualità, con la sua dinamica e dunque con la sua *meccanica diadica*, si può tradurre nei termini del riconoscimento della differenza tra la dimensione del senso e la dimensione dell'essere. L'effettualità non è senso, e solo parzialmente e instabilmente può essere assoggettata al senso nell'azione orientata.
>
> E però il senso non agisce se non perché pro-vocato dall'essere che fa materia di problema. Secondo un approccio che ha la sua prima tematizzazione incompiuta in Kant, il senso è la risposta che il soggetto umano, quale principio-del-senso, quale animale che spunta a dare senso alla sua vita e al suo mondo della vita, dà al *problema* che l'essere, come oggettualità ed effettualità, gli pone (Bonfantini 2018: 22).

In queste righe io intravedo se non tutto il suo pensiero, certamente una delle linee tematiche che più lo ha interessato; un modo di pensare la filosofia e la semiotica che lo ha accompagnato in ogni fase e in ogni attività della sua vita intellettuale. Si tratta di un tema che chi ha avuto la fortuna di frequentarlo ha spesso ascoltato, a lezione così come a tavola. E certamente negli incontri del Club Psòmega, in uno dei suoi proverbiali discorsi fluviali. Discorsi tenuti con l'insistenza del parlare del militante, più che del professore che esibisce un sapere, dove sempre in controluce si affacciava un assunto teorico che riassumo citando altre sue parole, tratte dalla Presentazione alle *Opere* di Charles Peirce del 2003:

> Il pragmatismo immette, in tutte le scienze e pratiche orientate dell'uomo in società, il paradigma biologico inaugurato da Darwin nel 1859. L'uomo

> non è più un essere che deve eseguire comandamenti destinati. È un animale immaginoso e progettuale, che cerca di sopravvivere in un ambiente che fa materia di problema. Nell'inventare stratagemmi e procedure sta la sua eccezionale vitalità.
>
> Il valore non sta in una garanzia di ottenimento. Né nel successo. Ma nel godimento della prassi libera e inventiva e nell'intensificazione di questi abiti di coraggio e duttilità morale e mentale (Bonfantini 2003: xii).

In questi due passaggi si può scorgere la traccia che ha visto Bonfantini dapprima studioso del marxismo alla Statale di Milano – cui affiancò la fenomenologia di Enzo Paci e, anche, l'*Engagement* dell'esistenzialismo di Jean-Paul Sartre – e in seguito della semiotica di Charles Peirce a Bologna, vale a dire del pragmatismo come imperativo di operosità e di impegno.

Nel primo brano Bonfantini delinea la "differenza tra la dimensione del senso e la dimensione dell'essere", fra l'agire orientato secondo un progetto di vita – l'agire nella storia – e l'oggettualità del mondo-ambiente: del mondo (l'essere) che ci pone in perenne stato di necessità e difficoltà, che ci fa sentire fragili e in lotta per la sopravvivenza. Nei termini di Peirce, è la differenza fra il mondo "così come è" (la "*meccanica diadica*") e il pensiero che interpreta il mondo (la "*logica triadica*"): da un lato le condizioni che la materia ci pone, dall'altro la risposta di reazione e relazione che noi siamo in grado di opporre.

Nel secondo brano Bonfantini ci fornisce la sua visione del pragmatismo; e insieme a questo, inevitabilmente e implicitamente, dell'azione della semiosi. Per alcuni è da discutere se e come questa sua visione sia rigorosa o aderente al pensiero di Peirce. Ma ciò ha poca importanza, perché ogni filosofo interpreta i propri maestri, e interpretandoli ne mette in luce e sviluppa gli aspetti con cui è in maggiore sintonia. Bonfantini, lo sappiamo, è il principale traduttore di Peirce in Italia. Ma non solo nell'accezione della traduzione interlinguistica: Bonfantini ha *tradotto* Peirce – e il pragmatismo e la semiotica – soprattutto perché ne ha portato il pensiero fin dentro le contraddizioni della nostra contemporaneità; lo ha immesso nella nostra Storia e nell'esperienza che siamo chiamati a vivere, proprio perché dalla semiotica di Peirce, in particolare dall'introduzione della logica dell'abduzione e dalla teoria dell'abito, ha appreso non tanto a smontare e rimontare testi, ma la consapevolezza che noi siamo "principio-del-senso", artefici della nostra storia, architetti del nostro destino e del desiderio che lo anima, e non servitori del senso stabilito da un oscuro Destinante che si pone prima di noi e al di sopra della nostra volontà.

2. *Per il socialismo ecologico*

Possiamo allora dire che così come Peirce riprende la semiotica medioevale e ne fa lievito per il pragmatismo, Bonfantini individua una linea di continuità tra il pragmatismo peirceano e il materialismo storico. Infatti, quando a Bologna prende in mano i *Collected Papers*, intravede nella semiotica inferenziale di Peirce un legame sotterraneo sia con il marxismo sia con la tradizione socialista e partigiana cui apparteneva, tanto da chiamare la sua filosofia "Materialismo storico pragmaticista". Una filosofia che, come scrive nelle note di copertina di una sua raccolta di saggi, "viene fuori dall'incontro fra lo studio ventennale del materialismo storico e il nuovo innamoramento per il pensiero di Peirce" (Bonfantini 2014).

L'esito più rilevante di questo legame è dapprima la proposta di una *semiotica della società* (Bonfantini 1979b, 1987b, 2000b), da non confondersi con la sociosemiotica; cui seguirà la proposta di un *socialismo ecologico* (Bonfantini 2012a), intendendo con questa espressione un orizzonte di utopia politica ed esistenziale capace di condurci fuori dalla crisi della modernità e del capitalismo, ossia dall'esiziale rottura del rapporto uomo-natura e dalla ostinata presunzione di dominio antropocentrico. L'idea di socialismo ecologico per Bonfantini comportava la messa in atto della "prassi trasformatrice" che deriva tanto dalla critica marxiana dei modi di produzione capitalistica, quanto dalla spinta inventiva e progettuale che si trova nell'abduzione di Peirce. Il socialismo ecologico comporta quindi una visione prospettica della cultura e della società, dove si incontrano contenuti comunitari e di pianificazione politica, di sviluppo qualitativo e relazionale, di utopia e di liberazione da ogni servitù: affinché sia possibile convivere in armonia con "madre terra", oltre che fra noi umani e ogni altra alterità non umana.

Ma che cosa può legare la semiotica al materialismo storico e all'ecologia? Che cosa intravede, effettivamente, Bonfantini in Peirce?

Queste domande meriterebbero un'indagine più approfondita. Provo a rispondere parzialmente ricorrendo a un'altra citazione, tratta da un saggio del 1983 ripubblicato in raccolta nel 2004, che Bonfantini definisce un suo "testo centrale":

> Credo che sia chiaro che criticando il materialismo storico di Marx non intendo affatto rinunciare al materialismo storico. Sto semplicemente considerando il materialismo storico come un *genere* di pensiero, di cui il marxismo costituisce una *specie:* dai grandi meriti, certo, ma di cui un pensiero autenti-

> camente rivoluzionario non può non essere interessato a mettere in luce anche i limiti e gli aspetti obsolescenti.
>
> Per dirla in maniera più distaccata e distesa: proviamo a considerare il materialismo storico non come una mera espressione sinonimica di "concezione e teoria della storia, delle leggi del divenire storico propria di Marx e dei marxisti". Proviamo a pensare il materialismo storico come un titolo sotto cui iscrivere, oltre al marxismo, tutte quelle concezioni del divenire storico che cerchino programmaticamente di basarsi sul materialismo: cioè sull'ipotesi fondamentale che nell'agire individuale e sociale degli uomini e nel divenire storico delle diverse società, dei diversi modi di produzione e dell'umanità sul Pianeta nel suo complesso non intervengano fattori predestinativi divini o comunque "sovrannaturali", sotto qualunque veste sia mascherata la loro ipostasi di sacralità (Bonfantini [1983] 2014: 171-172).

Qui si affaccia la consapevolezza di recidere il destino umano da ogni "ipostasi di sacralità": anche dagli aspetti deterministici ancora presenti nel marxismo, laddove l'uomo è visto come "animale predisposto e disposto anziché *dispositivo*" (ivi: 171) e la sua storia come "esplicitazione di una predisposizione, di un'essenza e di un programma" (ivi: 173). Anche la semiotica pragmatista appresa da Peirce va pensata come una *specie* che cade sotto il genere del materialismo storico, e va fatta rientrare fra le "concezioni del divenire storico" in cui non intervengono "fattori predestinativi divini o comunque 'sovrannaturali'". Anche la scienza dei segni va vista come scienza "dispositiva", ossia non dipendente da concezioni scientifiche in cui tutto è derivato da princìpi assiomatici e metodologie che richiedono solo una meccanica esecuzione.

È per tale ragione, io credo, che Bonfantini intende la semiotica più che come una disciplina che descrive i meccanismi dell'universo dei segni, come lo studio dell'attività inventiva; attività che non è propria solo dell'umano, ma di tutto ciò che appartiene al *bios*, a tutta la sfera del vivente. Per dirla con le parole di un suo compagno di viaggio, il biologo Renato Boeri insieme al quale diede vita al Club Psòmega, "è inventiva tutto quanto muove le scelte quando la mente si sottrae all'imporsi delle cose in quanto date" (Boeri 1986: 12).

Per quanto Bonfantini si sia appassionato anche all'esercizio di lavori di critica e interpretazione dei testi – fra cui in particolare i suoi studi sul romanzo di detection (cfr. Bonfantini 2007; Bonfantini e Oliva 2013) e sugli oggetti (cfr. Bonfantini e Zingale 1999; Bonfantini e Renzi 2001) – la scienza dei segni è per lui innanzitutto indagine sulla semiosi, sulla generazione del senso, sulle facoltà dei soggetti di scrivere da sé la propria storia e costruire il senso della propria esistenza.

3. *"Il senso non è l'essere"*

Questa "sua" semiotica lui amava definirla *neo-peirceana*, perché presenta "uno scarto, un'innovazione rispetto al pensiero del maestro" (cfr. Bonfantini 2015: 270). Ma non penso che sia azzardata l'ipotesi che si tratti di una semiotica memore anche dell'insegnamento della fenomenologia di Enzo Paci. In un saggio del 1988 dedicato al suo maestro e a uno dei concetti della fenomenologia, l'intenzionalità, Bonfantini ripete più volte, come un motto, che *il senso non è l'essere*.

> Il senso non è l'essere e non viene da fuori, dall'essere. Sono gli uomini in carne e ossa, con i loro bisogni e la loro posizione prospettica rispetto agli oggetti e relativa fra loro, che tirano fuori da sé i significati.
>
> […] *Il senso non è l'essere.* Perciò nessuna pulsione di senso può immedesimarsi per intuizione in nessun tipo di oggetto. Ma proprio perciò la verità è un cammino sempre incompiuto di donazione di senso, come diceva Paci, ovvero, nei miei termini, la semiosi è in linea di principio illimitata e ogni progetto è provvisorio, ipotetico, approssimato (Bonfantini 1988: 303).

Ciò vuol dire che il senso non è *già dato*, ma è il frutto del nostro agire; non ci viene infuso da una qualsiasi autorità, non lo si trova già inscritto in un qualsiasi "livello profondo" della cultura. Non possiamo limitarci a *decodificare* il senso: è possibile far uso della scienza dei segni per *produrre* il senso, inventarlo, e quindi metterlo in atto nell'azione sociale. Perché la cultura è pur sempre il risultato della storia, delle nostre scelte e dei nostri progetti: la storia per Bonfantini è l'insieme delle interpretazioni di interpretazioni di cui siamo soggetti, delle ipotesi e delle visioni prospettiche che abbiamo del mondo e dei nostri destini:

> Secondo la teoria problematicista e pragmaticista della storia che propongo, la storia va avanti per progetti-ipotesi-di-soluzione-di-problemi: progetti che non sono disegni predestinati, che precedono e attraversano il deliberare umano, come non sono libera e artistica invenzione di uomini-titani, padroni dell'immaginazione e della materia.
>
> I progetti sono le risposte alle sfide insorgenti, le risposte con cui, per tentativi, ma guidati dalla persistenza oggettiva del problema, gli uomini cercano le vie del vivere e del vivere meglio, le vie della convivenza e della sopravvivenza: da null'altro garantiti, se non dall'insistività del problema, che esige la soluzione, pena la degradazione della vivibilità dell'esistenza o talora addirittura la morte di popoli o dell'intera specie (Bonfantini [1983] 2014: 181).

4. *Il senso come direzione*

Alla domanda metodologica "Dove si trova il senso?", Bonfantini sembra preferirne un'altra: "Come possiamo *costruire* il senso?". Il senso, amava dire, sta tutto nella *direzione* che vogliamo dare tanto ai nostri atti di comunicazione, quanto alle nostre interpretazioni dei fatti che ci provengono dall'ambiente, dalla cultura, dalle interazioni sociali. Il senso si trova là dove vogliamo portare il nostro pensiero.

Come scrive nel *Breve corso di semiotica*, in un capitolo dedicato alla semiotica della società (Bonfantini 2000: 140-148), il senso si svolge processualmente e inferenzialmente, attraverso lo svolgersi del ritmo triadico della semiosi, delle tre inferenze, della nostra attività mentale e interpretativa. I sistemi di pensiero e il modo in cui ne facciamo uso sono anch'essi prodotto della storia economica e sociale; perché così come (marxianamente) mutano i modi di produzione, si evolvono anche i modi di vivere il presente e il futuro, di concepire le scienze e le arti, di organizzare le forme della socialità.

Qui sta a mio avviso uno degli anelli che congiungono il materialismo storico e la semiotica pragmatista. Come il materialismo storico, anche l'attività semiosica è vista da Bonfantini come *progetto di soluzione di problemi*. Oltre che sullo studio dell'abduzione – e sulle diverse forme in cui si dipana il pensiero inventivo che dall'abduzione deriva – Bonfantini insisteva spesso su un altro concetto peirceano: gli abiti mentali e comportamentali. Un abito, ricordiamo, è una regola d'azione, un modo di disporsi alla vita. È "la tendenza a comportarsi effettivamente in un modo simile in circostanze simili nel futuro" (*CP* 5.487; Peirce, *Opere*, 2003: 269).

La ricerca del senso, verrebbe da concludere, sta tutta nella capacità di autoprogettarsi, non solo come persona, soprattutto come comunità. Questa è sempre stata la sua visione, anche quando si occupava di prodotti industriali o di narrazione.

Sugli artefatti diceva, fra l'altro, che, oltre che sulla base della percezione, bisogna interpretarli "anche tenendo conto della loro *storicità* e della loro *intenzionalità*. Dobbiamo cioè considerarli anche all'interno di una *prassi*: come segni di un divenire storico sociale e culturale che ha elaborato tali artefatti per rispondere a determinati bisogni" (Bonfantini in Bonfantini e Zingale [1999] 2002: 29). La semiotica della narrazione, a sua volta, è stata da lui intesa come modello di scrittura-progetto della propria vita. Come amava ripetere, *vivere è scriversi la storia*:

> Devo averlo già detto tante volte, che "vivere è scriversi la storia". Dove l'"è" vale naturalmente nel senso gnomico-esortativo di "deve essere".

> Si deve vivere cercando di scrivere dentro di sé, e nell'azione e nei dialoghi e negli esempi con gli altri, la propria storia; costruendosi un romanzo indeciso e aperto ad avventure e occasioni; ma centrato intorno a un'intenzione unitaria che si possa sempre richiamare a sé stessi. Come l'ispirazione che si rinnova mantenendosi coerente, a mano a mano che apprendi-inventi abiti di comportamento, ovvero imperativi rivolti al proprio io futuro (Bonfantini 2016b: 23).

5. *La vita è inventiva*

Il Materialismo storico pragmaticista è quindi, io credo, la mossa abduttiva, il movimento laterale, di Bonfantini rispetto al marxismo. Questa mossa è resa possibile dalla semiosi intesa come luogo inferenziale dove domina il modello del flusso – "indeciso e aperto" –, non quello della struttura (cfr. Remotti 1996), dove ogni direzione o relazione si configura come *possibile*, mai conclusa, o chiusa. La semiosi è infatti per definizione aperta, come il pensiero, come lo sguardo dialogico verso tutto ciò che dapprima è *altro da me* per divenire *altro in me*. Per questo la vita è una scrittura inventiva. Per questo la condizione problematica della vita diventa il punto di avvio per ogni progetto e visione prospettica. È infatti ciò che fa *materia di problema* (altra espressione a lui cara) che sollecita il pensiero abduttivo e che chiama all'azione. Di conseguenza, è dal pensare abduttivamente, dalla capacità di andare al di là del conosciuto o del percepito, che possiamo trarre nuovi modi di vedere, nuove conoscenze, credenze, disposizioni. Sono le *operazioni di abduzione* che introducono ogni sorta di possibile legge nella semiosi – o che ci permettono di sovvertire le leggi che riteniamo inadeguate:

> L'operazione di abduzione può dunque introdurre una legge o ricorrere a una legge.
>
> Ma alla forma logica della legge corrisponde, nel discorso sulle supposte matrici dei comportamenti, l'abito.
>
> Gli abiti o dispositivi appresi di risposta a uno stimolo o problema possono essere certo classificati in molti modi.
>
> Ma questi abiti, anzitutto, possono essere o no più forti di noi: essere consci o inconsci (come i dispositivi che presiedono alle sensazioni); controllati o incontrollati; controllati in tutti i passaggi o solo a blocchi e indirettamente (Bonfantini [1990] 2004: 23).

Lo studio della semiosi – di fatto il vero oggetto di studio della semiotica – si impone così come necessario perché è la via privilegiata per arriva-

re all'acquisizione di abiti mentali che ci rendano capaci di comprendere lo stato del mondo che noi umani abbiamo costruito e di progettarne il superamento laddove necessario. L'esercizio dell'inventiva è un atto di risposta alla disarmonia del mondo che abbiamo ereditato e che continuiamo a mantenere in uno stato disforico.

L'insegnamento che ho tratto da Bonfantini, e che qui ho cercato di riassumere, è sostanzialmente in questo imperativo: se la semiotica intende effettivamente intervenire nel cuore della dimensione storica e sociale, occorre che si ponga come pensiero *critico* e *progettuale*, che assuma una visione prospettica – altrimenti del "sociale", di ciò che avviene nelle società così come nelle culture, la semiotica rischia di essere solamente il notaio che registra meccanismi di significazione e dinamiche di mutamenti del senso.

Il Materialismo storico pragmaticista di Bonfantini non è stato solamente un campo di ricerca teoretica. Sia gli studi marxiani (condotti in modo tutt'altro che assiomatico) sia la scoperta della semiotica di Peirce (anche questa a sua volta reinterpretata) hanno costituito la base per una prassi di militanza culturale attiva e collaborativa. Bonfantini è stato anche un "allenatore culturale", come amava dire, capace di far convivere studiosi e appassionati di diversi campi e orientamenti. Gli incontri mensili del Club Psòmega lo hanno impegnato per più di trent'anni, dal 1986 al 2018, ogni anno da ottobre a maggio. Non importava quanti fossero i presenti, a volte la sala era piena, a volte semivuota. Ciò che contava era predisporre un'occasione di incontro e di dialogo, perché solo nel reciproco confronto possiamo dirci "principio-del-senso" e "scrivere la nostra propria storia".

Anche in questo caso c'è un passaggio teorico che va messo in evidenza. Già alcuni anni prima della costituzione del Club Psòmega, nei primi anni Ottanta, in *Semiotica ai media* Bonfantini propone una concezione dell'azione comunicativa anch'essa animata dalla "prassi trasformatrice". Compare in questo libro, così come nelle conferenze e negli articoli che lo hanno preceduto, un altro dei suoi motti – *Comunicare per agire sul posto* –, che nasce dalla convinzione per cui anche il "modo di produzione delle notizie" debba essere non solo messo in discussione, ma superato attraverso iniziative "dal basso" e "locali" per conquistare la "facoltà di proporre i temi, gli argomenti su cui essere informati e i valori e i progetti su cui e di cui discutere" (Bonfantini 1984: 126). Uno dei suoi propositi operativi era infatti quello di "avviare la costituzione di un ambito di ricerca e inchiesta di reciproca *comunicazione sul posto per l'agire di trasformazione*, che potrebbe incarnarsi in pacifiche ma potenti "campagne" sui grandi eppur concreti temi della qualità della vita, a partire dai bisogni e sentimenti più immediati nella vita quotidiana nei quartieri […]" (ivi: 132).

L'intenso lavoro accademico e teoretico, dentro e fuori le aule universitarie, non gli impediva quindi di porsi anche come animatore o costruttore di comunità critiche. Comunità di soggetti eterogenei, come era il Club Psòmega, ma con alcuni abiti di comportamento e di pensiero in comune: soprattutto, la consapevolezza che i problemi non si superano con l'azione individuale ma con un progetto collettivo e dialogico.

Che io sappia, Bonfantini non si rifiutò mai di partecipare a incontri in circoli culturali, scuole, biblioteche rionali e gruppi di studio, anche in realtà marginali e periferiche. Era questo l'impegno intellettuale che privilegiava, forse il fine stesso cui erano orientati i suoi studi filosofici e semiotici. Interveniva a ogni dibattimento con l'entusiasmo di chi ha ben in mente, come un disegno vivido, che il senso della nostra esistenza debba essere cercato e inventato nella prassi comune e dialogica – che è tale soprattutto quando è animata da una prospettiva di trasformazione.

Carlo P. Bonfantini

II.
SULLE ORME DELLA PANTERA DI MAB*

Semiotica ai media

Nella mia memoria di ragazzo c'è un libro di mio padre Massimo che è rimasto fortemente impresso: si tratta di *Semiotica ai media*[1].

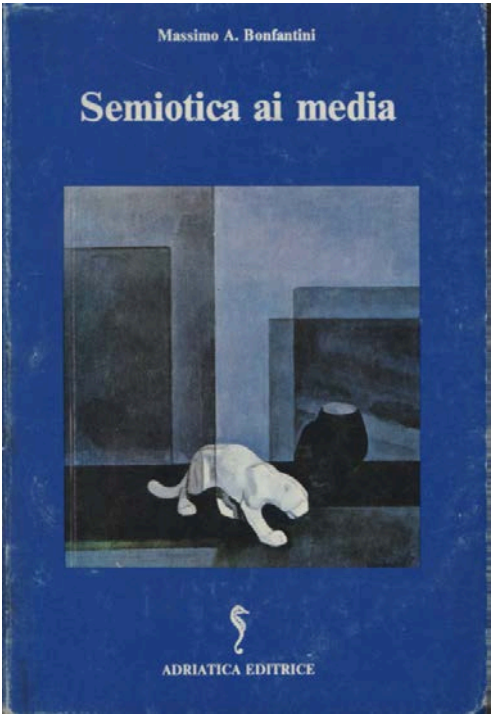
Dalle dimensioni di un tascabile, ma comunque bello corposo (lungo poco meno di 400 pagine), con la veste esterna integralmente di un blu intenso – blu jeans mi verrebbe da dire, per la predilezione che aveva Massimo per quel capo di abbigliamento –, interrotta solo dalle scritte relative all'autore, al titolo e al marchio dell'editore, tutte in un efficace e squillante bianco. E naturalmente interrotta, al centro dalla copertina, dalla riproduzione di un olio su tela dello zio paterno di Massimo, pittore, Sergio Bonfantini. Intitolato semplicemente *La pantera*, è una natura morta che mostra per l'appunto questo animale in gesso bianco, materiale tipico degli elementi compositivi presenti negli studi dei pittori, che si avanza prudente, di tre quarti, al centro della scena, camminando su un piano scuro che mette in risalto la sua silhouette.

Senza dubbio mio padre deve aver scelto questo quadro del 1978 per l'intensità del legame affettivo che aveva con lo zio, per l'ammirazione per la sua produzione artistica in generale e per questo quadro in particolare, che è una delle nature morte più intense e significative tra le tante opere di questo genere realizzate dallo zio Sergio. Ma forse Massimo, intellettuale senza dogmatismi ma sempre *engagé* (e lo sarà sempre, sino alla fine), l'aveva scelto perché il soggetto della rappresentazione poteva avere una connotazione di sinistra. Il ricordo delle Black Panthers, l'organizzazione rivoluzionaria afroamericana, doveva essere comunque vicino.

---

* Massimo A. Bonfantini (17.3.1942–19.2.2018) ha insegnato Semiotica a Bologna, Napoli e Milano. Curatore delle opere di Charles S. Peirce in Italia (Peirce, *Opere*, Bompiani, 2003) è fra l'altro autore di *La semiosi e l'abduzione* (Bompiani, 1987), *Breve corso di semiotica* (ESI, 2000), *Platone* (ESI, 2010). Ha curato *Storia storie romanzo. Per una filosofia delle narrazioni* (ESI, 2016); insieme a Rossella Fabbrichesi e Salvatore Zingale, *Su Peirce* (Bompiani, 2015); e con Giampaolo Proni e Salvatore Zingale, *Riprendiamoci la storia* (ATì Editore, 2018).

In ogni caso Massimo, inguaribile ottimista in politica, sarebbe stato presago perché relativamente a pochi anni di distanza dalla pubblicazione del libro, che è del 1984, una pantera, inequivocabilmente tendente al rosso, avrebbe fatto la sua comparsa prima nelle aule e nei corridoi delle università italiane, quindi nelle vie di molte città. Era il movimento studentesco della Pantera, che prese il via con l'occupazione dell'Università di Palermo ai primi di dicembre del 1989, e poi si sarebbe estesa a molte altre università e avrebbe ruggito sino alla primavera del 1990. Protestavano quegli studenti contro la riforma del Ministro dell'Università, il socialista craxiano Antonio Ruberti, che introduceva l'autonomia degli atenei; Presidente del consiglio era il democristiano Giulio Andreotti.



Copertina del libro di Massimo A. Bonfantini, *Semiotica ai media*, Bari, Adriatica Editrice, 1984

Ma lasciamo stare per un momento la Storia, che a qualcuno potrà sembrare quasi preistoria, per tornare invece alla mia storia, con la s minuscola, al mio ricordo autobiografico… Sì, è proprio quella pantera bianca della copertina, prudente ma ai miei occhi di ragazzo e di uomo maturo ugualmente fiera, che ha dato un posto di rilievo alla *Semiotica ai media* nella mia memoria rispetto ad altri, tanti libri di Massimo.

Con ogni probabilità quel soggetto, quella copertina mi pareva strana per un libro di filosofia. Ed avevo ragione. Perché strano, fuori dell'ordinario, lontano da ogni accademismo era quel libro, come "strano", fuori degli schemi era anche mio padre, come amici e allievi sanno bene. Che *Semiotica ai media* sia fuori schema del resto M.A.B. lo dichiara subito, sin dalla presentazione.

> *Semiotica ai media* vuol dire: anzitutto, è ovvio, semiotica applicata allo studio dei testi prodotti ed emessi dai mass media; ma anche, in secondo luogo, semiotica che si rivolge ai media, che fa interagire il proprio discorso critico con i discorsi dei media; e, infine, un po' sul modello di "gelato alla vaniglia" o "al pistacchio", semiotica ai media vuole avere il senso di semiotica che 'prende gusto' dai media, semiotica pervasa dai media, ispirata nei suoi princìpi dalla pratiche semiosiche diffuse dai media.
>
> […] Il lettore non ha fra le mani un trattato, disposto secondo un ordine obbligato di definizioni e deduzioni, bensì qualcosa che assomiglia a quei manuali di scacchi che vanno avanti per problemi e per esempi di partite. Un manuale con cui discutere e con cui esercitarsi (Bonfantini, *Semiotica ai media*, Bari, Adriatica editrice, 1984, nuova ed. Bari, Graphis, 2004).

Massimo A. Bonfantini

E di queste partite di scacchi massmediatiche ce n'è una in particolare che ricordo, anch'essa rimasta nella mia memoria per via del racconto orale che me ne aveva fatto mio padre in più occasioni, evidentemente ritenendo questo testo il più adatto ai miei interessi intellettuali di natura più "pratica", maggiormente orientati alla politica e alla storia invece che alla filosofia. Mi riferisco a *Franceso Lorusso il giorno dopo (12 marzo 1977*) (pp. 285-220): il primo dei pezzi che apre la seconda parte del volume, quella dedicata alla pratica che succede alla prima parte teorica. È un'inchiesta sul campo, quella dei giornali, fatta a caldo, visto che era stata presentata come relazione all'Associazione Italiana di Studi Semiotici tenutasi a Pavia il 23-24 settembre 1977, come ricorda lo stesso Massimo nelle breve scheda introduttiva al testo, a pochi mesi dunque di distanza dalla drammatica morte di Lorusso. Ma visto che gli anni sono trascorsi e i tempi son cambiati, è meglio richiamare velocemente la vicenda oggetto dell'inchiesta semiotica di MAB e dei suoi cinque collaboratori (riportati nell'indice a fine opera). Lo farò citando lo storico Paul Ginsborg, per restituire anche il valore storico dell'episodio, degno di esser raccontato in quello che è considerato uno dei testi più rilevanti sulla storia dell'Italia contemporanea:

> Da Roma, il movimento [quello contestativo del 1977, studentesco e operaista] si spostò a Bologna. L'11 marzo 1977, dopo un'assemblea di Comunione e Liberazione interrotta da studenti di sinistra, scoppiarono incidenti nella zona universitaria. Il rettore chiamò i carabinieri i quali, come era spesso successo in passato, aprirono il fuoco senza necessità: Francesco Lorusso[2], simpatizzante di Lotta Continua, fu colpito a morte. Ne seguirono scontri furiosi tra giovani e polizia, non solo a Bologna ma in tutte le principali città (P. Ginsborg, *Storia d'Italia dal dopoguerra a oggi*, 1989: 515).

Ebbene quell'uccisione colpì largamente l'opinione pubblica del tempo e anche quella di mio padre[3], anche perché in quegli anni insegnava Semiotica all'Istituto della Comunicazione dell'Università di

2 Lo Russo o Lorusso? Un piccolo mistero del testo di mio padre, dove il cognome del giovane studente di Lotta Continua, sin dal titolo, è sempre scritto Lo Russo mentre tutte le fonti attestano la grafia Lorusso. Un'abduzione esplicativa è che Massimo abbia adottato la grafia erronea seguendo qualcuno dei quotidiani analizzati.

3 Anche il noto cantautore bolognese Claudio Lolli fu colpito da quella drammatica giornata di scontri tra studenti e forze dell'ordine e alla morte di Lorusso e da quanto riportato sulla carta stampata; gli dedicò infatti una canzone intitolata *I*

Bologna (il celebre DAMS). Tema dell'indagine semiotica di Massimo e del suo pool di investigatori diventa la modalità comunicativa con cui il 12 marzo dodici quotidiani, selezionati come rappresentativi dell'opinione nazionale, raccontano la notizia. È un'analisi che distingue ed esamina distintamente tre componenti essenziali della struttura quotidiano: i titoli, gli articoli di cronaca e quelli di commento (i cosiddetti "fondi" e "corsivi"). Nel breve paragrafo *I titoli guidano e sviano*, Massimo mette sull'avviso il lettore sulla funzione comunicativa propria dei titoli e sulla loro valenza ideologica:

> […] *la funzione mediatrice del titolo è una funzione eminentemente pragmatica che mira a suscitare* comportamenti interpretativi. Il titolo si pone insomma come introduzione, riassunto e accesso obbligato al testo cui rimanda. […] il titolo si pone come *pretesto*, nel senso preciso di espediente che ha lo scopo di sviare il lettore nel medesimo momento in cui l'indirizza: di occultare il testo proprio nel mentre lo rende accessibile.
>
> La funzione ideologica del titolo si trova esaltata al massimo in un titolo di testo di prima pagina di un quotidiano, giacché, come è noto, la sua composizione avviene ai più alti livelli decisionali della redazione del quotidiano e ne riflette la linea politica ([…] voluta dalla proprietà, o dal partito o dal gruppo che influenza il quotidiano […]) (M.A. Bonfantini, *Semiotica ai media*, 1984: 187-188).

E sul tema dell'ideologia ritorna in occasione del capitolo dedicato all'analisi delle cronache:

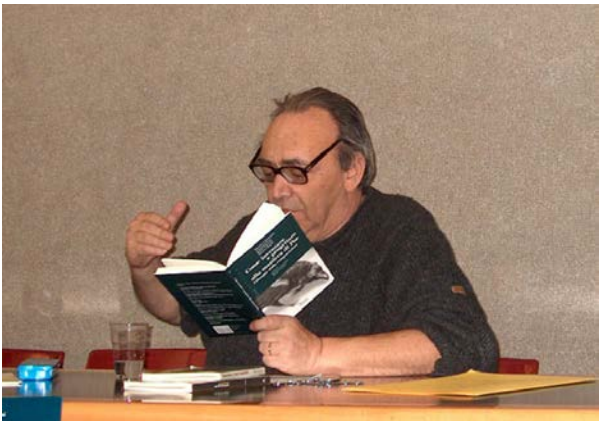
> […] un giornale in generale, proprio perché è organo di opinione, sarà necessariamente veicolo sia di conoscenza (notizie, informazioni, ecc.) sia di ideologia (valutazioni, giudizi e consigli, programmi e propaganda, ecc.). Ma naturalmente vari sono i modi in cui la conoscenza si può intrecciare con l'ideologia (*ibid.*).

Per tale motivo, continua ad argomentare MAB, nei dodici quotidiani presi in esame, per quanto ci sia una distinzione formale tra cronaca e commento, in nessuno si potrà trovare "una cronaca assolutamente 'pura'", perché quest'ultima, per quanto caratterizzata dalla "dominante funzionale referenziale", presenterà comunque altre funzioni del linguaggio che mirano a trasmettere al destinatario un "messaggio ideologico".

---

giornali di marzo, il cui testo era il risultato di un collage di frasi prese dai quotidiani "il Resto del Carlino" e "la Repubblica".

Riassumere e commentare ancora il *Franceso Lorusso il giorno dopo (12 marzo 1977)* ci porterebbe troppo lontano e non è neanche questa la sede per indagare se la conclusione a cui giungono Massimo e suoi collaboratori sulla base dell'analisi dei quotidiani, cioè che sia molto probabile la "veridicità" della morte di Lorusso come "atto intenzionale" per mano di un ufficiale dei carabinieri (sostenuta dai giornali di opposizione *il Manifesto*, *Quotidiano dei lavoratori* e *Lotta Continua*), corrisponda alla verità storica (anche se la lettura del libro *Omicidio Lorusso. Una storia di giustizia negata*, della storica Franca Menneas [2015] forse potrebbe portare a conclusioni simili).



Massimo A. Bonfantini, 2005.

Ma guardare, sfogliare *Semiotica ai media* mi porta anche a un'altra considerazione. Se, infatti, la prima parte, teorica come ho detto sopra, è tutta di mano di Massimo, nella seconda, intitolata *Cinque ricerche sui testi*, in tre casi lo affiancano una serie di collaboratori, tra cui distinguo il nome di Giampaolo Proni, uno dei suoi storici e amati allievi. Riconosco, in questo lavorare di squadra, quella che mi sembra essere una caratteristica di fondo della traiettoria intellettuale di MAB, a dispetto del suo carattere forte, a volte anche un po' prepotente: il gusto per il confronto, per il dialogo serrato, per un'invenzione di ricerche, di testi e infine di libri frutto dell'incontro con altri intellettuali, con cui magari si litigherà ma che diventano inevitabilmente amici di casa (come io e mio fratello ricordiamo bene). Chissà, magari in questa propensione cooperativa hanno giocato un loro ruolo lo spirito assembleare degli anni Sessanta e Settanta, che doveva essere ben vivo anche negli ambienti universitari del DAMS, così come lo studio degli amati *philosophes* dell'illuminismo francese; un'ammirazione non per tutti indistintamente, ma probabilmente più forte per due grandi organizzatori di cultura, Diderot e D'Alembert, gli autori/coordinatori della grandiosa opera dell'*Encyclopédie*. Del resto, nel 1977, Massimo aveva curato col padre Mario per la casa editrice De Agostini proprio una *Antologia dell'Encyclopédie di Diderot e D'Alembert*.

Poco dopo la pubblicazione di *Semiotica ai media* questa feconda passione per il dialogo di Massimo, che aveva già dato potenti risultati nell'incontro con l'amico Augusto Ponzio e nella scrittura a quattro mani del loro primo dialogo (non uno qualsiasi, bensì il *Dialogo sui dialoghi*), troverà piena realizzazione nell'invenzione con l'amico Renato Boeri del Club Psòmega, cioè "una società di artisti, scienziati, filosofi per lo studio del pensiero inventivo e la pratica del vivere inventivo", che fa il suo debutto in società con un convegno nazionale, *La forma dell'inventiva*, a Palazzo Isimbardi di Milano, il 14-15 giugno 1985. A distanza di tempo, di tutte le opere di Massimo come "impresario" della cultura, questa del Club Psòmega, che ha fatto compagnia a lui e ai suoi amici sino alla fine, mi pare davvero la più bella e originale.

Passano gli anni e i mass media evolvono pure, con la comparsa e l'ampia diffusione dei social, ma l'esigenza di attingere a informazioni attendibili, per orientare correttamente i nostri comportamenti etici, sociali e politici, non muta.

Dobbiamo allora tornare ancora una volta a osservare il quadro di Sergio Bonfantini, da cui siamo partiti, per chiederci se MAB non abbia voluto suggerirci simbolicamente che, in un mondo dell'informazione sempre

ideologico, dove i lupi diffondono fake news e le faine dell'informazione ufficiale, al servizio dei poteri forti, le torcono subdolamente a proprio vantaggio, noi cittadini, forti possibilmente di un bagaglio di conoscenze storiche e semiotiche, dobbiamo essere come pantere, che avanzano prudenti tra vetri oscuri cercando sempre il sentiero della veridicità.

Massimo A. Bonfantini, Susan Petrilli, Augusto Ponzio

III.
TRIALOGO SUI DIALOGHI*

Massimo A. Bonfantini: Cominciamo col dire che il dialogo, nell'attuale forma sociale, è in pericolo. Questo pericolo deriva dalla smaterializzazione della comunicazione che la globalizzazione comporta.

Susan Petrilli: D'accordo. All'idea di partire da questa considerazione arriveremo dialogicamente nel corso di questo dialogo stesso. Ma è giusto, come tu suggerisci, anticiparla qui per ragioni di *dispositio*.

Augusto: Sì, ma intanto chiariamo che il nome che abbiamo voluto dare a questo nostro dialogare, "trialogo", è un'invenzione nostra che "etimologicamente" non sarebbe corretta. Dialogo dal latino dialŏgus, in greco antico διάλογος, derivato di διαλέγομαι "conversare, discorrere" è composto da *dia*, "attraverso" e *logos*. "Trialogo" fa pensare invece che come, erroneamente, diceva Pietro Ispano a proposito del termine "dialettica" – "Il nome '*dialettica*' deriva da '*dia*", che significa *due*, e '*logos*', cioè '*discorso*', o da *lexis*, cioè *ragionamento*" (Pietro Ispano, *Trattato logico*, tr. it. mia, 2010 [prima ed. 2004]: 3) – anche noi confondiamo *dia* con *duo*. *Trialogo,* nel titolo, allude giocosamente al numero dei "personaggi" coinvolti in questa conversazione.

Massimo: Il dialogo che, nella nostra tipologia, abbiamo chiamato *dialogo divertente* e quello che abbiamo denominato *dialogo di coooperazione*, contrapponendoli a quello di *ottenimento*, si distinguono da quest'ultimo, perché in essi si è disposti o si è trascinati *a mettersi molto in gioco*. Sia pure in qualche maniera egotistica, lì dove c'è il trarre piacere del di-

---

* Originariamente presentato al X Congress IADA tenutosi a Milano nel 2000 e pubblicato in *Dialogue Analysis* 2000, Tubinga, Niemeyer, 2003; poi pubblicato in M.A. Bonfantini, S. Petrilli, A. Ponzio, *I dialoghi semiotici*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 2006, pp. 143-156. Lo stesso libro, *I dialoghi semiotici*, contiene un altro dialogo tra Bonfantini, Petrilli e Ponzio, "Il dialogo tra testualità e discorsività" (pp. 157-170), originariamente presentato al convegno dell'Associazione Italiana di Semiotica e pubblicato in P. Bertetti e G. Manetti (a cura), *Forme della testualità*, Chieri (Torino), Testo & Immagine, 2001, pp. 49-59.

vertimento, o in qualche maniera egotistico-altruistica, lì dove c'è il piacere delle cooperazione fino a quella della creazione di un'opera insieme, non ci sono gli schermi e le difese del dialogo di ottenimento; e ciò comporta un rapporto di coinvolgimento *corporeo* con l'altro.

Massimo A. Bonfantini e Susan Petrilli
(in questa e nella foto successiva) al Convegno "Figure e forme del narrare"
Università di Bari Aldo Moro, 24-27 ottobre 2012.

Susan: Potremmo dire che il corporeo è ciò che eccede dalla *rappresentazione*: la rappresentazione come messa in scena di ruoli, che come tale comporta il rinvio proprio dell'alibi, e dunque il coinvolgimento limitato all'identità che si recita, limitato al ruolo, dunque una responsabilità con scappatoie, da cui l'alterità del corpo e il coinvolgimento intercorporeo sono estromessi.

Massimo: Rispetto alle analisi che noi abbiamo fatto, e che adesso qui riprendiamo, è proprio il *corporeo* come legato allo spazio reale e allo spazio vissuto, alla *Lebenswelt*, ciò che emerge come caratteristico del dialo-

go. In effetti c'è un senso per cui anche il pur importante dialogo dell'arricchimento sentimentale della metatestualità, il dialogo a distanza della lettera, o persino quello della telefonata vecchio stile, quindi molto preparata, mostravano, pur non essendo dialoghi faccia a faccia, un coinvolgimento corporeo. E tuttavia dei dubbi a questo proposito potrebbero essere espressi, in quanto si tratta pur sempre di dialoghi a distanza. Immaginiamoci un po' se possono farci credere che una comunicazione così stereotipizzata, schermata, difesa come quella dei siti di conversazione di un mezzo che invece funziona, nei limiti in cui funziona, come strumento di lavoro o di curiosità o di catalogazione, possa surrogare il fascino del dialogo in presenza, in cui posso sentire la presenza dell'altro…

Augusto Ponzio: ….ed anche la sua assenza: "sei qui e già mi manchi!", detto alla persona amata.

Susan: Il dialogo significa intercorporeità, coinvolgimento, responsabilità senza alibi nei confronti dell'altro. Ciò a prescindere dalla effettiva presenza diretta del corpo. Dialogo come intercorporeità nel senso di un colle-

gamento con l'altro, di una esposizione all'altro, anche al di là della presenza fisica del corpo. Certo, la presenza fisica può contribuire a far sentire maggiormente il coinvolgimento e la responsabilità, e dunque a rafforzare l'intercorporeità dialogica, ma non è ciò che la costituisce nelle conversazioni via Internet, a cui Massimo faceva riferimento. Ciò che qui viene a mancare non è ovviamente l'intercorporeità fisica, ma l'intercorporeità dialogica.

Augusto: A questo proposito, si potrebbe ricordare la distinzione evidenziata da Bachtin, nel suo libro del 1929, fra il dialogo di Dostoevskij e il dialogo di Platone. Quest'ultimo è un dialogo di idee, di posizioni, invece quello in Dostoevskij è un dialogo di voci, intendendo per voce l'essere incarnato, l'essere posizionato…

Massimo: Chi presenta così i dialoghi di Platone, compie una operazione riduttiva, o per lo meno generalizza alcune caratteristiche di alcuni suoi dialoghi, facendone la caratteristica generale. Il dialogo di Platone è molto più corporeo di quanto non appaia in questa schematizzazione, soprattutto nei dialoghi a cui noi stessi abbiamo fatto riferimento nella nostra tipologia del dialogo. Si pensi al discorso di Alcibiade innamorato di Socrate nel *Simposio*….

Augusto: Non c'è dubbio. Mi riferivo soprattutto ai dialoghi di ricerca…

Massimo: Certo, ma in tal caso il dialogo è soprattutto un esercizio dialettico in cui uno discute con se stesso.

Susan: Sì, ma io vorrei tornare a sottolineare che la presenza fisica non è la condizione necessaria dell'intercorporeità dialogica: proprio tu Massimo dicevi, poco prima che iniziassimo questo dialogo, che anche nella conversazione con gli amici, dove c'è certamente il piacere dello stare insieme, se la conversazione verte su cose che non ci interessano, non vediamo l'ora di tornare a casa, magari a leggerci un bel libro, realizzando così una situazione senz'altro più dialogica e più coinvolgente.

Massimo: Ma anche in questo caso c'è il dialogo con se stesso o il dialogo metatestuale, perché il testo è lì con la sua materialità e concretezza… Questa situazione di solitudine è in effetti una situazione che consente il piacere del testo, ma anche il distanziamento critico nei suoi confronti. Il "libero esame" prima di diventare la parola d'ordine del protestantesimo, era già di fatto praticato nella solitudine della cella monastica, nel rapporto a tu per tu con la Bibbia. Questa solitudine è ben diversa da quella del navigatore in Internet, che non approda in nessun luogo che sia effettivamente da esplorare e che rischia veramente di non approdare da nessuna parte: navigare in senso proprio significa che o vai in malora o arrivi all'isola.

Augusto: … Che non è né l'isola del giorno prima, né l'isola del giorno dopo…

Massimo: Sì, non è l'isola ideale, non è l'informazione che non hai beccato, sicché vai a fondo o sprofondi nelle sabbie mobili di questa avventura. C'è dunque un corpo a corpo con se stesso, in questo dialogo, in questa organizzazione dialogica della riflessione in solitudine, di cui sussiste ormai tutta una serie di surrogati, fra cui quella dei videogiochi, anche se in essi c'è un po' di corpo a corpo con lo schema che sai che uno ha preparato, e puoi anche costruirti tu un percorso, e puoi costruire tu stesso un ipertesto. C'è la sostituzione artificiale del corpo a corpo, invece della costruzione dialogica, spontanea sì, ma che risulta proprio in base ad un approfondimento della dialettica e della dialogicità, non come qualcosa di innato ma come *abito*. Il quale può essere un abito o un soprabito leggero, oppure un *kaffettano*, e potrei dire che talvolta i personaggi di Dostoevskij indossano *kaffettani*…

Augusto: Propongo di seguire uno schema in questa nostra discussione rivolta un po' a fare il punto sulla nostra ricerca sul dialogo. Partiamo dalla domanda: che cosa noi circa il dialogo abbiamo detto di specifico?

Massimo: Ma perché in questa nostra conversazione dovremmo fare la storia del già detto? Certo, l'abbiamo voluta chiamare *Trialogo sui dialoghi* perché volevamo anche fare un po' il punto sul già detto, ma per andare avanti.

Augusto: Mi sono espresso male: che cosa *diciamo* noi, che cosa caratterizza la nostra posizione? Vorrei però anche soffermarmi un momento sul termine "trialogo". Thomas Sebeok, quando Susan ed io, mentre era a Bari per tenere delle lezioni nel nostro Dipartimento, abbiamo avuto occasione di parlargli, in una conversazione privata, di questo nostro "trialogo", fece notare giustamente che il termine è etimologicamente errato. Pietro Ispano, che non conosceva il greco, nel *Tractatus* o *Summule logicales*, fa significare al *dia* di "dialettica" e di "dialogo" *duo*. Ma noi sappiamo bene che questa interpretazione è sbagliata. Si dovrebbe dire perciò "dialogo a tre" e non "trialogo". Tuttavia a noi questo termine suona bene, anche perché ormai lo abbiamo usato parecchio. Dunque propongo di mantenerlo, e chissà che non entri in qualche edizione successiva del *Dizionario dell'uso* del De Mauro.

Massimo: D'accordo su "trialogo" e d'accordo sul fatto di riprendere le cose già dette, ma come ciò che richiamiamo, a cui facciamo *en passant* riferimento. Le cose che stavamo dicendo adesso sono già abbastanza diverse, stavamo introducendo degli aspetti nuovi nella nostra riflessione. Mi sembra che quest'oggi noi tendiamo molto al "corporeo". Forse a mano a mano che si invecchia… o dopo che uno è stato un po' squartato…

Augusto: Certo, il rapporto tra dialogo e corpo…Io però vorrei adesso proporre di seguire questo schema. Anch'io ho fatto un grafo… Faccio concorrenza a Massimo che ci ha oggi portato una copia del suo libro *Breve corso di semiotica* contenente ben 45 grafi. È uno schema il mio a… "lisca di pesce".

Massimo: Ce l'ho, ce l'ho anch'io. Ho anch'io uno schema del genere nel mio libro. Ecco vedi (ivi: 141): "L'albero delle scelte secondo Poe".

Augusto: Cominciamo a evidenziare il fatto che per noi il dialogo è già presente a livello di io: e quando dico "noi" mi riferisco anche a tutta una serie di studiosi a cui ci richiamiamo, in primo luogo Peirce, Welby, Bachtin, Levinas… Già l'io è dialogico. Questo è un punto fermo che ci distingue…

Massimo: Che distingue la nostra ditta dalle altre. Tu influenzato da Internet vuoi mettere subito la pubblicità: La dialogicità dell'io! La ditta dei trialoganti!

Augusto: E questa dialogicità è intesa non come dialogicità tra degli io che sono in un rapporto paritario: si tratta del dialogo tra io interpretato e io interpretante e dunque di un rapporto di alterità, essendo l'interpretante sempre più o meno diverso dall'interpretato…

Massimo: Quindi uno stesso io ha dentro il dialogo, la differenza, la dialettica…

Augusto: Un secondo punto di questo schema a lisca di pesce è rappresentato appunto dalla logica, la logica come *DIA-LOGICA*. L'inferenza, il cui motore principale è l'abduzione, è dialogica. E questo è un altro punto di differenziazione che "abbiamo dato", volendo dire con questo verbo al passato che tipo di contributo abbiamo dato in questi…ormai quasi vent'anni di dialogo.

Massimo: Ma come si intitola questa cosa, questo schema: "il dialogo vent'anni dopo"?

Augusto: La logica è dialogo: e siamo ancora nella testa…

Massimo:… della lisca del pesce.

Augusto: …di uno solo, dell'io…

Massimo: E chi l'ha detto, può darsi che quest'io rimanga fisso nell'induzione e non sappia andare oltre, e ci vuole l'altro che gli dica: parti da questa legge o ipotizza questa regola come premessa…, insomma che lo introduca alle tre inferenze (vedi i miei grafi, nel libro citato, VIII.1, VIII.2, VIII.3).

Augusto: Certo! Infatti nel mio schema segue subito il rapporto *io-tu*, dove il dialogo non è riducibile ad accoglienza, rispetto, intesa, ma è soprattutto il trovarsi a dover rispondere, a dover prendere posizione, trovarsi in rapporto, non scelto, in cui non puoi essere indifferente, che è una cosa molto diversa dal dialogo Io-Tu di Buber.

Massimo: Si potrebbe dire allora che mentre nella nostra tipologia del dialogo, dialogo di intrattenimento, di ottenimento, di….

Augusto: … di ricerca, di cooperazione…

Massimo: Sì va bene, ma avevo trovato tre nomi che finiscono tutti in "imento", *intrattenimento*, *ottenimento*… Ecco, sì: *intendimento*. Avevamo, dicevo, sviluppato un po' un'analisi del senso pragmatico, da un lato, e della qualità di maggiore o minore dialetticità dei dialoghi, dall'altra. Invece adesso passiamo dalla logica, dall'abduzione, che è l'inferenza più dialogica, in cui quindi può essere utile un certo dialogo di cooperazione, al dialogo di *scontro*. Dialogo, che certamente uno può avere anche in se stesso, perché delle tre facce dell'a priori il desiderio è quella, come già diceva Catullo, "*odi et amo*", in cui c'è una unità di opposizioni, si può anche parlare di istinto di vita e di istinto di morte, di principio di piacere e di principio di realtà. Ma altra cosa è trovarsi *al cospetto dell'altro*, in un rapporto di *confronto con l'altro*, che anche quando è oggetto di desiderio lo è in un rapporto più o meno conflittuale, e in questo senso dialogico.

Susan: Oggi è molto diffusa l'idea che la comunicazione con l'altro, soprattutto sul piano sentimentale, si basi sull'avere qualcosa in comune, gusti e interessi in comune, affinità, sino a considerare realizzato l'incontro con l'altro nella fusione. Ma anche le comunità vengono concepite in termini di comunione, di unità, di identità. In effetti, senza alterità, senza estraneità, senza assenza in presenza, non c'è comunicazione perché non c'è dialogo. La comunicazione è anche scontro, conflitto, opposizione, e il dialogo è coinvolgimento con l'altro non sulla base di un rispetto deciso nei suoi confronti, ma spesso a dispetto di ogni tentativo di ignorarlo e di estrometterlo. Le persone generalmente credono di doversi incontrare sulla base di un terzo termine, esterno ad esse che le accomuna, che le rende simili, in cui ritrovano una comune identità. Questa ricerca del terzo, l'etnia, la religione, la lingua, il territorio, è oggi molto diffusa e anche, come gli avvenimenti della storia odierna attestano, particolarmente nefasta. Nei rapporti d'amore, l'"odio e amo" di Catullo è soppiantato dall'idea dell'amore come intesa totale, senza scontro, senza sospetto, senza ricerca, senza distanza, senza assenza, senza alterità. Levinas fa osservare nel suo scritto *L'altro in Proust*, riferendosi ai personaggi della *Recherche,* che Marcel non ha amato Albertine, se l'amore è fusione con l'altro, estasi di un essere di fronte alla perfezione dell'altro, assenza di conflitti, sicurezza nella presenza dell'altro, pace del possesso. Ma questo non-amore è proprio l'amore; la solitudine è comunicazione; la lotta con l'inafferrabile è movimento verso l'altro; l'assenza dell'altro è la sua presenza di altro.

Augusto: Torniamo al mio schema. Poi si passa in esso dall'io-tu all'io-voi, dove entra in gioco l'argomentazione, il convincimento, la persuasione, il discorso pubblicitario, propagandistico, il comizio politico, i vari generi di discorso dialogico in cui c'è un voi, un uditorio collettivo a cui ci si rivolge o ci si appella. Qui entra in gioco, quando si considerano gli oggetti coinvolti in questo rapporto, il *mercato*, lo scambio, il rapporto tra cose e il rapporto di cose tra persone. Un ruolo importante svolge in questo scambio dialogico la *menzogna*.

Massimo: Insomma tu vuoi ripercorrere proprio tutti gli argomenti di cui ci siamo occupati nei nostri dialoghi, una *Enciclopedia del dialogo in compendio*.

Augusto: O una *Fenomenologia dello Spirito… del dialogo.*

Susan: … *del Corpo del dialogo.*

Augusto: Poi si passa, nello schema, al dialogo all'*interno della comunità* e dunque qui rientra tutto ciò che abbiamo detto e che stavamo dicendo anche adesso a proposito dei *mass media*, ma anche dell'*ideologia sociale*. Sicché si passa all'aspetto *politico* del dialogo. Ecco, quindi, questa specie di attraversamento ci permetterebbe di mostrare alcuni caratteri specifici delle cose che noi andiamo sostenendo a proposito del dialogo: cioè che l'io è dialogico, che il rapporto io-tu non è un rapporto tra due soggetti separati che si incontrano, si salutano e si dicono: "prego, cominci lei", "se permette, comincio io", ma che invece si trovano già in un rapporto di coinvolgimento tale che preferirebbero non parlarsi piuttosto che parlarsi: parlano insomma per costrizione. In considerazione di ciò risultano un po' campate in aria e forse anche un po' ridicole le analisi del dialogo dei "conversazionisti"…

Massimo:… Anche se ci sono alcune cose nelle analisi di questo tipo che in un manuale di analisi del dialogo vanno riprese e possono essere utili.

Augusto: … E poi segue il tema dell'argomentazione, con tutti i nessi e connessi, fra cui il tema della menzogna, come dicevo. Si giunge quindi all'aspetto "comunitario" del dialogo, ivi compresa la comunicazione massmediale, con le considerazioni critiche concernenti Internet, la televisione, con le proposte che abbiamo fatto e che possiamo riprendere, quella di Massimo del *videosaggio*, ecc. Tutto questo è collegato con la critica dell'ideologia e con la riproposizione del dialogo nella politica; che non è quello delle diverse nuove versioni televisive, sul video, e delle riedizioni televisizzate, spettacolarizzate, nella realtà, di "tribuna politica", ma è invece un convogliamento diverso del politico, che sia superamento delle alternative – il dialogo come sbandieramento di varie *alternative* – che fanno parte della stessa realtà, che sono funzionali alla riproduzione della attuale for-

ma di comunicazione-produzione, che fanno parte della stessa minestra o della stessa brodaglia e che non presentano nessuna *alterità.* (La differenza, proprio in questi termini, fra alternativa e alterità si trova chiaramente enunciata, denunziata, in Pasolini). Si pensi alla sequenza di facce sui manifesti durante la campagna elettorale, tante alternative…

Massimo: … Senza mai un culo, come potrebbe dire Totò.

Augusto: Ma anche questa non sarebbe che un'alternativa, e per altro già compresa nella sequenza… Senza un volto, direi, senza alterità.

Massimo: Bene, hai fatto la scaletta. Adesso, come direbbe Wittgenstein, gettiamo la scaletta. Sperando di reggerci da qualche parte, o almeno di restare appesi, come Wittgenstein…

Augusto: … Che per altro disegnava edifici senza cornicioni.

Massimo: Mi pare troppo denso il tuo schema. Quanti punti sono?

Augusto: Bèh, il mio schema comprende: l'io (che prima di mettersi in dialogo è già dialogico), l'io-tu, il voi, la comunità…

Massimo: Lui.

Susan: Lui, il Grande Fratello. Oppure *esso* o *essa*: il territorio, la storia comune, l'origine, la tradizione, la lingua o la famiglia linguistica, la cultura, il lavoro.

Augusto: La comunità dicevo, e quindi l'ideologia (soprattutto quella mass-mediale) e la politica.

Massimo: Ti sei dimenticato il corpo! Il corpo!

Augusto: Il corpo attraversa tutto. Perciò questo percorso si chiama "Fenomenologia del corpo del dialogo"…

Susan:: …Del dialogo incorporato, incarnato.

Massimo: Ma non è meglio partire dall'attualità? Potremmo mantenere questo schema, ma incorniciandolo, il che sarebbe molto hegeliano, nel presente, nella situazione attuale del dialogo, che è quella della comunicazione globale. La caratteristica principale del dialogo nella comunicazione globale è quella della sua *smaterializzazione*. Da una parte la *corporeità* del dialogo, a cui abbiamo fatto riferimento sopra, dall'altra il *culto della smaterializzazione* della attuale forma sociale…

Augusto: …Della comunicazione globale funzionale alla riproduzione di questa forma di produzione basata sulla comunicazione e che quindi non comunica nient'altro che se stessa.

Massimo: "Culto della smaterializzazione". Noi potremmo partire dalla smaterializzione Internet del dialogo versus la corporeità del dialogo in presenza.

Augusto: Va bene. Il che significa che partendo così, il punto di avvio dello schema che ho proposto si contestualizza; nel senso che viene a sta-

bilirsi una contrapposizione fra un io che, come dice Peirce, o Bachtin, o Lévinas, è già in rapporto con l'altro, senza che abbia bisogno di aprire la porta e di rivolgersi al vicino di casa, ma anche restandosene chiuso in casa, in solitudine, come risulta evidente nei personaggi delle *Memorie del sottosuolo* di Dostoevskij, un io solitario e meditativo, o rimuginativo, e con ciò stesso dialogico, e dall'altra un io aperto alla comunicazione globale, collegato in internet e che nello stesso tempo si dedialogizza, per il carattere monologico, unidimensionale, smaterrializzato del sistema di comunicazione cui aderisce.

Massimo: Appunto. Tu potresti sviluppare queste cose, mentre…

Susan: … Mentre a me interessa riprendere quelle considerazioni che facevo prima sul carattere materiale, corporeo, anche *del dialogo non in presenza*, quando in esso si senta la resistenza dell'altro, la sua assenza e la sua distanza, non semplicemente fisiche; si riveli l'alterità dei dialoganti, la loro refrattarietà alla totalizzazione, all'accomunamento, la loro estraneità, emerga la reciproca irriducibilità tra interpretato e interpretante, anche nella lettura solitaria di un testo scritto.

Augusto: C'è una distanza che impedisce la comunicazione, ma è anche la vicinanza eccessiva a impedirla. La comunicazione in presenza non è un fatto di avvicinamento. Nella comunicazione globale c'è un avvicinamento eccessivo, una aderenza addirittura, aderenza che è anche adesione alla sua logica. Una comunicazione in presenza, quella in cui sono consapevolmente e criticamente coinvolto, e pienamente responsabile al di là dei ruoli e dei "giochi comunicativi", richiede perciò una presa di distanza, come condizione dell'alterità e del dialogo.

Susan: La situazione di intercorporeità – l'essere collegati non solo all'interno della sfera dell'antroposemiosi, ma nell'intera biosemiosi con ogni altro essere vivente a livello planetario come la biosemiotica ci mostra – è qualcosa di ben diverso dal collegamento fornito dai computer e dai telefonini in cui la vicinanza con l'altro e il collegamento realizzano una comunicazione apparente, o meglio funzionale alla riproduzione di se stessa, alla comunicazione della comunicazione stessa, mentre gli individui restano sempre più isolati, separati e incapaci di dialogare, ma anche per nulla collegati con il resto del mondo vivente.

Augusto: Io vorrei insistere sul fatto che la comunicazione globale ha una funzione *dedialogizzante*, se per dialogo si intende il rapporto con l'alterità, per il fatto che ci pone nella situazione di identici, ci omologa…

Massimo: Perciò dicevo che dobbiamo partire dall'attuale. Noi dobbiamo cominciare col dire che il dialogo è in serio pericolo. È questo un aspetto piuttosto inquietante, che dipende dalla contrazione in generale degli

spazi della *Lebenswelt,* per esempio dalla attuale penuria o assenza delle piazze, perché le piazze sono poco vivibili, perché sono quasi sempre invase dalle automobili, e quindi scarseggiano o non ci sono proprio i mercatini, fra le altre cose. I bambini non vi possono giocare a pallone, come invece avviene a Trieste, in piazza Unità d'Italia – forse l'unica piazza di città dove i ragazzini giocano a pallone – a forma di quadrilatero di cui il quarto lato dà sul mare, perché non vi sono macchine, vi sono pochi caffè e solo due fontane, piccole. Non ci sono le piazze e la gente si consola con le finte piazze di Internet dove puoi "ciattare" con (mistero, enigma!) chi sa chi.

Susan: Artefatto mistero, artefatto enigma: perché nel dialogo effettivo, corporeo, quello pericoloso, c'è il segreto dell'alterità, qui invece, in questo "ciattare", c'è un mascheramento non dissimile dalle forme decadute del carnevalesco, c'è l'incognita di finte maschere, rispetto alle quali tuttavia per nessuno sarebbe difficile poter dire, come Pinocchio nei confronti del Gatto e la Volpe, quando da burattino di legno si avvia ormai ad essere corpo, persona in carne ed ossa: "Vi conosco mascherine!".

Massimo: Bene. Ma adesso torniamo alla mia proposta che riguarda la *dispositio* di questo nostro dialogo. Noi abbiamo fatto l'*inventio*, ma adesso mi pare che siamo d'accordo che, per quanto riguarda la *dispositio*, dobbiamo cominciare dalla situazione attuale della *smaterializzazione del dialogo*. E non è casuale, che quando abbiamo cominciato a conversare, abbiamo iniziato proprio dalla riflessione su tale situazione, che è quella evidentemente che ci interessa di più e direttamente, così come può costituire l'interesse di partenza di chi ascolta o legge il nostro dialogo.

Pur investendo soltanto una minoranza, soprattutto la comunicazione tramite Internet evidenzia bene il pericolo di smaterializzazione del dialogo e di de-dialogizzazione della comunicazione globale. C'è rispetto a ciò un diffuso atteggiamento di accettazione o di rassegnazione, non solo da parte dei filosofi e dei semiotici e dei sociologi della comunicazione, ma anche da parte della gente in generale, come di fronte a qualcosa di ineluttabile. Anche l'ultimo Rifkin, che generalmente è molto critico nei confronti dell'attuale forma sociale, considera ineluttabile il fatto della compra-vendita e dell'omologazione delle "esperienze di vita". Adesso, egli dice non si scambiano più le proprietà e i beni, ma "pacchetti" di esperienze di vita. Se è così il dialogo va a rotoli, perché esso funziona all'insegna dell'alterità e del cambiamento, e non quando la comunicazione non ha altro scopo che quello di comprare da un altro un pacchetto confezionato.

Augusto: Alla luce di questa riorganizzazione del nostro dialogo possiamo ritornare ai temi della mia scaletta privilegiandone alcuni, lasciando altri semplicemente menzionati a titolo rimemorativo per quanto ri-

guarda i nostri dialoghi precedenti, e soprattutto rimpostandone altri in connessione a questa problematica della corporeità dialogica versus la smaterializzazione. Per esempio, sotto questo aspetto tornerei alla questione della dialogicità strutturale dell'io. La struttura egologica è dialogica. Il dialogo non sta in mezzo ad un emittente e un ricevente, ma è costitutivo dell'emittente e del ricevente. La loro materialità semiotica è data dalla loro costitutiva dialogicità. Il sé, che non coincide con l'io e che fa da interpretato nel lavoro di interpretazione dell'io, quando l'io sente, percepisce, prova stati d'animo, esprime volizioni, bisogni, desideri, è la *corporeità* fondamentalmente. È la corporeità del sé, dell'interpretato, nel processo di presa di coscienza, a impedire la coincidenza fra questo sé e l'io che lo interpreta e dunque a determinare un rapporto effettivamente dialogico fra di essi, un dialogo inesauribile, che costituisce l'aspetto dinamico della semiosi in cui l'io consiste.

Susan: Questo distanziamento, questa fermata del segno, questa possibilità di *metasemiosi*, per il quale l'io sussiste, è la caratteristica della semiosi umana, che dunque si presenta come *semiotica*. L'uomo è un animale semiotico. Se per tutto il mondo vivente, per l'intera biosemiosfera, vita e semiosi coincidono, nell'ambito della sfera dell'antroposemiosi si dà la possibilità di un *distanziamento dialogico* tra i segni dell'io che prende coscienza di sé e quelli di questo sé, fatti oggetti, interpretati dai primi, secondo un rapporto di alterità che rende l'interpretazione sempre rivedibile, rischiosa e aperta. La capacità semiotica che caratterizza l'essere umano, cioè la sua capacità di metasemiosi, non è altro che la dialogicità.

Augusto: Certo, e ciò comporta che ci sia un distanziamento tra una identità e una alterità, che possono essere o l'identità e l'alterità di uno stesso soggetto, o quella di due o più soggetti, ma in ogni caso entra in gioco il distanziamento dialogico, che non può essere spiegato se non sulla base dell'alterità, cioè sulla base corporea, materiale, del rapporto fra interpretato e interpretante.

Susan: Io tengo a sottolineare ulteriormente la dialogicità quale caratteristica strutturale della condizione umana. Perché siamo segni, come direbbe Peirce. L'analisi del soggetto come sdoppiato in segni interpretanti e in segni interpretati dialogicamente interagenti è condotta in diversi inediti di Victoria Welby dedicati al problema dell'io. Welby distingue tra *Ident* (un suo neologismo per dire l'io nella sua identità) e *Self*. L'io nella sua identità, come *Ident* è fatto di rapporti con i suoi numerosi *Selves*. Al posto di un io compatto, integro, unitario, monologico vi è un io aperto e in costruzione che vive nel dialogo fra una molteplicità di espressioni diverse del soggetto che non si riduce mai a *Ident*. Ciò indica

non solo il carattere dialogico dell'io, ma anche il carattere materiale, fatto cioè di alterità, di questo dialogo. A partire da ciò si può approfondire il rapporto tra dialogo e corpo, stabilendo addirittura un rapporto di sinonimia tra dialogicità e intercorporeità.

Augusto: Soprattutto Bachtin tematizza questa connessione, la cui presa di coscienza non è semplicemente un fatto conoscitivo, ma un fatto etico, perché è la presa di coscienza della propria responsabilità senza alibi, senza paletti e confini tracciati intorno alla propria identità in modo di circoscrivere la responsabilità al solo rispondere di sé e non di altri.

Susan: Questa presa di coscienza della dialogicità come intercorporeità ha un carattere etico, perché vuol dire riconoscerla come condizione umana di coinvolgimento, di implicazione di ciascuno con il proprio prossimo, non solo il prossimo vicino, come dice Welby, ma anche il prossimo lontano, su scala planetaria.

Massimo: Sono molto d'accordo con questa sottolineatura degli aspetti di semioetica del dialogo. È necessario cogliere la dimensione storica della dialogicità, collegata con la storia della semiosi, cioè far vedere come la dialogicità cresce nel vivente, trovando nell'uomo la sua manifestazione, come capacità di presa di coscienza e, inseparabilmente da essa, di responsabilità. Da questo punto di vista, andrebbe ripreso quell'aspetto di Hegel, che potremmo anche dire vichiano o che oggi chiameremmo etologistico, malgrado l'impostazione criticabile per il carattere chiuso e provvidenzialistico che Hegel gli dà, che consiste, tradotto nei termini nostri, nel vedere già *in nuce* in tutta la storia del vivente, la capacità, poi sviluppata a grado elevato nell'uomo, di fissare la semiosi per distanziarsene sul piano della metasemiosi. Questo sviluppo della dialogicità andrebbe studiato anche all'interno della stessa storia umana, come sviluppo della metasemiosi e quindi della presa di coscienza. Oggi, grazie allo sviluppo tecnologico che permette una sempre maggiore possibilità di riflessione *metatestuale*, c'è un' oggettiva possibilità di maggiore metasemiosi, di maggiore distanziamento, dunque di maggiore dialogicità, riflessione e discussione collettiva. Oggi tutto diventa testo, nel senso che abbiamo una grande capacità di registrazione, che è certamente un potenziamento delle possibilità dialogiche e critiche. Puoi analizzare un film e anche un quadro, ma anche una partita di calcio, giocando con vari aspetti, forme e mezzi di registrazione e di riproduzione di testi, ingrandendo, fermando sequenze, ecc. Da un altro lato, c'è però la riduzione a scambio commerciale di qualsiasi aspetto, forma o contenuto della comunicazione, a cui lo scambio commeriale richiede di omologarsi, di standardizzarsi, con il conseguente omologarsi, di standardizzarsi degli stessi rapporti umani.

Susan: La nuova tecnologia certamente offre dei grandi vantaggi, offre la possibilità del metadiscorso, del metatestuale, e quindi di sviluppare un atteggiamento dialogizzato e dunque critico nei confronti dei comportamenti, dei prodotti, dei rapporti, delle persone, ecc.; ma al tempo stesso, nella comunicazione globale, stanno venendo meno le condizioni per utilizzare questo aspetto positivo, questo vantaggio offerto dallo sviluppo tecnologico. C'è il dominio della logica del mercato la cui tendenza è il monologismo e non certo il dialogo e il plurilogismo.

Massimo: A me non interessa tanto l'effettiva standardizzazione che il mercato comporta, quanto il sentimento della positività e della ineluttabilità della standardizzazione che è diffuso. Non è tanto il fatto in sé della standardizzazione che preoccupa, quanto il suo effetto sul versante dialogico, cosa che direttamente ci interessa: esso consiste, a quanto pare, nel fatto che la gente ci provi un gusto perverso e un senso di rassegnazione, di adesione passiva a questa logica, che comporta il trasferimento della taylorizzazione dalla produzione al consumo. Ecco perché oggi il dialogo è in pericolo!

Massimo A. Bonfantini e Augusto Ponzio

IV.
DIALOGO SU *1984* DI ORWELL*

Massimo: Senti, Augusto, comincio io, partendo con una prima "battuta" desunta dal mio articolo, testé uscito su "Rossoscuola", *Arcaico ma profondo Orwell*. L'ultima mattina del 1983, scrivevo press'a poco così:

Certo è stata una mossa da grande giornalista mettere la data nel titolo, e una data non troppo lontana. Così ci obblighi tutti a parlare del tuo romanzo. Però, fratello, così ci è anche abbastanza facile verificare che le tue previsioni non si sono avverate. Non ci hai azzeccato molto con il Grande Fratello, con le guerre come balletto a uso interno, con le monolitiche stabilità dei regimi. Non è soltanto, e non è propriamente, che il mondo sia meno brutto di quel che Orwell lo dipingeva. Sì, è vero, come il Norberto Ovvio non ha mancato di spiegarci, al più "oggi il romanzo di Orwell rimane come un avvertimento, un ammonimento"; perché, contrariamente alle sue fosche profezie di assoluto trionfo della barbarie autocratica e repressiva sul pianeta, "oggi i Paesi che chiamiamo democratici sono semidemocratici", ma in compenso "i Paesi che chiamiamo totalitari sono semitotalitari". II punto non è questo. Il fatto è che l'utopia negativa di Orwell è il prodotto dell'immaginario proprio di un altro mondo: del mondo *moderno* di tutti i nostri ieri; con le sue ideologie squadrate, con i grandi partiti, i leader carismatici, gli uomini-massa pronti alla delega, al fanatismo, al gregarismo (o che tali appaiono alle generalizzazioni); il mondo del gusto per il potere, per "la presa del potere", e della assoluta esecrazione del potere; un mondo della ragione deduttiva-induttiva, un mondo visto in grandi prospettive rivali; un mondo in cui la gente, *la gente che conta e che parla*, è legata ai *valori* di affermazione, di produzione, di vittoria o rivincita, di potenza o liberazione; non ancora a *problemi* di sopravvivenza. Insomma, non a caso Orwell scrive nel 1948. Il suo mondo è per noi arcaico: è il mon-

* Originariamente pubblicato in *Theuth. Bollettino dell'Istituto di Filosofia del linguaggio*, 2, *Ideologia linguaggio potere: "1984" di G. Orwell*, Bari, Adriatica, 1984, pp. 115-142.; successivamente in M.A. Bonfantini, S. Petrilli, A. Ponzio, *Dialoghi semiotici*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 2006, pp. 43-64.

do del moderno che non è ancora trapassato in questo inquieto ex-moderno in cui si affaccia l'età dell'abduzione: l'età del sommo rischio e del possibile trionfo dell'amore e della logica, della creatività, dell'inventiva che si libera dalla violenza e dal sacro.

Orwell crede che le società umane vadano verso un osceno disciplinamento: un massimo di organizzazione e di stabilizzazione repressiva. E invece la nota dominante della nostra esperienza storica degli ultimi vent'anni è quella della crescente instabilità e ingovernabilità delle società rette dai due modi rivali della modalità di produzione capitalistica. Che queste società non si siano disgregate e che gli Stati nazionali non siano in fase di acuto deperimento (come invece prevedeva quel libro genialoide di Alberoni, Eco, ecc. sul *Nuovo Medioevo*, Bompiani, 1973) è per il momento un dato di fatto – spiegato meglio da Lem nel *Congresso di futurologia* che dagli apologeti del "postmoderno" e delle magiche virtù terapeutiche dei "sistemi". Ma ora il punto su cui voglio insistere è che il Potere è crescentemente frastagliato e indeciso: sempre meno Onnipotente, Onniscente, Onniprevidente. Ma proprio perché instabile e precario, perché sente l'odore della propria morte, c'è anche poco da fidarsene: catastrofe atomica ed ecologica incombono.

Ecco: io non credo, come invece sosteneva Norberto Bobbio nella trasmissione televisiva del ventidue marzo dedicata a *1984*, che noi viviamo qui in Occidente in società "democratiche", neppure nel senso di "poliarchiche" e "policratiche" – credo piuttosto che noi viviamo in *società oligocratiche*: società oligocratiche che si reggono con sempre maggiore difficoltà a mano a mano che le classi dominanti possono sempre meno contare su due cementi di subalternità:

primo, l'ineluttabilità del principio di delega e di affidamento (nelle relazioni di lavoro, di politica, di amministrazione e cura di cose, persone e corpi);

secondo, il sostanziale assenso delle masse subalterne ai valori propri e delle classi dominanti e del modo di produzione dominante.

Ora, di questi due "cementi", il primo è sempre più corroso dagli effetti dell'acculturazione e della diffusione di massa delle conoscenze anche non specialistiche (scolarizzazione prolungata universale, enorme moltiplicazione di informazioni e riflessioni indotta dall'industria culturale); il secondo è sempre più pieno di crepe a mano a mano che la gente acquista consapevolezza della contraddizione insanabile fra i valori e gli abiti acquisitivi e predatori dominanti nel modo di produzione e il nuovo problema di sopravvivenza che lo squilibrio ecologico ci impone.

Perciò, su questa tematica, Orwell è davvero arcaico. Né è molto probabile, come invece diceva Bobbio, che le sue previsioni di dispotismo pla-

netario possano realizzarsi in futuro – quasi che la tendenza principale nelle aspirazioni della gente sia il bisogno di ordine e autorità per difendersi dai guai sperimentati dell'ingovernabilità. Le utopie, negative e positive, di oggi marcano ironicamente l'obsolescenza dell'affetto per il potere: il mondo sta insieme, precariamente, in virtù dei *mascanti*, delle apparenze di piaceri e di edonistici consumi, ci dice Lem nel suo *Congresso di futurologia*; e la California è così lontana dall'*Ecotopia* di Callenbach?

Augusto: Non dimentichiamo però, Massimo, che *1984* è un romanzo; non trascuriamo cioè la sua specificità di testo letterario. Voglio dire che, se ci limitiamo a considerare le previsioni, i contenuti ideologici, la filosofia di Orwell, se valutiamo il testo in base alla verità o alla non verità di ciò che dice, ci rimane nelle mani *un resto*, *un in più* inutilizzabile da questo punto di vista, del quale non sapremmo che fare, cioè appunto la sua componente letteraria. Non sto parlando del "valore letterario" di *1984*; mi riferisco al fatto che esso è un testo di scrittura, che ha già in copertina, sotto il titolo, l'indicazione "romanzo", "*a novel*". *1984* è stato scritto in primo luogo per essere quel *resto*, quell'*in più* che ora trascuriamo e buttiamo via, se continuiamo a procedere secondo questo tipo di lettura che è poi anche quello più diffuso, quello che considera il fatto che siamo nel 1984 l'*occasione* per valutare le "previsioni" di questo romanzo, che ha appunto tale anno come titolo, anziché fare di tutto ciò solo un *pretesto* per una lettura o ri-lettura di un testo *per quello che esso vuol essere*: un romanzo.

Potrei anche dire che delle varie "pretese" di Orwell – di prevedere, di anticipare, di criticare, di avvertire, ecc. – se ne trascura una, la più importante, quella di essere, in questo libro, uno *scrittore* e non uno *scrivente*, come in altri suoi testi a carattere saggistico, giornalistico. Ma non sono le intenzioni dell'autore che qui mi interessano. Propongo invece una lettura di *1984* che, diversamente da quelle diffuse, prescinda da qualsiasi riferimento all'autore, considerandolo come testo di scrittura, vale a dire come testo che ha una sua autonomia rispetto al soggetto-autore, che è suscettibile di interpretanti di cui chi l'ha prodotto non ha il controllo, la proprietà, di cui non ha la responsabilità, non deve rispondere in prima persona, per lo meno non nel senso in cui ciò avviene per un testo che non ha i caratteri della *letterarietà*. Si tratta insomma di leggere *1984* come testo di *scrittura intransitiva* e non come la *trascrizione* di una certa concezione ideologico-politica di una certa tesi, non come scrittura transitiva riferentesi a un certo sistema socio-economico e a servizio di qualche idea, di qualche obiettivo esterno ad essa.

Tu che conosci i miei studi, Massimo, sai bene che non sto riproponendo con ciò la tesi di un certo formalismo russo circa l'autonomia della scrittura

letteraria e la sua purezza rispetto a ogni contenuto ideologico. Fra noi e il formalismo russo ci sono Bachtin, Blanchot, Lévinas, Bataille, Derrida, Barthes… e certamente c'è anche di mezzo una rilettura di Peirce che evidenzia, nella necessità dell'*interpretante*, la dialogicità, l'alterità, l'apertura e il continuo spostamento del segno, del testo. La scrittura, così come risulta proprio da *1984* di Orwell, ha invece una sua forza, una capacità di resistenza e anche di scardinamento nei confronti del discorso di potere, il discorso cioè che genera la colpa, la colpevolezza di colui che lo riceve.

La scrittura è una pratica contestativa, una presa particolare di posizione nei confronti dell'ordine del discorso, offre spazi di scantonamento malgrado la "chiusura dell'universo di discorso". Nel sistema socio-politico di *1984* c'è la pena di morte per chi pratica la scrittura, la scrittura intransitiva, infunzionale, improduttiva e perciò perversa, la scrittura che non può essere in alcun modo utilizzata dal sistema come invece lo è il libro di Goldstein, il nemico del Grande Fratello, libro al servizio della Verità della narrazione storica, libro di scrittura transitiva, con il suo programma politico, con i suoi obiettivi rivoluzionari. Il sistema riesce a inglobare questo tipo di scrittura: l'immagine di Goldstein viene sfruttata per "i due minuti di odio" e il suo libro non svela in fin dei conti nulla che già non si sapeva; esso si presta ad essere strumentalizzato dal Partito del Grande Fratello, nessuna alterità in esso che non sia complementare e inseribile nel sistema di cui è il prodotto, proprio perché *libro*, *opera*, inserito in un progetto di costruzione, di edificazione: "L'hai letto tu?", chiese Winston. "Io l'ho scritto", rispose O'Brien, "Cioè ho collaborato alla sua redazione. Nessun libro viene scritto da un singolo individuo, come sai benissimo" *1984*: 290). Diversa è la scrittura come assenza d'opera, come assenza di libro, come inoperosità, come gioco insensato. L'alterità e l'impossibilità di assimilazione di tale scrittura sono tali da non poter in nessun modo essere tollerate dal discorso del potere: perversione della scrittura e perversione dell'erotismo, perversione di ciò che è infunzionale e improduttivo e perciò non integrabile nel sistema: è ciò che rende colpevoli e che fa condannare i due protagonisti di *1984*, Winston e Julia.

Massimo: Viviamo in un mondo costitutivamente instabile e sull'orlo dell'abisso: molto diverso da quello di Orwell: più pericoloso ma più aperto. Più aperto anche, ma non solo, perché la telematica ha l'effetto opposto di quello che Orvell pensava. Orwell era profondo a meditare allora, riconoscendone la centralità, sull'effetto su immaginario e coscienze dell'occhio a distanza, dell'occhio televisivo. Ma è la pigrizia, la voglia di alibi, o una segreta complicità con la razza padrona, che fa ripetere da tanti intellettuali che i mass media rafforzano il consenso e che la raccolta di banche

dati rafforza il controllo sui cittadini. In realtà l'effetto è a boomerang. Il primo vantaggio tende a risolversi, alla lunga, non solo e non tanto in una proliferazione di canali e di centri di potere, quanto in una progressiva perdita di segretezza e in un denudamento dei potenti reciproco e rispetto ai gruppi dei cittadini che si diano la briga di "raccogliere le informazioni" (che sono già dappertutto, facilissime a duplicarsi, a ricombinarsi, a figliare). L'informazione è utile al potere solo quando è essenziale, limitata nella quantità, di modo che risulti a immediata disposizione, e non passi per molti intermediari. L'informazione che la telematica alimenta è tutto il contrario: e ha già liquidato il gusto per la privacy e per il segreto e la riservatezza in una quantità di gente. Ma il voyeurismo, la passione di guardarsi addosso l'un l'altro in presenza o a distanza, è una bella perversione che si va diffondendo: democratica e ironica. Il potere denudato si regge solo sulla forza bruta, il negoziato degli interessi, i residui di paura delle alternative sconosciute. Il modo di produzione capitalistico si regge non in virtù della telematica, ma malgrado la telematica: perché i suoi effetti sull'immaginario e sul costume non sono ancora devastanti come saranno presto.

A me pare non solo plausibile, ma oserei dire quasi-necessario, che la logica del profitto, investendo pervasivamente nell'informazione, per ciò che concerne e beni di consumo trainanti e mezzi di produzione e forza-lavoro, finisca per dilatare spazi non già predisposti alla contestazione e alla trasformazione radicale, ma, diciamo, instabilmente aperti al gusto irrispettoso dell'innovazione sociale. Mi sembra, insomma, argomento lapalissianamente forte che la diffusione, sia pure ineguale, ma comunque enorme, di conoscenze multiformi, composite, non specialistiche e la dilatazione e complessificazione dell'immaginario debbano finire per alimentare una voglia di gestione soggettiva del possibile: di progetti di soddisfazione del desiderio e di creativa ricombinazione delle conoscenze. Più si posseggono conoscenze e più si intravvedono possibilità alla mano di acquisire nuove conoscenze, e meno si è disposti a delegare: ad affidarsi a competenze e decisioni esterne che vanno perdendo l'aura dell'arcano e il fascino e il prestigio di un sapere superiore e segreto.

Del resto, che contrariamente all'ipotesi francofortese l'estensione di consumo dei mass media abbia prodotto, non già un generale appiattimento e livellamento, insomma effetti di conformistizzazione, bensì moltiplicazione di codici, di modelli culturali, crescente eccedenza di percezione di possibilità rispetto alle soddisfazioni attualizzate e attualizzabili, sta diventando, come si dice, opinione diffusa e quasi concorde fra gli studiosi.

Che questa voglia di immagini, di ipotesi, di gestione personale del tempo si converta per ora più in una coltivazione progettuale del privato che in

una passione di progettualità e di prassi sociale e collettiva è un dato innegabile che si comprende male bollandolo come "riflusso". In un lento trapasso di mentalità, dall'induttivismo, dalla sicurezza della ripetizione all'avventura dell'ipotesi, il desiderio fluisce dapprima dove trova meno resistenza: non si esalta nell'azione sociale e pubblica trasformativa perché frenato dalla rigidità dei filtri delle istituzioni e delle organizzazioni partitiche e sindacali e perché i progetti di palingenesi sono freddi, lontani, astratti e offuscati dal succedersi delle delusioni.

Ma la strisciante e instabile iconizzazione delle coscienze sembra irreversibile. La robotizzazione mi sembra comportare nell'immaginario un'anticipazione dell'obsolescenza della parcellizzazione, e con ciò della naturalità e inevitabilità della divisione del lavoro: operazioni, funzioni, ruoli.

Certo, progettare e programmare un robot è una cosa, e servirlo è un'altra. Ma anche questa attività, seppure esecutiva, è sintetica e libera la mente allo studio della logica d'insieme delle operazioni. Mi pare che sia, soprattutto affettivamente, meno lontana dal progetto rispetto al gesto atomizzato e ripetitivo alla catena di montaggio. Così forse si è inclini a badare più agli aspetti architettonici e politici della produzione (che cosa, perché e per chi produrre), e a mettere in discussione dunque progetto e comando, anziché restare confinati all'agonia di Sisifo di un negoziato sui "tempi" da posizioni costitutivamente esterne e subalterne.

Vale allora la pena di arrischiare l'ipotesi che le nuove tecnologie, senza essere di per sé decisive per la trasformazione sociale, e forse aggravando i mali e i problemi che affliggono la nostra società, inducano tuttavia una nuova più aperta plasticità negli abiti soggettivi. E che in questa nuova soggettività emergente, e attraverso questa soggettività, si possa agire per dilatare il gusto e la prassi per una trasformazione radicale dei rapporti di produzione. Ma questo significa agire attraverso le nuove dimensioni di informazione, immaginazione, progettazione che le nuove tecnologie schiudono: assediare, coniugando immaginazione e calcolo, desiderio e progetto, i centri del potere, muovendo dai contro-poteri locali, nei quartieri, nelle fabbriche, negli uffici, nelle scuole – a partire, forse, da informali quartier generali costituiti da centri studi o circoli culturali quali luoghi di incontro, di elaborazione, di proposta. Ma come questo possa diventare programma per un "nuovo modo di fare politica" è tutta un'altra storia, che ora non tento neppure di raccontare.

Augusto: In base a queste tue considerazioni, si potrebbe dire anche che *1984* è un romanzo *realista*: descrive la realtà nella sua assoluta e astratta separazione dall'utopia: l'utopia come al di là del Medesimo, della totalità, come ciò che rappresenta un sovrappiù esterno, non inglobabile, altro. Winston e Julia sono personaggi fuori posto in questa realtà, perché peccano di utopia:

soprattutto Julia; Winston è più realista: egli è per la Verità, al servizio della Verità, come O'Brien è al servizio del Partito (certo quella di Winston è una verità astratta e assoluta, diversa da quella concreta e funzionale – la Verità del Partito – in cui crede O'Brien); se ci sono momenti in cui si lascia prendere dall'eccedenza e dall'impossibilità dell'utopia, Winston resta in gran parte preso nella sfera della politica, intento come è a valutare le possibilità, le concrete risorse, i mezzi effettivi per la costruzione di un sistema alternativo. Raramente Winston è capace di godimento, di godimento fine a se stesso, infunzionale e perverso, anche se egli è attratto dalla scrittura e dall'erotico; con difficoltà riesce a trascendere la sfera del bisogno, della possibilità della politica portandosi in quella del desiderio, dell'impossibilità, dell'utopia: anche l'attimo di godimento erotico è vissuto da Winston come "un colpo inferto al partito", come "un atto politico". Più disponibile alla perversione e all'infunzionalità è Julia: "Quando fai all'amore, spendi energia; e dopo ti senti felice e non te ne frega più niente… Se sei felice e soddisfatto dentro di te, che te ne frega del Gran Fratello e del Piano Triennale, e dei due Minuti di Odio, e di tutto il resto di quelle loro porcate?" (*1984*, p. 160).

Rilevante non è il messaggio sessantottesco di "facciamo l'amore e non facciamo la guerra", che può essere colto nel comportamento di Julia, ma piuttosto l'impossibilità che la realtà descritta da *1984* tolleri tale comportamento: una realtà totalmente saturata dal politico, in cui al massimo ci si interessa dei bisogni, ma certamente si escludono i desideri, compreso il sovrappiù rispetto al bisogno di alimentazione (*1984* si sofferma spesso a descrivere lo squallore del cibo, come anche quello degli ambienti delle abitazioni). Si tratta dunque di una realtà inumana, se consideriamo l'eccedenza – il troppo, l'inutile – come ciò che caratterizza il propriamente umano. Il bisogno umano è inseparabile dal desiderio, e se bisogni e desideri vengono tenuti distinti, ciò avviene in un mondo di sfruttamento, di dominio (dominio sugli altri e su se stessi). Troppo inumana la realtà descritta in *1984* per poter essere "verosimile". Ma si tratta della non-verosimiglianza tipica della sperimentazione narrativa del genere romanzo. Ma su questo mi soffermerò in seguito.

Massimo: Prendiamo nel libro le pagine delle didascaliche "tirate" di O'Brien al povero protagonista Winston, fra una tortura e l'altra, e domandiamoci: è credibile che nel 1984, inteso come anno, abbia presa, nei potenti, negli aspiranti tali e negli altri, un atteggiamento di culto per il potere quale quello di cui l'O'Brien del romanzo di Orwell si fa peroratore, oltre che "gran sacerdote"? Dice O'Brien: "I nazisti tedeschi e i comunisti russi si avvicinarono ai nostri metodi"; ma "erano tutti vili e ipocriti"; "non ebbero mai il coraggio di dichiarare apertamente" che "il potere non è un mezzo, è un fine" (*1984*, pp. 291-292). Invece, O'Brien e i suoi amici pro-

clamano: "Il bene degli altri non ci interessa affatto; ci interessa soltanto il potere. Né la ricchezza, né il lusso, né una vita lunga, né la felicità hanno un vero interesse per noi; ci interessa soltanto il potere, il potere puro" (*1984*, p. 291). E tuttavia – e non pare proprio che Orwell se ne renda conto – questa pretesa al perseguimento del potere *per se stesso* viene subito, una pagina dopo, radicalmente contraddetta: quando si confessa chiaramente il carattere *strumentale* dell'esercizio e del mantenimento del potere – strumentale all'eterna conservazione dell'organizzazione del Partito, che così garantisce "immortalità" a chi "riesce a fare una completa, totale sottomissione e rinunzia", a chi "riesce a evadere dalla sua stessa identità" (p. 293). Beh, chi si contenta gode, vien fatto di commentare: goda del pallido piacere dell'immortalità immaginaria, invece della soddisfazione presente.

Perché Orwell, con la controdipendenza riguardo al potere tipica del moralista anarchico, non ne coglie l'aspetto di *godimento*: da un lato dipinge la voglia di potere come il sommo male, misteriosa tentazione dell'uomo per l'ascetismo del male; dall'altro, più realisticamente ma troppo riduttivamente, la immiserisce a paurosa volontà di sopravvivenza. Come tutti i moralisti, OrwelI, che pure ci propone temi così di fondo, e che certo non è uno "che peschi poco", è incapace di cogliere la ragionevolezza, sia pure ottusa o pervertita o miope o presbite o dogmatica, del nemico. Così non gli passa neppure per l'anticamera del cervello che perseguire il potere sia estremamente ragionevole. La questione è il come. Ma appena ci si pensa, si capisce bene che: (I) per garantirmi il soddisfacimento, il godimento, io devo predisporre rapporti di potere e connessioni abituali di potenze adatti allo scopo, e questo è il *potere strumentale*; (II) che uno dei godimenti più intensi è l'esercizio riuscito e potente di facoltà, il successo di avventura e di vittoria, e questo è il godimento del *potere in atto*.

A questo punto l'utopia negativa di Orwell si palesa incredibile in generale: non è credibile una società che si regga su una classe dirigente che si *dia la pena* della costruzione e conservazione di un faticosissimo apparato di strutture e discipline di potere strumentale, senza la compensazione di lussuria, mito, conquista, senso dell'innovazione e dell'espansione. E oltre alla crescita intellettuale e morale dei sudditi recalcitranti, è proprio l'improponibilità di un programma di conquista dell'impero che ha cancellato il fascismo dal nostro futuro. I potenti non hanno la faccia del titanismo folle ma fascinoso. Guardateli: un mediocre attore recita affannosi colpi di teatro, un travet dello spionaggio ripeteva, prima di morire, stancamente un copione.

Augusto: La realtà politica descritta in *1984* è una sorta di ipotesi, di astrazione, ottenuta tramite una specie di "riduzione", di messa in parentesi, di epochizzazione, che, procedendo al rovescio di quella operata dalla

"riduzione trascendentale" della fenomenologia, anziché portarsi verso "l'umano", "il significato per l'uomo", "il mondo della vita", il "corpo proprio vissuto", ci fa vedere come inumano e invivibile sia ciò che si ottiene dalla vita umana una volta che ne sia eliminato tutto ciò che è infunzionale, improduttivo, eccedente, altro, rispetto al Medesimo, sia questo il Partito, o la Produzione, o il Sapere, o il Significato, o la Verità, o il Soggetto fissato nei suoi ruoli e nella identità che essi gli conferiscono.

In questa realtà Winston e Julia sono destinati a soccombere: l'uno deve rinunciare alla Verità e alla Libertà (Libertà del Pensiero: la libertà di dire che due più due è uguale a quattro), ma anche – riconosciamolo a Winston – alla scrittura, alla scrittura infunzionale; l'altra, al piacere, al godimento, alla felicità: "tutti i suoi impulsi di ribellione, i suoi trucchi, la sua lieve follia, la sua sconcezza… è stata purgata ogni cosa" (*1984*, p. 278).

1984 ci mostra ciò che si ottiene *al limite*, quando dalla politica, dal bisogno, dal significato, dalla letteralità, si tolga l'eccedenza dell'utopia, del desiderio, del significante, della letterarietà: insomma un mondo senza "scrittura", se si assume questo termine non in senso letterale, ma come estendibile a ogni pratica che non si lascia ridurre alla sua funzionalità ad un certo significato, scopo, obiettivo, che contiene rispetto ad essi qualcosa di eccedente, di troppo, di irriducibilmente *Altro*.

Copertina del libro di A. Ponzio e Massimo A. Bonfantini,
Il dialogo della menzogna (1992),
"Mille lire", Viterbo, Stampa alternativa, 1993.

Come discorso "al limite" deve, per esempio, essere letto ciò che dice O'Brien e a cui tu già Massimo facevi riferimento. "Sta' a sentire. Il Partito ricerca il potere esclusivamente per i suoi propri fini… Né la ricchezza, né il lusso, né la vita lunga, né la felicità hanno un vero interesse per noi; ci interessa soltanto il potere, il potere puro" (p. 291). *1984* ci mostra anche ciò che il sistema che esso descrive *non può contenere*, ciò che ne resta irriducibilmente fuori, ciò che esso deve abolire, annientare, cancellare per poter sussistere: proprio nell'individuazione di questo *resto* infunzionale e inassimilabile rispetto al sistema si può forse far consistere il senso – se il senso, il messaggio, la morale crediamo di dover ancora cercare in un testo di scrittura – della "astrazione", della "riduzione", della "messa in parentesi", del "ragionamento per assurdo" che *1984* opera descrivendo una realtà politica talmente depurata dall'utopia, un universo di discorso talmente depurato dalla letterarietà, dalla scrittura, da risultare irreale.

Che tutto questo sia detto tramite un *romanzo* non è affatto casuale. Il genere letterario romanzo si presta a questo tipo di sperimentazione. Esso contiene, inscritte nella sua stessa storia, nella sua stessa genesi che lo collega al dialogo socratico, alla satira menippea e a tutti i generi antichi del serio-comico, la possibilità di emanciparsi da esigenze di esteriore verosimiglianza, di creare situazioni eccezionali che portino fino alle estreme conseguenze una certa idea, una certa visione, che la sperimentino entro estreme condizioni vitali, in condizioni inconsuete e anormali che rompano l'integrità e definitezza dell'uomo, l'ingenua integrità della rappresentazione di sé, la purezza dell'autocoscienza. *1984* compie la sua *sperimentazione* fantastica impiegando elementi tipici del romanzo, quale si presenta secondo la sua "tendenza carnevalesca", che lo ricollega appunto al dialogo socratico, soprattutto nella sua variante di "dialogo sull'estrema soglia", e alla menippea: il combinarsi di fantasia, simbolismo e di estremo naturalismo sordido; l'osservazione della vita da un punto di vista che renda sproporzionato ed esagerato ciò che si osserva; il ricorso a visioni oniriche o stati psichici eccezionali; l'uso di generi inseriti (il diario di Winston, la narrazione storica di Goldstein, ma anche i versi di poesie e canzoni); il confronto di differenti punti di vista, la dialogizzazione del pensiero, il protagonista come antieroe; il rendiconto-confessione dell'uomo che sta sull'estrema soglia, nella situazione di morte imminente (tipico è il dialogo della terza parte di *1984* fra Winston e O'Brien, dialogo che ha tutte le caratteristiche dei nudi *pro et contra* sulle questioni ultime della vita che il genere romanzo eredita dalla menippea).

Vorrei aggiungere ancora una cosa a proposito della *sperimentazione fantastica*, della sperimentazione spinta oltre i limiti della verosimiglianza,

che *1984* ci presenta. Fuori dal sistema sociale rappresentato resta la scrittura che lo rappresenta: esso non la può contenere; se è concepibile nel sistema il libro proibito di Goldstein – 1984 non può trovarvi posto. Proprio perché opera infunzionale, scrittura letteraria, *1984* non può rientrare nell'universo chiuso di discorso che esso descrive; *1984* fa parte del resto, dell'in più, che il sistema deve rigettare e annientare per poter sussistere: proprio questa eccedenza, questa fuoriuscita dai limiti della realtà politica che esso ipotizza, fanno di *1984* un romanzo *utopico*. Credo che non ci si sia mai chiesto a proposito di questo romanzo dove si trovi il narratore, dove sia il suo punto di vista. Certamente esso non fa parte del sistema. Il punto di osservazione di tutta la narrazione è nel non-luogo dell'utopia: un romanzo di utopia, dunque per quanto riguarda il punto di vista o di utopia negativa se si guarda alla realtà che descrive; ma certamente non un'opera di anti-utopia. In questo senso sono d'accordo con te, Massimo, sulla non-verosimiglianza della "realtà" di *1984*, troppo "chiusa" già per poter contenere il punto di vista del narratore.

Massimo: Ma una cosa molto giusta c'è nel romanzo denso di problemi e un po' noioso di Orwell: la tesi della triplice equazione fra: (I) esercizio di potere come conservazione dello status quo e ripetizione di rituali imposti; (II) propaganda e tentativi di introduzione di un linguaggio esattamente predisposto come la "neolingua" di *1984*, che impedisca errori, significati sfumati, evocazioni di immagini; (III) il "solipsismo collettivo" che afferma, come dice O'Brien, "che la realtà non è esterna", ma "esiste nella mente degli uomini, e in nessun altro luogo" (pp. 294-295) e che dunque la verità e la stessa storia passata sono controllabili mediante decisioni, autoritarie convenzioni. Orwell insiste a lungo e felicemente sulla catena che lega volontà di potenza, o meglio volontà di servile possesso, paurosa di dialogo e di avventurosità, tentativo di contrazione e disciplina mento della lingua, e mitologico rifiuto del realismo. Potete scommettere che questa precisa equazione: autoritarismo = formalizzazione della lingua = idealismo soggettivo convenzionalista, benché sia uno dei temi centrali del romanzo, verrà poco ripresa dai commentatori, anzi verrà sottaciuta. I cantori dell'eternità della modalità di produzione capitalistica non possono riconoscere facilmente che la realtà è esterna, rocciosa e matrigna natura, che ci pone ormai una sola alternativa: o cambiare o perire. Preferiscono cullarsi nel mito di una realtà docilmente malleabile, di una natura proiezione della umana potenza.

La Neolingua doveva impedire il dialogo e l'esercizio dell'immaginazione. Scrive infatti Orwell che nell'Oceania di *1984* "era stato notato che abbreviando un nome, si restringeva e si alterava con sottigliezza anche il

suo significato, e se ne tagliavano fuori e abolivano tutte quelle idee accessorie che potevano restarvi apprese. Le parole *Internazionale Comunista*, per esempio, richiamavano un quadro composto di una universale fratellanza umana, bandiere rosse, barricate, Karl Marx e la Comune di Parigi. La parola *Comintern* invece, suggerisce soltanto l'idea d'una organizzazione ordinata e un ben definito corpo di dottrine. Si riferisce, insomma, a qualche cosa che si può facilmente identificare, e che è limitata nei suoi scopi come una sedia e una tavola. *Comintern* è una parola che si può pronunciare quasi senza corredarla d'una immagine, mentre Internazionale Comunista è una frase su cui si è obbligati a indugiare, anche se per un breve momento" (p. 338).

Solo un grande potere accentrato, iperpolitico, monopolitico, direi, potrebbe (ed è una pura ipotesi intellettuale) disciplinare l'immaginazione, inventrice di innovazione di significanti e significati, sino a calcificarla nei loculi cimiteriali di una lingua morta. Ma nelle nostre società ex-moderne dominano il mercato e lo scambio delle immagini: da ciò una tendenza principale alla pluralità incrociata dei discorsi e dei linguaggi, e una tendenza meno profonda alla frivola e ripetitiva variazione sul tema, comandata dal valore di scambio e dall'anima più funebre della pubblicità.

La Neolingua non assomiglia alla lingua, tutto sommato variata e mobile, della pubblicità, e neppure ai dialetti, strumentali e di dialettico confronto, dei computer: assomiglia a quelle lingue artificiali vagheggiate un tempo che fu da neopositivisti che, come diceva Russell, avevano della verità la stessa idea degli uffici di polizia!

Augusto: Ma soffermiamoci un momento a considerare più diretta mente *1984*, che tu più di una volta hai definito un libro noioso, a considerarlo come testo, vedendo come si struttura, come si articola.

Non propongo una valutazione estetica – da questo punto di vista mi limiterò a dichiarare che è un romanzo che a me piace – ma solo una descrizione di *1984* in quanto *testo di scrittura*.

Il libro si divide in tre parti che non hanno titolo; ad esse si aggiunge l'Appendice dal titolo "I princìpi della neolingua".

La prima parte potrebbe intitolarsi: *La scrittura, il diario*. Qui infatti la scrittura mette in scena se stessa, dice di se stessa servendosi della narrazione, dice la sua alterità rispetto al linguaggio che nomina, che oggettiva, che fissa, che orienta, che programma, che determina.

"Scrivere-essere scritto" – dice Jabès – "è passare dal visibile – l'immagine, la figura, la rappresentazione – alla non visibilità, alla non rappresentazione". Infatti, per compiere l'atto perverso della scrittura, dello scrivere infunzionale, Winston deve restarsene al di fuori del campo visi-

vo del teleschermo: un esperimento narrativo per dire del sottrarsi alla visione, alla oggettivazione, alla fissazione in un'immagine, che coincide col tentativo stesso della scrittura come *dépense*, come gioco insensato, come assenza d'opera: un atto infunzionale che, se considerato nell'ottica di un sistema in cui è portata all'estremo limite l'intolleranza per tutto ciò che non si lascia integrare e strumentalizzare, non può che comportare, come dice il narratore, la condanna a morte o venticinque anni almeno di lavori forzati. Indipendentemente dai contenuti, l'azione stessa dello scrivere è compromettente.

Le prime pagine di *1984* sono dedicate al piacere della scrittura: il piacere perverso, proibito di scrivere, non importa che cosa, su un bel quaderno dalla carta lucida, color crema, con una penna con un vero pennino. Somigliano alle pagine di *Le grain de la voix* in cui Roland Barthes descrive il suo rapporto quasi maniacale con gli strumenti di scrittura, contrapponendo la "scrittura dolce" della penna stilografica o del pennarello allo "stile Bic" adatto ad una scrittura puramente trascrittiva del pensiero, puramente strumentale.

Attraverso la finzione narrativa, la prima parte di *1984* dice della situazione di isolamento dello scrittore, del suo rapporto con la scrittura, con la pagina bianca…: una finzione non diversa da quella a cui ricorre Kafka in una lettera a Felice per spiegare che cosa è per lui la scrittura: "Spesso ho pensato che per me la maniera migliore di vivere sarebbe di stabilirmi, con il mio materiale per scrivere e una lampada, nel luogo più interno di una grande cantina chiusa. Riceverei il cibo dalla porta più esterna della cantina, ma sempre lontano dal luogo dove mi trovo. La mia unica passeggiata sarebbe andare in vestaglia a cercare questo cibo, passando sotto tutte le volte della cantina. Poi ritornerei al tavolo, mangerei lentamente e compuntamente e subito ricomincerei a scrivere".

La finzione narrativa di *1984* mette anche in scena il rapporto fra scrittura e morte che fa parte della realtà dello scrivere infunzionale: "Era già morto, se faceva tanto a pensarci… Egli scrisse: Lo psicoreato *non comporta* la morte: lo psicoreato è la morte. Ora che si era identificato con. un uomo morto, l'importante era di restare in vita il più a lungo possibile" (p. 51). Ancora Kafka: "Per scrivere ho bisogno di isolarmi, non come un eremita ma come un morto. In questo senso scrivere rappresenta un sonno più profondo, dunque una morte, e come non si può condurre un morto fuori dalla sua tomba, non mi si potrà allontanare dal mio tavolo, di notte. Questo non ha direttamente niente a che vedere con i rapporti che intrattengo con gli uomini, ma è soltanto in questa maniera rigorosa, continua e sistematica che posso scrivere e perciò vivere".

Tutta la prima parte ha come oggetto la scrittura e si serve della scrittura, la scrittura del diario di Winston – riportato in corsivo per differenziarlo dal discorso del narratore – come pretesto della narrazione, attraverso un gioco di andirivieni fra presente, passato e anticipazione del futuro.

Il diario inizia con un "monologo" in uno stato semi-cosciente e scritto senza il rispetto della punteggiatura, delle maiuscole e anche qua e là della sintassi: una pagina non molto diversa dal monologo di Molly Bloom dell'*Ulisse*; il diario acquista via via maggiore lucidità, si orienta verso una chiara presa di posizione politica espressa soprattutto da slogan contro il Grande Fratello e il Partito. All'abbandono della scrittura infunzionale dell'inizio, alla scrittura come lusso e come piacere, si va via via sostituendo l'impegno per la Verità, la scrittura come trascrizione, come *facteur* (fattore /portalettere) della Verità, la verità evidente, semplice, la nuda verità, simbolizzata nelle visioni oniriche di Winston, dal gesto semplice della donna che si denuda, o nella favola *Gli abiti nuovi dell'imperatore*, dall'ingenuo grido del bambino: l'imperatore è nudo! Winston è proprio questo: trascrizione e scrittura, impegno e *dépense*: è questa la sua doppiezza; e questo suo non sapersi concedere il lusso, la sovranità della scrittura spiega l'attrazione che egli prova – una sorta di empatia, di *Einfühlung* – malgrado tutto per O'Brien, il quale è espressione della totale cancellazione della scrittura e dell'utopia, di ogni infunzionalità, di ogni eccedenza, di ogni alterità rispetto al Medesimo e alla Totalità.

Credo di essermi dilungato un po' troppo, e prima di andare avanti vorrei sapere un po' che ne pensi, Massimo, di questo tipo di lettura di *1984*.

Massimo: Ma io vorrei dire, Augusto, che io considero *1984* un libro molto importante e molto bello: e non solo per i temi che solleva e che ci *costringono* alla discussione – ma, e forse soprattutto, per il suo *obiettivo perlocutorio*, per la sua costruzione, e per la sua riuscita. Voglio dire che *1984* mi pare la più perfetta opera di utopia negativa che si conosca. Ho detto che *1984* è un'opera di "utopia negativa". E ci insisto, su questa definizione, in contrapposizione a quella di "anti-utopia".

Può darsi, come vuole Strada, nel suo articolo sul *Corriere* del 17 febbraio 1984, che *Noi* di Zamjatin sia "la prima anti-utopia" come "satira filosofica della progettazione utopica che, storicamente, poteva nascere soltanto dopo che, per la prima volta, l'utopia, da immaginario punto di vista sulla realtà, con la rivoluzione comunista voleva e poteva farsi concreta realtà". Ma se ciò è vero, *Noi* resta, fra le opere significative, la prima e l'ultima delle anti-utopie, *1984* non è a essa omologabile. Come *Brave New World* di Aldous Huxley, *1984* non prospetta

un mondo possibile come frutto di progetto utopico e perciò, in quanto tale, in quanto speranza, sia pure dogmatica, di liberazione dalla sempiterna miseria umana, condannabile. L'antiutopia come canto miserabile e rispettosamente sacrale dell'accettazione dell'ingiustizia e dello sfruttamento è del tutto estraneo a Orwell. Orwell attacca ferocemente il comunismo, già nella *Fattoria degli animali*, non perché è utopistico, ma, tutto il contrario, perché non è abbastanza utopistico: perché ricade nella accettazione dello status quo, nell'accettazione e ipocrita nobilitazione del culto della potenza – del torbido culto del potere sadomasochista quale cemento del vivere in società. Orwell non vuole che si rifiuti come folle e autoritaria la progettazione utopica. Al contrario, è l'assenza di utopia, la tendenza spontanea della politica e dell'etos contemporaneo che vuole denunciare.

Bernard Crick richiamava sulla *Repubblica* del 10 dicembre 1983 una nota dettata da Orwell alle agenzie per chiarire l'intento di 1984: "Qualcosa di simile potrebbe accadere se si lasciasse che il mondo vada nella direzione in cui sta andando… I paesi occidentali si preparano alla guerra totale con l'Unione Sovietica, e questa comporta una particolare struttura sociale… Ma il pericolo è anche nel fatto che gli intellettuali di ogni colore accettano una visione del mondo totalitaria. Morale: non lasciate che accada".

Augusto: Sono d'accordo con te, Massimo che in *1984* non c'è la critica dell'eccedenza utopica, ma al contrario la dimostrazione per assurdo del carattere inumano e invivibile di una realtà da cui sia assente l'utopia. Ciò risulta nel libro gradualmente, quando si passa alla seconda parte e poi alla terza dove il contrasto realtà/utopia è spinto alla massima esasperazione.

La seconda parte, che si potrebbe intitolare *L'erotico e la narrazione storica,* è caratterizzata dal contrasto fra l'abbandono al godimento da parte di Julia e l'attaccamento da parte di Winston, anche nei momenti d'amore, alla causa della Verità, il suo voler sapere come veramente stanno le cose. Anche in questa parte la narrazione riguarda la scrittura: da una parte la scrittura del biglietto in cui Julia dichiara il suo amore a Winston (ma anche la scrittura, la letterarietà del loro rapporto, in cui il contatto, la funzione fàtica del parlare "a rate", il dire come attestazione di reciproca *presenza* piuttosto che come *rappresentazione* risultano trasgressivi rispetto alla funzionalità del linguaggio ufficiale), dall'altra la scrittura del libro di Goldstein, che riempie diverse pagine di *1984*, la grande narrazione storica di come veramente stanno le cose, libro che Winston legge avidamente e che invece annoia e fa addormentare Julia.

Ciò che il sistema avverte come minaccia, come alterità che gli resiste, non è certamente il libro di Goldstein: è piuttosto *il corpo*, là dove esso rivendica il proprio diritto all'infunzionalità, sia quella della scrittura (il diario) sia quella del rapporto erotico; ma anche l'infunzionalità della malattia, della morte. Che ogni essere umano sia condannato a morire, dice O'Brien, costituisce la maggiore di tutte le possibili sconfitte: l'adesione al Partito permette anche di vincere la morte: rispetto al Partito l'individuo non è che una cellula, funzionale ad esso, alla forza dell'intero organismo: "Muori forse quando ti tagli le unghie?".

Ridimensionare il corpo, renderlo funzionale al sistema, eliminare ogni suo eccesso, ogni sua eccedenza, ogni sua alterità, risolvere la sua ambivalenza nell'equivalenza significante/significato: è questo che il partito del Grande Fratello deve fare, ed è per questo che *1984,* per descrivere la realtà del sistema che ipotizza, indugia soprattutto su descrizioni del corpo, sulle sue avvilenti rinunce, sulle sue costrizioni e trasformazioni che lo rendono irriconoscibile come corpo umano: la scena della tortura della terza parte non è che l'espressione narrativa del rapporto fra un sistema che non riconosce se non ciò che gli è funzionale e il corpo che gli resiste e che perciò esso deve umiliare, coartare, avvilire.

Certo, anche la Verità, quella vera, quella oggettiva e non la Verità del Partito resiste e si oppone al sistema: anch'essa deve essere annientata: ma anche ciò richiede pur sempre che si intervenga sul corpo, che lo si costringa a rinunciare all'evidenza della stessa percezione, quella, ad esempio, che O'Brien mostra *quattro* dita e non cinque. La terza parte si potrebbe appunto intitolare: *La Verità e il corpo*.

Ma la rinuncia alla verità oggettiva, il tradimento della stessa evidenza della percezione non sono i fini che il Partito si propone di ottenere: essi gli servono, invece, solo come prove della rinuncia a tutto ciò che non serve al Sistema, che non può essere strumentalizzato per il suo mantenimento e rafforzamento. Perciò se Winston rinnega la Verità oggettiva, ma continua ad amare Julia, il sistema non ha ancora vinto, dato che continua a sussistere in lui una perversa tendenza all'infunzionale. Infatti, ciò che perde definitivamente Winston, benché si sia rassegnato al fatto che due più due può fare anche cinque se ciò è utile al Partito, è "udire se stesso gridare" il suo amore per Julia.

Questa attenzione al corpo, descritto anche nei suoi aspetti grotteschi, oltre ad essere un altro motivo dell'inserirsi di *1984* nella tradizione carnevalesca del genere romanzo, avvicina Orwell a Swift.

Massimo: Infatti, di che genere è l'utopia negativa, il futuribile ammonimento, di Orwell? *Il mondo nuovo* di Huxley è dalla prospettiva politologi-

ca una proiezione più plausibile, anche se forse meno feconda di discussione… Ma il punto è che l'ispirazione più profonda di *1984* non è affatto politologica, bensì morale. E da questo punto di vista ha una riuscita compiuta, perfetta. Come l'utopia negativa di Swift.

Scrisse Orwell di Swift: "Swift falsifica l'immagine del mondo rifiutando di vedere nella vita umana altro che sporcizia, malvagità e follia, ma la parte ch'egli estrapola dal tutto pur sempre esiste, anche se di solito si rifugge dal nominarla".

1984 è un'opera profondamente swiftiana: un furibondo e stilisticamente perfetto attacco alla parte marcia, ma che Orwell temeva sempiterna della natura umana: la parte più schifosa e insieme madre delle più segrete delizie, la parte di noi che sembrava a lui sempre più dover dare alimento alla logica del vivere, così come "escrementi e carogne – scriveva –, le due cose che più di tutte paiono orribili", sono alla sorgente di "tutto ciò che mangiamo".

Il potere, la vergognosa, dolciastra complicità vittima-carnefice, la voglia di sopraffazione, da una parte, e l'insuperabile estrema paura che dà spazio alla voglia di dipendenza e di affidamento, dall'altra. Con efficacissima integrazione di didascaliche spiegazioni e di descrizioni vissute dal dentro, questi temi godono in *1984* di una trattazione magistrale e forse insuperata. Perché Orwell credeva profondamente alla verità e attualità della sua concezione del potere. Ora, quella rappresentazione ci sembra forse moralistica e ancora dipendente. Ma se adesso siamo, alcuni umani, oltre la barbarie del culto della potenza statuita e dell'ambigua controdipendenza sadiana, se ora la volontà di potenza ci sembra sempre più bersaglio di riso, se ci fa pena più che orrore; ebbene, forse qualche merito si deve ascrivere anche a Orwell e al suo personaggio Winston Smith.

Augusto: Dunque *1984* da una particolare posizione, da un particolare punto di vista, che è quello dell'utopia, della scrittura, e servendosi come materiale del linguaggio di un particolare genere letterario, il romanzo, nella sua configurazione carnevalizzata, sperimenta, per il piacere della scrittura, l'ipotesi di una realtà politica orientata verso l'azzeramento dell'utopia, del godimento, della scrittura, insomma verso la più inumana mortificazione del corpo.

Augusto Ponzio e Massimo A. Bonfantini
al Convegno "Figure e forme del narrare", Università di Bari Aldo Moro, 24-27 ottobre 2012.

Il linguaggio della narrazione e il linguaggio dei personaggi, il rapporto fra questi due linguaggi nelle diverse forme di discorso riportato – rapporto di distanza, partecipazione, parodizzazione, ironia, compassione, insofferenza –, il dialogo fra i personaggi e anche il dialogo interno alla parola di ciascuno, l'intreccio fra linguaggio del sogno e linguaggio della realtà, il contrasto fra il linguaggio ambivalente del corpo e quello monologico e unidirezionale della sua coercizione e della sua colpevolizzazione: tutto questo è conseguente alla scelta della scrittura, alla sua particolare sperimentazione fantastica.

Consegue da ciò anche l'ipotesi del sistema della lingua, la neolingua, che viene direttamente descritto nell'Appendice di *1984*: anzi la Neolingua rappresenta proprio il punto limite dell'ipotesi di una realtà in cui l'infunzionale e il superfluo siano stati cancellati. Non a caso la piena affermazione della Neolingua viene ipotizzata dal romanzo nel 2050. Se essa nel 1984 fosse già realizzata Julia e Winston non avrebbero potu-

to essere quello che sono: la Neolingua infatti prevede il totale asservimento del corpo al linguaggio, la cancellazione di ogni resto, di ogni alterità rispetto all'ordine del discorso.

In base a tutto ciò che abbiamo detto fin qui è facile immaginare come deve essere la Neolingua: univocità, monologismo, asservimento del significante ad un significato prestabilito, eliminazione di significati eterodossi o in ogni caso secondari, riduzione al minimo della scelta delle parole, riduzione del vocabolario all'essenziale, omologazione delle regole morfologiche e sintattiche, assenza di irregolarità ed eccezioni. "Tutte le ambiguità e sfumature di significato sono rigidamente eliminate… Sarebbe stato del tutto impossibile usare il Vocabolario per scopi letterari…". In questa lingua non c'è posto per l'espressione del desiderio e del godimento: il corpo è interdetto: "La vita sessuale, per esempio, era interamente regolata dalle due parole in Neolingua *reasesso* (e cioè immoralità sessuale) e *sesbuono* (castità). *Reasesso* comprendeva tutte le perversioni ivi inclusi, naturalmente, i rapporti sessuali fra uomo e donna fini a se stessi" (p. 337). Che cosa dà più filo da torcere a questa lingua quando in essa si vogliano tradurre le opere del passato? La scrittura letteraria evidentemente: Shakespeare, Milton, Swift, Byron, Dickens… E fu soprattutto per concedere un po' di respiro a questo lavoro di traduzione, dice il testo e così si conclude, che l'adozione finale della Neolingua era stata fissata a una data così lontana come il 2050.

Che cosa ci dice dunque *1984* con questa ipotesi estrema di una lingua da cui l'eccedenza, l'alterità, l'utopia, il corpo, la scrittura siano eliminati con l'eliminazione della plurivocità, del plurilogismo, del plurilinguismo, della pluridiscorsività?

Potremmo rispondere con Leopardi, che su un'ipotesi del genere, spesso vagheggiata nella storia del pensiero, aveva già riflettuto nello *Zibaldone* – l'accostamento di Orwell a Leopardi, a ben vedere, non è affatto illecito: una lingua del genere, dice Leopardi, "qualunque essa mai si fosse, dovrebbe certamente essere di necessità e per sua natura, la più schiava, povera, timida, monotona, uniforme, arida e brutta lingua, la più incapace di ogni genere di bellezza, la più impropria all'immaginazione, e la meno da lei dipendente, anzi la più di lei per ogni verso disgiunta, la più esangue ed inanimata e morta, che mai si possa concepire; uno scheletro, un'ombra di lingua piuttosto che lingua veramente: una lingua non viva, quando pur fosse da tutti scritta e universalmente intesa, anzi più morta assai di qualsivoglia lingua che più non si parli né scriva. Ma si può sperare che perché gli uomini siano già fatti, generalmente, sudditi infermi, impotenti, inerti, avviliti, scoraggiati, languidi e miseri della ragione, ei non diverranno mai però

schiavi moribondi e incatenati della geometria. E quanto a questa parte di una qualunque lingua strettamente universale, si può non tanto sperare, ma fermamente e sicuramente predire che il mondo non sarà mai geometrizzato" (1976: 3253-3254, 23 agosto 1823).

Massimo: A molti, fra cui Lucentini nella trasmissione televisiva del ventidue marzo già citata, Orwell sembra in generale "più saggista che narratore"; a mio figlio Carlo, dodicenne, *La fattoria degli animali* è sembrata storia più divertente e incalzante di *1984*; estimatori come George Woodcock lamentano che in 1984 si manifesti un così "scarso senso dell'architettonica romanzesca"; poco fa anch'io ho detto che *1984* è un romanzo "un po' noioso".

Ebbene: tutti questi giudizi hanno qualcosa di vero, sono ragionevoli; ma sono esterni; non entrano nella poesia propria di *1984*. *1984* è un romanzo poema epico: canta l'inevitabile sconfitta dell'*ultimo uomo in Europa* (come suonava il titolo originariamente apposto da Orwell).

Che il libro dal punto di vista delle tesi e dell'*appello* possa ora apparire meno attuale, che dal punto di vista *rappresentativo* non sia realistico, e si palesi anzi come un po' sempliciotto: bene, tutto ciò non intacca la straordinaria potenza e originalità *presentativa* e *poetica* del romanzo. Orwell ci ha dato un mondo possibile che trae la sua sorgente dalla *plausibilità morale* e che si disegna in una coerenza di scrittura magistrale. La noia dello svolgimento è la lentezza tenace e vischiosa e infine attesa e inglobata dell'io pensante e senziente di Winston, l'antipatico-simpatico piccolo intellettuale che è un io possibile di tutti noi, che può essere l'io-destino di noi tutti. Il grande autore "satirico" entra ed esce con continui quasi impercettibili trapassi dal punto di vista del personaggio. La freddezza impassibile dello stile, ironico eppure pieno di pietas crudelmente distaccata, restituisce al tema epico e tragico della lotta contro il destino l'antico terribile peso, rinnovando l'anarchico titanismo a progetto ultramoderno. L'umile eroe manzoniano, l'eroe facile e compromesso conradiano, l'uomo in rivolta dell'esistenzialismo, ecc. restano ben al di qua dell'estrema sfida. I loro autori non hanno guardato fino in fondo l'abisso.

Solo Orwell, e in quel torno di tempo, poteva chiudere il romanzo della sua vita, con la terribile epigrafe dedicata all'"ultimo uomo in Europa", sconfitto e annichilito:

"He had won the victory over himself. He loved Big Brother" (*Nineteen Eighty Four*, ivi: 239).

Augusto Ponzio

V.
IL *PLATONE* DI MASSIMO A. BONFANTINI

Il libro di Massimo A. Bonfantini *Platone* (2010) inizia con un dialogo tra me e Massimo (pp- 5-6):

> Augusto: Massimo, questo tuo Platone sembra quasi un seguito del nostro *Dialogo sui Dialoghi.*
>
> Massimo: Ma lo è… Il libro è fatto di 27 capitoli, che sono altrettanti dialoghi che hanno per oggetto i Dialoghi di Platone messi in fila dal primo all'ultimo, che poi è un dialogo *sui generis,* e l'unico che si esprime scrivendo in prima persona, perché è la famosa *Settima lettera*.
>
> Augusto: Credo che tu sia l'unico al mondo che abbia osato una esposizione del fondatore della filosofia così disinvolta che può parere scanzonata e irrispettosa. Sembri quasi fargli il verso.
>
> Massimo: Esposizione rispettosissima, anzi, riprende lo stile proprio di Platone di fare filosofia come discussione dialogica […]. Platone è anche l'inventore dell'impegno etico-politico come idea di porre la politica, la politica come giustizia, al posto di comando.

Nel primo dialogo intitolato "L'Apologia di Socrate, l'accusa e la difesa come presentazione del proprio pensiero e della propria missione", Massimo A. Bofantini (Mab) immagina che Platone fosse certamente presente al processo di Socrate e osserva che lo scritto sembra quasi frutto di una stenografia. "Un monologo che non è una difesa giudiziaria, ma una rivendicazione filosofica: una eccezionale autopresentazione. La nitidissima spiegazione di un modo nuovo di pensare. Essa avvia la coscienza europea, facendosi valere, a ondate di ripresentificazione, fino ad oggi" (p. 18). Nella sua "apologia", aggiunge Bonfantini, "Socrate inventa l'eroismo intellettuale, oltre che etico e civile": il dovere di svolgere quella che ritiene la propria funzione di critica e di proposta. È una linea, aggiunge Bonfantini "anche di libertà critica rispetto allo Stato e di *obiezione di* coscienza, che dal 399 a.C. conduce sino a Thoreau". Henry David Thoreau (1817-1862), filosofo scrittore e poeta statunitense, è autore del celebre saggio *Disobbedienza civile* in cui sostiene che è ammissibile non rispettare le leg-

gi quando esse vanno contro la coscienza e i diritti dell'uomo, ispirando in tal modo i primi movimenti di protesta e resistenza non violenta. Fu anche uno strenuo oppositore dello schiavismo, impegnandosi in prima persona ad aiutare gli schiavi fuggiaschi a raggiungere il Canada.

Benché, a differenza di Platone nella *Repubblica*, qui, nell'*Apologia*, Socrate non offra una descrizione o modello di che cosa sia giustizia, ha ben chiaro dice Bonfantini, che cosa sia ingiustizia: è violenza e faziosità per avidità di beni e di potere. "Socrate è contro la democrazia demagogica ma ancora di più contro la tirannide" (p. 24). E Socrate nega ogni senso dell'accusa di corrompere i giovani, dicendo che non è mai stato maestro di nessuno. E non chiede né pietà, né benevolenza, solo giustizia (cfr. p. 26).

Con *La Repubblica* secondo Bonfantini si passa dal "filosofo critico come un tafano, al filosofo agonistico costruttore di modelli di armonie e utopie terrene" (p. 137). La funzione della filosofia nel governare la repubblica è di evitare che gli affari pubblici vengano lasciati nelle mani dei profittatori, dei demagoghi, dei tiranni, dei politicanti (v. p. 130). Uno degli argomenti di Platone a favore della giustizia e dunque della conduzione della politica sulla base del ragionamento filosofico volto a discernere ciò che è giusto é che neppure una banda di briganti potrebbe funzionare e sopravvivere, senza un minimo di solidarietà e di giustizia nei propri rapporti reciproci. Saggezza, coraggio e temperanza sono le virtù necessarie alla repubblica. La giustizia comprende tutte e tre queste virtù (cfr. ivi: 132 e 133). L'armonia che costituisce l'unità e l'efficienza dell'individuo deve realizzarsi ai fini dell'unità e dell'efficienza dello Stato, la buona amministrazione dello Stato si basa sulle stesse virtù della buona conduzione di sé.

Dice Mab (p. 156):

> Per Platone due condizioni sono necessarie per la realizzazione della giustizia, armonia, felicità dello Stato. L'abolizione o regolamentazione della ricchezza e l'eliminazione della povertà. Ma ciò non implica un'organizzazione comunistica. Piuttosto una programmazione della produzione secondo un principio di economia mista, basata su un mix di pubblico e di privato, in modo da soddisfare aspirazioni senza alimentare invidie.

Citando dal "bellissimo riassunto" di Nicola Abbagnano (§ 52 della *Storia della filosofia*) del "mito della caverna" (*Repubblica*, VII, 520c), così termina il commento di Bonfantini al libro della *Repubblic*a di Platone:

Lo schiavo che è stato capace di uscire dalla caverna e che vi ritorna per amore degli altri che vi sono rimasti,

> sa che la vera conoscenza non è quella delle ombre […] Così lo Stato potrà essere costituito e governato da gente sveglia e non già, come accade ora, da gente che sogna e che si combatte, gli uni contro gli altri, per delle ombre e si contende il potere come se fosse un gran bene. Soltanto col ritorno nella caverna, soltanto cimentandosi nel mondo umano, l'uomo sarà veramente giusto, cioè veramente filosofo.

Nel *Minosse*, il personaggio Socrate mette in discussione l'affermazione che "la legge è la deliberazione di uno Stato" (314c). La legge è tale e va obbedita in base al suo essere giusta, alla sua espressione di giustizia.

Nel *Politico* è messa in discussione la metafora del buon governatore, del buon reggitore, del buon politico come pastore di uomini e di popoli, fatta valere come valida, invece, nel *Minosse.* Questa "contraddizione" è spiegata così da Bonfantini (p. 308):

> Nell'età degli eroi di cui tratta Omero nei suoi due poemi, e delle prime fondazioni della legalità, di cui tratta il *Minosse*, va bene per i capi, per i re, per i governanti l'espressione, che Platone prende dichiaratamente da Omero, e che Omero usa anche per Agamennone, di "pastore".
>
> Ma nell'età degli uomini, nella difficile contemporaneità di Platone, l'idea di un pastore che spinge il suo gregge da tergo con la forza e lo tira su come bestiame non va bene. Sarebbe brutale tirannia, anzi padronato. L'idea giusta è quella del leader politico che tiene unito e partecipe il suo popolo, la sua città, come *persuasore* e *tessitore.* Queste sono le due immagini che emergono nel *Politico*.

Nell'ultima sua opera *Le leggi* (*Nomoi*), pubblicata postuma da discepolo Filippo di Opunte, opera non stilisticamente rifinita, testo in cui i discorsi sembrano "più parlati" del solito, che "insieme alla *VII Lettera* costituisce l'ultimo messaggio e il testamento di Platone" (p. 331), si tratta non di tratteggiare uno stato ideale, come nella *Repubblic*a, ma di dare indicazioni per la fondazione di una colonia a Creta, e quindi in riferimento a circostanze effettive e realistiche. Per giunta, ciò avviene sulla base, rispetto alla *Repubblica*, di una certa disillusione e quindi di un certo pessimismo antropologico, dovuto a una maggiore consapevolezza delle effettive possibilità umane. L'Ateniese delle *Leggi* dichiara (854a) che propone le leggi per la città da costruire "stando attento a tutta la debolezza della natura umana".

Quest'opera di Platone sembra presentare tratti di totalitarismo antidemocratico di Stato ed essere all'origine dei cattivi rapporti tra filosofia e politica che Jacques Derrida evoca in *Tentazione di Siracusa* (2001, tr. it. 2018). In *La società aperta e i suoi nemici* Popper intitola il vol. 1 *Platone totalitario.* Bonfantini (p. 347) ritiene che Platone sia invece contro "l'in-

dividualismo liberale" e che Popper, più che un paladino della democrazia, sia appunto un paladino del liberalismo individualista.

Condivido quanto Massimo Bonfantini osserva a tale proposito (p. 361), e non solo per quanto riguarda l'interpretazione del testo di Platone, ma anche riguardo al rapporto tra liberalismo e democrazia:

> Il terreno comune è la scelta della libertà contro la tirannide. Ma è la concezione dello Stato e del rapporto con lo Stato che è opposta. […]. Per un democratico la libertà che conta è nello Stato: è quella di partecipare e decidere. Per un liberale la libertà che conta è piuttosto *dallo* Stato. È la libertà personale di farsi i fatti propri.

Per quanto riguarda il rapporto tra filosofia e politica, in Platone, ma anche al di là di Platone, fino a considerarlo senz'altro attualmente valido, mi sembra particolarmente ben detto quanto osserva Romano Romani in *La polis della doxa nella* Repubblica *di Platone* (2019: 42-43), e credo che anche Massimo sarebbe d'accordo (v. anche R. Romani, *Eidenai o della contemplazione filosofica*, 2009, e le pagine 157-168 ad esso dedicate in Ponzio, *In altre parole*, 2011):

> Se della filosofia l'essere umano è l'orizzonte, la *polis* è la luce che lo rende visibile, la libertà che lo rende perseguibile. La libertà politica, infatti, condizione necessaria della ricerca filosofica, non è uno dei possibili modi d'essere della *polis*, ma la sua essenza, intorno alla quale ruota sia il pensiero che l'azione dei *politai.*
>
> La filosofia è ciò che ha reso e può sempre di nuovo rendere libera la *polis*, perché la *polis* ha reso e può sempre di nuovo rendere possibile la filosofia: questo è il messaggio primo e intrinseco di tutta l'opera di Platone, nella quale torna sempre la discussione intorno al significato del termine filosofia; ma soprattutto è di questo che si parla nella *Politeia*, del vincolo indissolubile tra filosofia e *polis*, libertà politica, in un senso molto generale e alto, e filosofia.

VIII.
SENZA BARRIERE E SENZA DIMENTICARE

Susan Petrilli e Augusto Ponzio

I.
IDENTITÀ E VIOLENZA SULL'ALTRO

Considerazioni premonitorie di Umberto Eco su migrazione, intolleranza e fascismo

Prima di chiudere questo nostro libro, desideriamo ricordare due testi particolarmente importanti nell'ambito di questa tematica, entrambi di Umberto Eco (1932-2016), *Migrazione e intolleranza* (2019, una raccolta di testi che risalgono a oltre vent'anni fa) e *Il fascismo eterno* (2018, relazione tenuta alla Columbia University il 25 aprile 1995)[1].

Migrazione e intolleranza, già dal titolo, risulta molto attuale, benché alcuni dei testi raccolti risalgano agli anni Novanta del secolo scorso.

Nel 1993, intitolammo il n. 4 della collana "Athanor" – allora pubblicata da A. Longo Editore, Ravenna – *Migrazioni*. Nella "Presentazione", scritta insieme a Claude Gandelman (1936-1996), descrivevamo il fenomeno della *migrazione* come nuovo e antico al tempo stesso. Esso non si lascia identificare con l'*emigrazione*, la cui caratteristica principale è l'inglobalità nel sistema di produzione. La specificità della migrazione è invece il fatto che essa si pone di fronte ad un'alterità non assimilabile. La nostra identità vuol dimenticare l'ossessione dell'altro, e la migrazione ce la ricorda. In questo senso, la migrazione ci pone di fronte a qualcosa di già saputo: l'impossibilità della esclusione dell'altro. Lo sanno le lingue, le tecniche, le culture, lo sanno le identità nazionali, etniche, religiose, ideologiche, lo sanno le identità individuali, di genere, di ruolo, anche se si sforzano di persistere nella loro in-differenza. Ma soprattutto lo sanno le scritture "intransitive", verbali e non-verbali, e tutte le pratiche costitutivamente non riproduttive dell'identità, nelle quali nomadismo, migrazione, spostamento sono inerenti alle proce-

1 Abbiamo avuto occasione di parlarne durante le relazioni al Convegno Internazionale "Racconti di Lotta", tenutosi a Vitoria (Spagna), Universidad del Pais Vasco, 9-19 maggio 2019, rispettivamente in quella di Susan Petrilli, intitolata "La violenza sull'altro – Straniero, extracomunitario, diverso, malato di mente… – vissuta al femminile" poi pubblicata in *Senza ripari. Segni, differenze, estraneità*, Milano, Mimesis, 2021, e in quella di Augusto Ponzio, dal titolo "L'altro e la violenza dell'identità", poi pubblicata in *Diritti Umani e diritti altrui*, a cura di S. Petrilli, collana "Athanor", XXX, 23, 2020, pp. 341-347.

dure stesse di realizzazione. In base a questo diffuso con-sapere della migrazione, è sempre più difficile fingere di non vedere nell'"extracomunitario", l'indice dell'urgenza di comunità non identitarie.

A *Migrazioni* partecipò anche Umberto Eco. Il suo testo dal titolo "L'Europa tra emigrazione e migrazione" (pp. 25-27) riproduceva due "Bustine di Minerva" pubblicate rispettivamente nell'*Espresso* dell'1-4-1990 e del 15-4-1990. Nella prima, Eco faceva osservare che di fronte al problema degli extracomunitari – e aggiungeva: "grazioso eufemismo" che dovrebbe comprendere ancora all'inizio – non si arrestano. "Ci si prepara semplicemente a vivere una nuova stagione della cultura afro-europea" (ivi: 26).

C'è stato l'Ottantanove, la fine dell'Unione Sovietica, la caduta del muro di Berlino. Ma Umberto Eco non vede in tutto questo "il problema dell'Europa". Il problema dell'Europa, oggi e d'ora in poi, egli dice, è il problema della *migrazione*. E per la prima volta – sottolineiamo "per la prima volta" – stabilisce una distinzione tra "emigrazione", lo spostamento regolato, stabilito, pattuito, di persone, precisamente di forza lavoro, e "migrazione", un termine che usiamo per spostamenti incontrollabili, come quello delle rondini. Con la migrazione, piaccia o non piaccia, ci devi convivere.

Il secondo paragrafo del suo testo, in *Migrazioni*, che riproduceva la seconda "Bustina di Minerva", iniziava facendo riferimento ai fraintendimenti di un "sottile polemista" circa un "rendiconto di questo secolo" (il secolo scorso) da lui scritto sul supplemento allegato a *L'Espresso* numero 11 intitolato "La nuova civiltà". E facendo riferimento alla precedente "Bustina di Minerva" in *L'Espresso* 12-13, in cui aveva scritto che "quello che avviene con la salita degli africani verso il Nord non è un fenomeno di immigrazione, ma un fenomeno di migrazione, "di portata cosmica", ribadiva che "è tempo perso a pensare a politiche dell'immigrazione, ma occorre pensare a un più vasto raggio, a una politica e a un'etica della migrazione" (ivi: 27). Nei confronti dell'obiezione, perché pensare a una migrazione ventura, mentre in Europa si assisteva alla liberazione dei paesi dell'Est, alla caduta del muro di Berlino, Eco faceva notare che l'unificazione delle due Germanie è un evento trascurabile rispetto alla portata del fenomeno migratorio.

Concludiamo questa parte relativa alle considerazioni di Eco sulla migrazione riportando questo passo che nel testo compreso in *Migrazioni* (p. 25) fa parte del primo paragrafo (e quindi della prima delle due "Bustine di Minerva"), perché si collega bene con quanto segue circa forme di razzismo, di nazionalismo, di "fascismo" a cui ci accingiamo a fare riferimento prendendo in considerazione l'altro libro dei due sopra menzionati, quello intitolato *Il fascismo eterno*:

> È naturale che il paese ospitante debba regolare il flusso di immigrazione secondo le proprie capacità di accoglienza. Come va da sé che abbia il diritto di arrestare o espellere gli immigrati che delinquono – così come d'altra parte ha il dovere di arrestare, se delinquono, sia i propri cittadini che i turisti che portano valuta pregiata. Ma oggi, in Europa, non ci troviamo di fronte a un fenomeno di immigrazione. Ci troviamo di fronte a un fenomeno migratorio.

In *Il fascismo eterno* (2018) Umberto Eco svolge un'analisi molto precisa di ciò che va sotto il nome di "populismo". Il fascismo nasce dal populismo (ivi: 47-48), nasce dalla democrazia interpretata come il governo della maggioranza: siamo la maggioranza, abbiamo fatto la legge, e tu devi obbedire. No: la democrazia è quella forma di governo in cui le minoranze vengono ascoltate e prese in considerazione. Altrimenti, la democrazia diventa quell'organismo che mise a morte Socrate, la "democrazia" per antonomasia, la democrazia ateniese.

Il fascismo che è ancora intorno a noi, ciò che Eco indica come "Ur-Fascismo", tipico di ogni ideologia reazionaria, si presenta in forme diverse e pronto a manifestarsi in comportamenti più o meno aggressivi, in ogni parte del mondo. Eco fa riferimento a una modalità di comportamento che indica come "elitismo", collegato con l'ostentazione del dominio sugli altri e del disprezzo per i deboli e vulnerabili. Si può parlare oggi, dice Umberto Eco, di un "elitismo popolare" (ivi: 42-43) nel senso di una diffusione dell'autoesaltazione dell'io nei confronti dell'altro, e sempre alle spese dell'altro:

> L'Ur-Fascismo non può fare a meno di predicare un "elitismo popolare". Ogni cittadino appartiene al popolo migliore del mondo, i membri del partito sono i cittadini migliori, ogni cittadino può (o dovrebbe) diventare un membro del partito. Ma non possono esserci patrizi senza plebei. Il leader, che sa bene come il suo potere non sia stato ottenuto per delega, ma conquistato con la forza, sa anche che la forza si basa sulla debolezza delle masse, così deboli da aver bisogno e da meritare un "dominatore". Dal momento che il gruppo è organizzato gerarchicamente (secondo un modello militare), ogni leader subordinato disprezza i suoi subalterni, e ognuno di loro disprezza i suoi sottoposti. Tutto ciò rinforza il senso di un elitismo di massa (ivi: 43).

Questa auto-esaltazione si manifesta in termini di identità, di imposizione di un'identità su un'altra identità, di appartenenza a un gruppo considerato migliore, a una comunità speciale, a una razza, etnia, religione, classe sociale superiore, ma anche a un genere sessuale migliore, e nel caso che qui ci interessa il genere maschile.

In *Il fascismo eterno* Eco fa riferimento a una modalità di comportamento che egli indica come "elitismo". Tale comportamento, l'elitismo, è collegato con l'ostentazione del dominio sugli altri e del disprezzo per i deboli.

Quando è possibile individuare all'esterno il nemico, l'antagonista, il debole, come accade oggi riguardo al migrante, all'extracomunitario rispetto all'appartenenza a una comunità, a una nazione, rispetto al possesso della cittadinanza nei confronti di chi non merita la qualifica di cittadino, l'autoesaltazione trova in questo modo la sua possibilità di manifestarsi. È questo il caso che Eco chiama "elitismo popolare". Ma non solo all'esterno del gruppo, della propria nazione, della comunità di appartenenza è possibile trovare antagonisti nei confronti dei quali esaltarsi; è più ricorrente e anche più facile trovare il debole all'interno.

Accade quindi, come si esprime Umberto Eco, il trasferimento della "volontà di potenza", tutt'altro che nel senso di Nietzsche, su questioni di ordine sessuale. "È questa", egli dice (ivi: 50), "l'origine del *machismo* (che implica il disdegno per le donne e una condanna intollerante per abitudini sessuali non conformiste, dalla castità all'omosessualità").

Umberto Eco termina le sue considerazioni, purtroppo ben attuali, sul "fascismo eterno" ivi avvertendo che

> L'Ur-Fascismo può ancora tornare sotto spoglie innocenti. Il nostro dovere è di smascherarlo e di puntare l'indice su ognuna delle sue forme – ogni giorno, in ogni parte del mondo […] Libertà e liberazione sono un compito che non finisce mai. Che sia questo il nostro motto: "Non dimenticate".

Paolo Stefanì

II.
PENSARE E GENERARE UN MONDO APERTO

Il capitolo terzo dell'enciclica *Fratelli tutti di* Papa Francesco*

Quando ci si accosta alla lettura e all'analisi di una parte di questa bellissima enciclica di Francesco, ci si rende conto immediatamente del carattere organico, coerente dell'intero messaggio del documento. Si percepisce che in realtà trattare un capitolo vuol dire occuparsi dell'intera enciclica, che in ogni sua parte vi sia null'altro che il tentativo ben riuscito di approfondire e svolgere l'enorme messaggio che Papa Francesco lancia all'umanità, per indirizzare quest'ultima verso un mondo dove la pace e la giustizia possano finalmente affermarsi. La *Fratelli Tutti* è un documento sulla Giustizia, dall'enorme valore teologico e politico. Francesco in ogni parte del documento approfondisce e svolge l'unico grande tema: mettere al centro della riflessione teologico-politica il valore della fratellanza e il contributo che le grandi religioni universali possono offrire a questo fine.

Per comprendere in pieno i temi svolti da Francesco in questo documento e, in particolare, nel capitolo terzo, occorre partire da quanto il Papa scrive nell'ultimo paragrafo del terzo capitolo, il 127 (di seguito ci riferiremo a *Fratelli tutti,* indicando il numero del paragrafo citato):

> Senza dubbio, si tratta di un'altra logica. Se non ci si sforza di entrare in questa logica, le mie parole suoneranno come fantasie. Ma se si accetta il grande principio dei diritti che promanano dal solo fatto di possedere l'inalienabile dignità umana, è possibile accettare la sfida di sognare e pensare ad un'altra umanità.

Sono parole che danno un senso compiuto all'intero messaggio dell'enciclica. Francesco coglie in questo passaggio un aspetto essenziale di tutto il tema oggetto del documento. Si ha, infatti, la sensazione a volte che leggendo l'enciclica si sia dinanzi a concetti scontati, eccessivamente semplificati. La realtà, invece, è che per cogliere l'importanza e la profondità del

---

* Testo, riveduto e corretto, della relazione tenuta all'incontro organizzato dal MEIC Bari (Movimento Ecclesiale di Impegno Culturale), il 16 aprile 2021.

messaggio occorre entrare, come Lui dice, in una logica "nuova", occorre cioè comprendere quali siano le chiavi di lettura dell'intero documento, per la verità dell'intero pontificato di Francesco, da dove parte e soprattutto dove vuole arrivare.

Altro rilevante aspetto è che l'enciclica si apre a una lettura plurale, che muove dall'esperienza intellettuale del lettore, dalle prospettive dalle quali ognuno di noi parte. Nel caso di chi scrive, la lettura diviene uno strumento utile e fecondo per un giurista, per chi guarda al diritto come strumento di soluzione dei conflitti e di organizzazione della società verso criteri di equità e giustizia. Ma soprattutto costituisce uno strumento utile per il giurista che si occupa del rapporto tra religione, politica e diritto, poiché la Fratellanza universale è un fine dell'attività "laica" delle religioni, il contributo che le religioni universali possono offrire a una società più giusta e più equa. Un vero e proprio capovolgimento rispetto all'analisi del rapporto tra diritto, politica e religione nella storia della cultura occidentale. Dal conflitto tra società laica e società religiosa, dalla separazione netta tra religione, politica e diritto, si passa al ruolo attivo delle religioni per la costruzione di una società più giusta e più equa (Su questi temi cfr. M. Ventura 2021: 190).

Ma qual è questa logica di cui parla Francesco? Per comprendere il reale significato di questo passaggio del capitolo terzo, occorre andare alla radice della svolta che ha investito la cultura europea con l'avvento della "modernità". La "rivoluzione" moderna, come grande struttura dell'ordine (cfr. Bauman 2010: 14-15), è stata anche e soprattutto una rivoluzione sul piano antropologico e si è poi attuata su quello politico-giuridico. Per comprendere appieno questo processo occorre, a parere di chi scrive, guardare all'impianto della filosofia hobbesiana. Andare alla radice della filosofia di Thomas Hobbes è utile per meglio comprendere il messaggio forte che è insito nel magistero di Papa Francesco: un vero e proprio mutamento di prospettiva, di paradigma culturale, costruito intorno ai concetti di fratellanza universale e di solidarietà, riletti entrambi alla luce di una categoria culturale che costituisce una pietra angolare del documento: la categoria dell'Alterità.

È un documento che prova a mettere al centro della cultura una svolta antropologica, fondata essenzialmente sull'adattamento alla realtà delle categoria fondamentali dell'antropologia cristiana, giocata sul terreno del dialogo, laico, con le altre culture e soprattutto con la altre culture religiose universali.

L'enciclica della fraternità o della fratellanza universale può essere dunque riletta come l'enciclica dell'Alterità, un'alterità costruita attraverso

l'antropologia cristiana dell'amore "per l'Altro", un altro da sé, ma che è amato come "te stesso", nel mutuo e comune riconoscimento della dignità dell'essere umano.

Un ritorno, dunque, alle radici del messaggio teologico e antropologico della cristianità, che la filosofia moderna e, in particolare quella di Hobbes, avevano scardinato. Scrive Bertrand de Jouvenel, a proposito della filosofia di Hobbes, che questa può essere fondata sul concetto dell'Io desidero. Hobbes, infatti,

> considera l'uomo sotto l'angolo del desiderio che lo spinge alla ricerca delle cose. […] Il potere pubblico si spiega come garante della libertà e della proprietà […]. Tutto parte dall'individuo, tutto ritorna all'individuo […]. Ogni volta che, in una società, gli uomini rivestono le caratteristiche hobbesiane, le soluzioni hobbesiane si impongono con la forza irresistibile della logica. Se gli uomini sono governati per mezzo dei loro desideri, e traggono da questi le regole della loro condotta, si avrà quello che Hobbes definisce "lo stato di guerra", con tutte le incertezze e i suoi orrori" (de Jouvenel, *La sovranità,* 1972: 247-248 e 309).

La svolta impressa alla cultura europea dalla dottrina del filosofo inglese rappresenta la più compiuta applicazione alla realtà della categoria dell'individualismo, egoistico e conflittuale. La nascita della società civile, della struttura della convivenza sociale, è articolata intorno alla categoria del contratto sociale, lo strumento giuridico che più di tutti rappresenta la logica del conflitto e della composizione di interessi individuali: l'accordo tra due (o più) persone per costituire, modificare o estinguere tra loro un rapporto giuridico patrimoniale. Individui/monadi, chiusi all'interno del meccanismo della tutela e composizione di interessi egoistici. Una logica, dunque, fondata sulla preservazione e sul perseguimento di interessi egoistici, che vengono composti all'interno della struttura del contratto (di unione e di cessione della sovranità), al fine di scongiurare il potenziale e dilaniante conflitto degli interessi. Questo il compito dello Stato e in generale della politica nella filosofia di Hobbes. Come scrive, in maniera assolutamente condivisibile, Augusto Ponzio, a proposito della filosofia di Emmanuel Levinas, la cui dottrina echeggia in tutto il documento di Francesco,

> Per Levinas, lo Stato nasce in funzione della limitazione, delimitazione e regolazione della non-indifferenza per l'altro, nasce in funzione della "buona coscienza", e non, come immagina Hobbes, come rimedio alla paura dell'altro nella situazione di *homo homini lupus*, che, anziché originaria, come ritiene Hobbes, è conseguente proprio alle condizioni che, nello Stato, nei suoi rappor-

> ti sociali interni, e nei rapporti esterni, con gli altri Stati, dovrebbero giustificare, garantire e salvaguardare l'io trincerato nella sua buona coscienza (Ponzio 2019: 20)

E ancora:

> la giustizia e lo Stato giusto costituiscono la maniera in cui può esserci carità nella molteplicità umana. Concezione opposta a quella di Hobbes in cui l'uomo è "lupo per l'altro uomo" e in cui lo Stato non significa che limitazione della crudeltà umana (ivi: 23).

La politica, dunque, non può essere ridotta alla mera gestione e composizione del conflitto degli interessi/bisogni dell'individuo, in perenne conflitto con gli altri individui, della politica come "paura dell'altro" uomo.

Alla filosofia della paura dell'altro dobbiamo "sostituire" quella della paura, come preoccupazione, "responsabilità" (ecco un altro concetto della logica dell'Alterità), "per" l'Altro.

Tutta la costruzione muove dalla persona umana, per salire hegelianamente attraverso le strutture sociali e poi alla comunità politica, al cui fondamento c'è l'amore verso il prossimo che l'io riconosce come completamento del sé:

> Un essere umano è fatto in modo tale che non si realizza, non si sviluppa e non può trovare la propria pienezza se non attraverso un dono sincero di sé. E ugualmente non giunge a riconoscere a fondo la propria verità se non nell'incontro con gli altri […] non c'è vita dove si ha la pretesa di appartenere solo a se stessi e di vivere come isole. […] l'amore crea legami e allarga l'esistenza quando fa uscire la persona da se stessa verso l'altro […] per trovare negli altri un accrescimento di essere. […] D'altra parte, non posso ridurre la mia vita alla relazione con un piccolo gruppo e nemmeno alla mia famiglia, perché è impossibile capire me stesso senza un tessuto più ampio di relazioni (*Fratelli tutti*, paragrafi 87, 88 e 89).

Alla base del rapporto umano, della relazione interpersonale, ci deve essere la *bene-volentia*, cioè "l'atteggiamento di volere il bene dell'altro. È un forte desiderio del bene, un'inclinazione verso tutto ciò che è buono ed eccellente, che ci spinge a colmare la vita degli altri di cose belle, sublimi, edificanti" (paragrafo 112).

Molto belle le pagine che Francesco dedica al superamento della logica individualista e del "mondo dei soci", per la costruzione di una società universale fondata sul superamento della mera logica dell'interesse economico e affermazione di quella del dialogo tra le diversità, culturali e religiose,

in un'ottica di superamento dell'identità, culturale e religiosa, intesa come categoria di chiusura e di conflitto:

> Neppure sto proponendo un universalismo autoritario e astratto, dettato o pianificato da alcuni e presentato come un presunto ideale allo scopo di omogeneizzare, dominare e depredare. C'è un modello di globalizzazione che mira consapevolmente a un'uniformità unidimensionale e cerca di eliminare tutte le differenze e le tradizioni in una superficiale ricerca di unità. […] Se una globalizzazione pretende di rendere tutti uguali, come se fosse una sfera, questa globalizzazione distrugge la peculiarità di ciascuna persona e di ciascun popolo. Questo falso sogno universalistico finisce per privare il mondo della varietà dei suoi colori, della sua bellezza e in definitiva della sua umanità. […] Quale reazione potrebbe suscitare oggi questa narrazione, in un mondo dove compaiono continuamente, e crescono, gruppi sociali che si aggrappano a un'identità che li separa dagli altri? Come può commuovere quelli che tendono a organizzarsi in modo tale da impedire ogni presenza estranea che possa turbare questa identità e questa organizzazione autodifensiva e autoreferenziale? In questo schema rimane esclusa la possibilità di farsi prossimo, ed è possibile essere prossimo solo di chi permetta di consolidare i vantaggi personali. Così la parola "prossimo" perde ogni significato, e acquista senso solamente la parola "socio", colui che è associato per determinati interessi (paragrafi 100 e 102).

Alla base del nuovo ordine politico universale, fondato sulla fratellanza, ci debbono essere i principi e i valori della libertà e dell'uguaglianza, ma disancorati dalla mera logica dell'individualismo economicista e fondati sul principio della fratellanza universale. Quasi un monito alla civiltà europea, sorta dalla grande Rivoluzione francese, quello cioè di aver dato attuazione solo a due dei tre pilastri rivoluzionari. L'incompiutezza della rivoluzione consisterebbe proprio in questo: nel non aver saputo dar seguito alla necessità di coniugare la libertà e l'uguaglianza dell'uomo, come individuo, dentro la costruzione di una convivenza fondata sulla fraternità, sulla giustizia dell'equità.

La fraternità, dice Francesco, non

> è solo il risultato di condizioni di rispetto per le libertà individuali e nemmeno di una certa regola di equità. Benché queste siano condizioni di possibilità, non bastano perché essa ne derivi come risultato necessario. La fraternità ha qualcosa di positivo da offrire alla libertà e all'uguaglianza. Che cosa accade senza la fraternità consapevolmente coltivata, senza una volontà politica di fraternità, tradotta in un'educazione alla fraternità, al dialogo, alla scoperta della reciprocità e del mutuo arricchimento come valori? Succede che la libertà si restringe, risultando così piuttosto una condizione di solitudine, di pura autonomia per appartenere a qualcuno o a qualcosa, o solo per possedere e

> godere. […] Neppure l'uguaglianza si ottiene definendo in astratto che "tutti gli esseri umani sono uguali", bensì è il risultato della coltivazione consapevole e pedagogica della fraternità. Coloro che sono capaci di essere solamente soci creano mondi chiusi (paragrafi 103 e 104).

Le sollecitazioni che un giurista riceve da questi passaggi sono notevoli, i principi e i valori fondamentali del costituzionalismo occidentale sono declinati all'interno della logica della fraternità, anch'essa valore costituzionale, all'interno della logica del dialogo "dentro" le norme giuridiche tra le culture e le religioni (su questi temi v. Ricca 2012: 9-76). Essenziale appare nella logica dell'enciclica il superamento dell'individualismo:

> L'individualismo non ci rende più liberi, più uguali, più fratelli. La mera somma degli interessi individuali non è in grado di generare un mondo migliore per l'umanità. […]. Ma l'individualismo radicale è il virus più difficile da sconfiggere. Inganna. Ci fa credere che tutto consiste nel dare briglia sciolta alle proprie ambizioni, come se accumulando ambizioni e sicurezze individuali potessimo costruire il bene comune (paragrafo 105).

Il superamento della "globalizzazione dell'indifferenza", concetto caro a Papa Francesco, che globalizza se stessa, reitera un sistema economico indifferente a qualsiasi diversità, culturale e religiosa, che considera l'uomo solo ed esclusivamente come soggetto del mercato e degli interessi economici è l'obiettivo dell'enciclica. A questo modello di globalizzazione, Francesco oppone la globalizzazione della fratellanza universale, la globalizzazione del dialogo tra le culture e le religioni universali, soggetti fondamentali del modello. Un dialogo fondato sul comune riconoscimento di ciò che unisce e non di ciò che divide. Una sorta di "naturalizzazione della globalizzazione" (concetto tratto da Ricca 2010: 173). La fratellanza tra le religioni è la pietra angolare del documento, l'alfa e l'omega del messaggio di Francesco al mondo delle ingiustizie e delle disuguaglianze, dello sfruttamento e dell'autoritarismo dei più forti. Una fratellanza, come è stato osservato, esocomunitaria e interconfessionale, una rarità. Infatti, più spesso

> la fratellanza è stata interpretata in chiave intra-confessionale, per corroborare i rapporti correligionari, assimilandoli, appunto, a quelli tra fratelli, enfatizzandone i presupposti ideali e gli effetti normativi […] – nell'enciclica invece – il riconoscimento della fraternità tra individui religiosi è 'verticale' e non 'orizzontale': essa non si basa su una parentela religiosa tra i fedeli di una religione specifica, ma sulla trascendenza e sulla fede individuale in Dio. In tal senso, il

> significato teologico-politico di 'fraternità' può influenzare la categoria giuridica di cittadinanza tramite i diritti umani (G. Anello, www.battei.it: pp.1-2).

In questo discorso assume centralità la questione dell'identità, del rapporto tra le identità, le culture e le religioni. La globalizzazione dell'indifferenza tende a occultare le identità, a non vederle, a massificarle dentro un discorso universale che coinvolge anche il discorso sui diritti umani e sul carattere universale degli stessi. Anche i diritti umani, come la libertà e l'uguaglianza, devono essere riletti alla luce della fratellanza universale, resi concreti all'interno del dialogo culturale e religioso, riadattati all'interno delle diverse identità culturali e religiose e sottratti all'astrattezza della globalizzazione omologante.

Il tentativo, dunque, è quello di scardinare i piani paralleli della globalizzazione dell'indifferenza, di sottrarre il discorso universale al doppio binario del conflitto tra il globale e il locale, nel quale l'economia viaggia su un piano rialzato rispetto a quello dello scontro delle culture e delle identità, le ignora e le lascia nella dimensione del conflitto. La globalizzazione dell'indifferenza si afferma, come si è detto, in modo "astratto" e "autoritario", rendendo tutto omologato. Il recupero del piano culturale e del dialogo sulle identità per la costruzione di valori comuni umanizza la globalizzazione e la sottrae al discorso culturale e identitario, al fenomeno della glocalizzazzione delle identità, alla chiusura delle comunità all'interno del perimetro della propria identità culturale e religiosa e di li al conflitto tra culture e identità. L'obiettivo è dunque quello di disarticolare la scissione tra locale e globale, per generare una mutua e proficua collaborazione tra queste dimensioni, fondando il tutto sul dialogo tra culture e religioni e sulla costruzione di valori condivisi, che possano informare anche e soprattutto il discorso sui diritti umani.

I paragrafi successivi del capitolo terzo partono dalla riaffermazione del valore della solidarietà, per giungere al discorso centrale sulla proprietà, sulla sovranità degli Stati nazionali e sui diritti dei popoli. Il discorso sulla funzione sociale della proprietà costituisce in qualche modo l'inveramento, ma anche il superamento della terza via del cattolicesimo sociale, affermato dalla *Rerum Novarum* in avanti dal Magistero dei vari Pontefici. La funzione sociale della proprietà e la destinazione universale dei beni, così come il riconoscimento universale dei diritti dell'uomo implica che

> il diritto di proprietà privata si può considerare solo come un diritto naturale secondario e derivato dal principio della destinazione universale dei beni creati, e ciò ha conseguenze molto concrete, che devono riflettersi sul funzionamento

> della società. Accade però frequentemente che i diritti secolari si pongono al di sopra di quelli prioritari e originari, privandoli di rilevanza pratica. […] Nessuno dunque può rimanere escluso, a prescindere da dove sia nato, e tanto meno a causa dei privilegi che altri possiedono per esser nati in luoghi con maggiori opportunità. I confini e le frontiere degli Stati non possono impedire che questo si realizzi. Così come è inaccettabile che una persona abbia meno diritti per il fatto di essere donna, è altrettanto inaccettabile che il luogo di nascita o di residenza già di per sé determini minori opportunità di vita degna e di sviluppo. Lo sviluppo non dev'essere orientato all'accumulazione crescente di pochi, bensì deve assicurare i diritti umani, personali, economici e politici, inclusi i diritti delle Nazioni e dei popoli. Il diritto di alcuni alla libertà di impresa o di mercato non può stare al di sopra dei diritti dei popoli e della dignità dei poveri; e neppure al di sopra dell'ambiente, poiché chi ne possiede una parte è solo per amministrarla a beneficio di tutti (paragrafi 120, 121 e 122).

Cadono come foglie secche principi gnoseologici della modernità e nello stesso tempo riacquistano luce nuova se riletti attraverso la chiave della fratellanza. Il diritto di proprietà, primo e fondamentale diritto dell'uomo nella filosofia giusnaturalista moderna, diviene un "diritto secondario", "derivato" dal carattere universale della destinazione dei beni e soggetto a quello che oggi si definisce lo 'sviluppo sostenibile'. È sostenibile uno sviluppo che supera le disuguaglianze sociali, economiche e politiche, rispetta l'ambiente e la dignità dei popoli e soprattutto dei poveri. Cade, unitamente al valore assoluto della proprietà privata, anche il carattere assoluto della sovranità degli Stati nazionali, altro principio cardine della modernità. Anche la sovranità degli Stati è subordinata alla destinazione universale della terra e dei territori. Locale e globale, ancora una volta, vivono in simbiosi e si alimentano mutuamente del carattere universale della fraternità:

> La certezza della destinazione comune dei beni della terra richiede oggi che essa sia applicata anche ai paesi, ai loro territori e alle loro risorse. Se lo guardiamo non solo a partire dalla legittimità della proprietà privata e dei diritti dei cittadini di una determinata nazione, ma anche a partire dal primo principio della destinazione comune dei beni, allora possiamo dire che ogni paese è anche dello straniero (paragrafo 124).

Il dentro/fuori della sovranità degli Stati è alimentato dall'obbligo al rispetto della fratellanza universale e dei diritti dell'uomo, declinati nella forma dei "diritti altrui", come direbbe Emmanuel Levinas. Coniugare la logica universale dei diritti umani a quella della fratellanza significa rileggere anche la categoria dei diritti dell'uomo alla luce dell'Alterità, del

principio della responsabilità verso l'Altro, della paura "per l'Altro" e non "dell'Altro". Scriveva Levinas in un saggio del 1985, "I diritti umani e i diritti altrui", a proposito dei diritti dell'uomo, che bisogna riconoscere la fraternità

> in questa preliminare non-indifferenza dell'uno per l'altro, in questa bontà originaria, nella quale affonderebbe le sue radici la libertà, e dove la giustizia dei diritti umani ritrova una portata e una stabilità inalterabili […]. Libertà nella fraternità, dove si afferma la responsabilità dell'uno-per-l'altro attraverso cui, *nel concreto*, i diritti umani si manifestano alla coscienza come diritti altrui. […] La mia libertà e i miei diritti prima di mostrarsi nella mia contestazione della libertà e dei diritti dell'altro uomo si mostreranno appunto sotto forma di responsabilità nella fraternità umana (Levinas 1985b, tr. it.: 130-131).

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Abbagnano, Nicola
1963-1974 *Storia della filosofia,* voll. I-III, Torino, UTET.
1973 *Fra il tutto e il nulla*, Milano, Rizzoli

Altamura, Alberto
2018 *Marxismo aperto. Giuseppe Semerari e l'umanesimo tra destalinizzazione e Sessantotto*, Bari, Stile Editrice.

Althusser, Louis
1978 *Umanesimo e stalinismo*, Bari, De Donato.

Altvater, E.; Huisken, F.
1977 *Lavoro produttivo e improduttivo*, Milano, Feltrinelli.

Anello, Giancarlo
Fraternità e religioni, sito internet dell'associazione culturale "Luigi Battei" www.battei.it.

Arendt, Hannah
1963 *Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil*, New York: Virking Press, ed. rivista 1992.

Arendt, Hannah; Jaspers, Karl
1985 *Briefwechsel 1926-1969*, München, R. Piper GmbH e Co.KG; tr. it. *Carteggio*, Milano, Feltrinelli, 1989.

Arnett, Ronald C.
2017 *Levinas's Rhetorical Demand. The Unending Obligation of Communication Ethics,* Carbondale, Southern Illinois University Press.

Artaud, Antonin
1989 *L'arve e l'aume*, con 24 lettere a M. Baberzat, Parigi, L'Arbalète; tr. it. di L. Feroldi, in Id., *Il sistema della crudeltà*, Millepiani, 11, Milano, Mimesis, pp. 11-19.

Atti del Convegno *Uomo, natura, società. Ecologia* e *rapporti sociali,* del 5-7-1971, Roma, Editori Riuniti, 1972.

Bachtin, Michail M.
1919 “Iskusstvo i otvetstvennost’”, Den’ iskusstva, Nevel’, 13 sett.. 3-4; tr. it. “Arte e responsabilità”, in Bachtin e il suo Circolo 2014, pp. 27-31.
1920-24 “K filosofii postupka”, in *Filosofia i sociologia nauki i techniki Ežegodnik 1984-85*, a cura di S. G. Bočarov, Mosca, Nauka, 1986; tr. it. *Per una filosofia dell’azione responsabile*, con saggi di Augusto Ponzio e Iris M. Zavala, Lecce, Manni, 1998; “Per una filosofia dell’atto responsabile”, in Bachtin e il suo Circolo 2014, pp. 33-167.
1929 *Problemy tvorčestva Dostoevskogo*, Leningrado, Priboj, 1929; *Problemi dell’opera di Dostoevskij*, intr., tr. e commento di M. De Michiel, pres. di A. Ponzio, Bari, Edizioni dal Sud, 1997; nuova tr. ora in Michail Bachtin e il suo Circolo 2014, pp. 1053-1423.
1963 *Problemy poètiki Dostoevskogo*, Mosca, Sovetskij pisatel’; *Dostoevskij. Poetica e stilistica*, tr. it. di G. Garritano, Torino, Einaudi, 1968, 2002; tr. francese di Isabelle Kolitcheff, present. di Julia Kristeva, Parigi, Seuil, 1970.
1965 *Tvorčestvo Fransua Rable i narodnaja kul’tura srednevekov’ja i Renessansa*, Izdatel’stvo [L’opera di François Rabelais e la cultura popolare del medioevo e del Rinascimento], Mosca, Chudožestvennaja literatura,1965; ora in Bachtin 2010, pp. 7-516; tr. it. di M. Romano, *L’opera di Rabelais e la cultura popolare. Riso, carnevale, festa nella tradizione medievale e rinascimentale*, Torino, Einaudi, 1979.
1975 *Voprosy literatury i èstetiki. Issledovanija raznych let* [Questioni di letteratura e estetica. Ricerche di vari anni], a cura di V. V. Kožinov, Mosca, Chudožestvennaja literatura; *Estetica e romanzo. Un contributo fondamentale alla scienza della letteratura*, tr. e cura di C. Strada Janovič, Torino, Einaudi, 1979.
1979 *Èstetika slovesnogo tvorčestva* [Estetica della creazione verbale], a cura di S. S. Averinčev, S. G. Bočarov, V. V. Kožinov, Mosca, Iskusstvo, 1979; *L’autore e l’eroe. Teoria letteraria e scienze umane*, tr. e cura di C. Strada Janovič, Torino, Einaudi, 1988.
1996-2010 *Sobranie sočinenij* [Raccolta delle opere], 7 voll., a cura di S. G. Bočarov e V. V. Rožinov, Mosca, Russkie Slovari.
2000 “Appunti degli anni 1940–1960”, a cura di M. De Michiel e S. Sini, *Kamen’. Rivista di poesia e filosofia*, 15, pp. 5-72.
2002 *Besedy s V. D. Duvakinym* [Conversazioni con V. D. Duvakin], Mosca, Soglasie; Mosca, Progress, 1961; *In dialogo: Conversazioni del 1973 con Viktor Duvakin*, tr. it. di R. S. Cassotti, a cura di A. Ponzio, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 2008.
2004 “Dagli appunti degli anni Quaranta”, tr. it. di F. Rodolfo, a cura di A. Ponzio, *Corposcritto*, 5, Bari, Edizioni dal Sud.
2011 “Su Flaubert. Per una stilistica del romanzo”, a cura di Stefania Sini, *Enthymema* 5 (2011), pp. 1-16.

Bachtin, Michail e il suo Circolo
2014 *Opere 1919-1930*, testo russo a fronte, intr. e cura di A. Ponzio (in collab. con L. Ponzio per la tr. dal russo). [Contiene: *Marxismo e filosofia del linguaggio*, *Freudismo. Studio critico*, e i saggi “Stilistica del discorso artistico” e “Sui

confini tra poetica e linguistica", di V.N. Vološinov; *Il metodo formale nella scienza della letteratura*, di P.N. Medvedev; *Per una filosofia dell'atto responsabile*, *Problemi dell'opera di Dostoevskij*, e i saggi "Arte e responsabilità" e "L'autore e l'eroe nell'attività estetica", di M.M. Bachtin, e "Il vitalismo contemporaneo", firmato I. Kanaev ma su dichiarazione di quest'ultimo di Bachtin], coll. Il Pensiero Occidentale, Milano, Bompiani.

Bachtin, Michail M.; Ivanov, Vjačeslav V.; Kristeva, Julia *et Alii*
1977 *Michail Bachtin. Semiotica, teoria della letteratura e marxismo*, a cura di Augusto Ponzio, Bari, Dedalo.

Bachtin, Michail M.; Kanaev, Ivan I.; Medvedev, Pavel N.; Vološinov, Valentin N.
1995 *Bachtin e le sue maschere. Il percorso bachtiniano fino alla pubblicazione dell'opera su Dostoevskij (1919-29)*, a cura di A. Ponzio, P. Jachia e M. De Michiel, Bari, Dedalo.

Bachtin, Nikolaj M.
1995 *Iz žizni idej. Stat'i. Esse. Dialogi,* Mosca, Labirint; *La scrittura e l'umano. Saggi, dialoghi, conversazioni*, tr. it. e intr.. di M. De Michiel, Bari, Edizioni dal Sud, 1998.

Badir, Sémir; Ducard, Dominique
2009 (a cura) *Roland Barthes en Cours (1977-1980). Un Style de vie*, Editions Universitaires de Dijon.

Barthes, Roland
1957 *Mythologies,* Parigi, Seuil; *Miti d'oggi*, tr. it. di L. Lonzi, Torino, Einaudi, 1974.
1960 "Scrittori e scriventi", in Barthes 1964b, trad it. in pp. 129-147,
1964a Éléments de sémiologie, in *Communications*, 4, pp. 91-135; *Elementi di semiologia*, tr. it. di A. Bonomi, Torino, Einaudi, 1966.
1964b *Essais critiques*, Parigi Seuil. Tr. it. *Saggi critici*, Torino, 1966: nuova ed., a cura di Gianfranco Marrone, conforme alla edizione francese, tr. di L. Lonzi, M. Di Leo e S. Volpe, Torino, Einaudi, 2002,
1966 *Critique et vérité*, Parigi, Seuil; *Critica e verità*, tr. it. con pref. dell'A., Torino, Einaudi,1968.
1967 *Système de la mode*, Parigi, Seuil; *Sistema della moda*, tr. it. di L. Lonzi, Torino, Einaudi.
1971a "Le troisième sens", in Barthes 1982.
1971b *Presentazione* a Pierre Loti, *Aziyadé*, Parma, F. M. Ricci.
1971c *Sade Fourier, Loyola*, Parigi, Seuil; *Sade Fourier, Loyola*, tr. it., Torino, Einaudi, 1977.
1972a *Le degré zéro de l'écriture* (1953), *suivi de Nouveaux essais critique*, Parigi, Seuil; trad it. di G. Bartolucci, R. Guidieri, L. Prato Caruso, R. Loy Provera, 1982, *Il grado zero della scrittura seguito da Nuovi saggi critici,* Torino, Einaudi.
1972b "Pier Loti" in Barthe 1972a, pp. 166-181
1973 *Le plaisir du texte*, tr. it. *Il piacere del testo*, di L. Lonzi, Torino, Einaudi, 1975.

1975 *Roland Barthes par Roland Barthes*, Parigi, Seuil; tr. it. di G. Celati, *Barthes di Roland Barthes*, Torino, Einaudi, 1980.
1977a *Fragments d'un discours amoureux*, coll. Tel Quel, Parigi, Éditions du Seuil; *Frammenti di un discorso amoroso*, tr. it. R. Guidieri, Torino, Einaudi, 2014.
1977b *Journal de Deuil*, a cura di Nathalie Léger, Parigi, Seuil, 2009; *Dove lei non è. Diario di lutto*, tr. it. di V. Magrelli, Torino, Einaudi, 2010.
1978a *Leçon*, lezione inaugurale al Collège de France, 7 gennaio 1977, Parigi, Seuil; *Lezione*, tr. it. di R. Guidieri, Torino, Einaudi, 1981.
1978b *La chambre claire. Note sur la photographie*, Parigi, Éditions du Seuil; *La camera chiara: Nota sulla fotografia,* tr. it. di R. Guidieri, Torino, Einaudi, 1980.
1979a *Vita nova*, in *Oeuvres complètes*, *V, Livres, Textes, Entretiens 1977-1980*, Parigi, Seuil, 2002.
1979b *Sollers écrivain*, Parigi, Seuil; tr. it. di Armando Verdiglione, Milano, Sugarco, 1979.
1980a *On échoue toujours à parler de ce qu'on aime*, in *Œuvres complètes.*, vol. V, 1977-1980, pp. 906-914, Parigi, Seuil; *Non si riesce mai a parlare di ciò che si ama*, tr. it. e cura di A. Ponzio, Milano, Mimesis, 2017.
1980b *La chambre claire. Note sur la photographie*, tr. it. di R. Guidieri, *La camera chiara. Nota sulla fotografia*, Torino, Einaudi, 1980.
1980c "L'immagine", in *In forma di parole*, Libro II, Reggio Emilia, Elitropia.
1981a *Le grain de la voix. Entretiens 1962-1980*, Parigi, Seuil; tr. it. *La grana della voce. Interviste 1962-80*, di L. Lonzi, Torino, Einaudi, 1986.
1981b *Carte, Segni*, Milano, Electa.
1982 *L'obvie et l'obtus. Essais critiques III*, Parigi, Éditions du Seuil; *L'ovvio e l'ottuso. Saggi critici III*, tr. it. di C. Benincasa. G. Bottiroli, G. P. Caprettini, D. De Agostini, L. Lonzi, G. Mariotti Torino, Einaudi, 1985.
1984 *Le bruissement de la langage. Essais critiques IV*, Parigi, Éditions du Seuil,1993; *Il brusio della lingua*, tr. it. di B. Bellotto, Torino, Einaudi, 1988.
1993-2002 Œuvres complètes. Livres, textes, entretiens, Vol. I, 1942-1961, Vol. II, 1962-1967, Vol. III, 1968-1971, Vol. IV, 1972-1976, Vol. V, 1977-1980, a cura di Éric Marty, Parigi, Éditions du Seuil.
1994 *Variations sur l'écriture*, Parigi, Seuil; tr. it. *Variazioni sulla scrittura,* seguite da *Il Piacere del testo,* a cura di C. Ossola, Torino, Einaudi, 1999.
1998 *Scritti. Società, testo, comunicazione*, a cura di G. Marrone, Torino, Einaudi.
2002a *Comment vivre ensemble*. *Cours et séminaires au Collège de France (1976-77*), a cura di C. Coste, Parigi, Seuil.
2002a *Le Neutre, Cours au Collège de* France (1977-78), a cura di T. Clerc, direzione Éric Marty, Parigi, Editions du Seuil; *Il Neutro*, tr. it., e cura di A. Ponzio, Milano, Mimesis, 2021.
2003 *La préparation du roman I et II. Notes de cours et de séminaires au Collège de France 1978-1979 et 1979-1980*, a cura di Nathalie Léger, direzione Éric Marty, coll. Traces écrites, Parigi, Éditions du Seuil; *La preparazione del romanzo*, 2 voll., intr., cura e tr. di E. Galiani e J. Ponzio, Milano, Mimesis, 2010.
2007 *Le Discours amoureux. Séminaire à l'École pratiques des hautes études 1974-1976, suivi de Fragments d'un discours amoureux (pages inédites),* a cura di Claude Coste, intr. di Éric Marty, coll. Traces écrites, Parigi, Éditions

du Seuil; *Il discorso amoroso. Seminario a l'École pratique des hautes études 1974-1976*, seguito da *Frammenti di un discorso amoroso (inediti)*, intr., tr. e cura di A. Ponzio, Milano, Mimesis, 2015.
2015 *Album. Inedits, correspondances et varia*, a cura di Eric Marty, con la collaborazione di Claude Coste; tr. it. di Debora Borca, *Album. Inediti, lettere e altri scritti*, Milano, Il Saggiatore, 2016.

Barthes, Roland; Havas, Roland
1977 "Ascolto", in *Enciclopedia*, vol. 1, pp. 982-991, Torino, Einaudi.

Bauman Zigmunt
2010 *Modernità e ambivalenza*, Torino, Bollati Boringhieri.

Benjamin, Walter
1939-40, "Über den Begriff der Geschichte", in Id., 1972, *Gesammelte Schriften*, a cura di R. Tiedermann e H. Schweppenhäuser, I, 3: 1223-1266, Frankfurt a. M.; tr. it. 1980 di R. Solmi, "Tesi di filosofia della storia", in Franco Rella, a cura*, Critica e storia*, Venezia, Cluva, pp. 209-219.
1955 *Schriften*, Berlino, Suhrkamp Verlag; tr. it e intr. di Renato Solmi, *Angelus Novus*. *Saggi e frammenti,* Torino, Einaudi, 1962.

Benveniste, Émile; Chomsky, Noam; Jakobson, Roman *et Alii*
1968 *Problemi attuali della linguistica* (*Problèmes du langage*, numero speciale di *Diogène*, 1965), tr. it. di L. del Grosso Destreri, Milano, Bompiani.

Bergson, Henri
1998 *Le due fonti della morale e della storia* (1932), a cura di Adriano Pessina, Roma-Bari, Laterza.

Bernard, Jeff; Bonfantini, Massimo A.; Kelemen, Jánoš; Ponzio, Augusto
1994 (a cura) *Reading su Ferruccio Rossi-Landi. Semiosi come pratica sociale*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane.

Bernard, Jeff; Kelemen, Janós; Withalm, Gloria
1991 *Dialectics, Semiotics, Materialism. In Memoriam Ferruccio Rossi-Landi*, *European Journal for Semiotic Studies*, vol. 3 – 1, 2.

Bertetti, Paolo; Manetti, Giovanni
2001 (a cura), *Forme della testualità*, Chieri (Torino), Testo & Immagine.

Blanchot, Maurice
1955 *L'éspace littéraire*, Parigi, Gallimard; *Lo spazio letterario*, tr. it. di G. Zanobetti, Torino, Einaudi, 1967.
1969 *L'entretien infini*, Parigi, Gallimard; *L'infinito intrattenimento*, tr. it. di R. Ferrara, Torino, Einaudi, 1977.

1973 *La follie du jour*, Montpellier, Fata Morgana; tr. it. di F. Facchini, G.Marcon, G. Patrizi e G. Urso, *La follia del giorno,* coll. “In forma di parole”, IV, Reggio Emilia, Elitropia, 1982. [L’edizione italiana contiene anche: Blanchot, “La letteratura e il diritto alla morte”; Jacques Derrida, “La follia del titolo”; Emmanuel Levinas, “Esercizi su *La follia del giorno*”].

Boeri, Renato
1986 “Cinque buone ragioni per un programma di ricerca”, in Club Psòmega, *La forma dell’invenzione*, Milano, Unicopli.

Bonfantini, Massimo A.
1979a “Verso una comune comprensione e definizione dei termini di Peirce”, *Scienze umane*, 3, pp. 171-180.
1979b “Princìpi per una semiotica della società”, *Versus*, 23, 1979, pp. 33-44.
1981 “Le tre tendenze semiotiche del Novecento”, *Versus*, 30, 1981, pp. 21-38; ora in M. A. Bonfantini 1984, pp. 27-57.
1983 “Per un materialismo storico ultramarxista”, *Fenomenologia e società*, 23-24, dicembre. Ripubblicato in Bonfantini 2014.
1984 *Semiotica ai media*, Bari, Adriatica; Bari, Graphis, 2004[2].
1987a *La semiosi e l’abduzione*, Milano, Bompiani, nuova ed. 2010.
1987b “La storia e l’a priori”, in *La semiosi e l’abduzione*, Milano, Bompiani, 1987, pp. 27-44.
1988 “Paci o dell’intenzionalità: Dialogo con il ricordo di Paci”, in AA.VV. *Il pensiero inventivo*, Milano, Unicopli, pp. 298-304. Ripubblicato in Stefano Zecchi (a cura), *Vita e verità. Interpretazione del pensiero di Enzo Paci*, Milano, Bompiani, pp. 181-189.
1990 “Semiosis of Projectual Invention”, *Versus*, 55/56, 1990, pp. 133-142. [Tr. it. in Bonfantini e Terenzi 2004].
2000a *Breve corso di semiotica*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane.
2000b “La semiotica della società”, in *Breve corso di semiotica*, pp. 137-148, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 2000.
2003a “Presentazione”, in Charles S. Peirce, *Opere*, pp. ix-xiii.
2003b Charles S. Peirce, *Opere*, a cura e tr. (in collab. con Giampaolo Proni), present. di M.A. Bonfantini, pp. ix-xiii, Milano, Bompiani.
2007 *Il giallo e il noir. L’evoluzione di un genere in sei lezioni*, Bergamo, Moretti&Vitali.
2010 *Platone*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane.
2012a “Per il socialismo ecologico”, in *Dopo la crisi: tallone di ferro, capitalismo dal volto umano, socialismo ecologico?*, Milano, ATì Editore.
2012b *Musement. Il canzoniere di Mab*, Milano, Atì Editore.
2014 *Il materialismo storico pragmaticista*, Milano, ATì Editore.
2015 “Peirce e il materialismo storico pragmaticista”, in Massimo A. Bonfantini, Rossella Fabbrichesi, e Salvatore Zingale (a cura), 2015, pp. 269-280.
2016a (a cura) *Storia, Storie, Romanzo*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane.
2016b “L’invenzione nella Storia e nelle storie”, in Massimo A. Bonfantini 2016a, pp. 13-36.

2018 “Riprendiamoci la Storia e le scienze umane”, in Massimo A. Bonfantini, Giampaolo Proni, e Salvatore Zingale (a cura), 2018, pp. 10-25

Bonfantini, Massimo; Brunetti, Bruno; Ponzio, Augusto
2008 *Tre sguardi su Auguste Dupin*, Bari, Graphis.
2011 *Freud, l’analisi, la scrittura*, Bari, Graphis.

Bonfantini, Massimo; Calefato, Patrizia; Caputo, Cosimo; Mazzotta, Patrizia; Petrilli, Susan; Ponzio, Augusto; Refice, Mario
1996 *Comunicazione, comunità, informazione. Comunicazione mondializzata e nuove tecnologie*, Lecce, Manni Editore.

Bonfantini, Massimo A.; Caputo, Cosimo; Petrilli, Susan; Ponzio, Augusto; Sebeok, Thomas A.
1998 *Basi. Significare, inventare, dialogare*, Lecce, Piero Manni.

Bonfantini, Massimo A.; Fabbrichesi, Rossella; Zingale, Salvatore
2015 *Su Peirce. Interpretazioni, ricerche, prospettive*, Milano, Bompiani.

Bonfantini, Massimo, A.; Kloesel, Christian, J.W.
1988 (a cura) *Peirceana. Versus,* 49.
1990 (a cura) *Peirceana Two. Versus*, 55/56.

Bonfantini, Massimo A.; Macció, Marco
1977 *La neutralità impossibile*, Milano, Mazzotta.

Bonfantini, Massimo; Martone, Arturo
1993 *Peirce in Italia*, Napoli, Liguori Editore.

Bonfantini, Massimo A.; Oliva, Carlo
2013 *I maestri del giallo*, Milano, ATì Editore.

Bonfantini, Massimo A; Petrilli, Susan; Ponzio, Augusto
1996 *I tre dialoghi della menzogna e della verità*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane.
2006 *I dialoghi semiotici* (1982-2006), Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane.
2009 “Semiotics and Dialogue between Logic and Ethics” *Communication: Understanding / Misunderstanding*. Proceedings of the 9th Congress of the IASS/AIS – Helsinki-Imatra: 11–17 June, 2007, ed. Eero Tarasti, Associated Editors Paul Forsell and Richard Littlefield, “Acta Semiotica Fennica”, XXXIV, International Semiotics Institute, Imatra, Semiotic Society of Finland, Helsinki, Tartu, Greif, 2009, pp. 1372-1384.

Bonfantini, Massimo A.; Ponzio, Augusto
1984 “Per una tipologia del dialogo”, *Il Protagora*, 6, pp. 59-83.
1986 *Dialogo sui dialoghi*, Ravenna, Longo; riedizione Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 2010.

1993 *Il dialogo della menzogna*, Roma, Stampa alternative.
1997 "Ferruccio Rossi-Landi: senso e prospettive", *Scienza e Storia*, 12, 1997, pp. 71-78.
2010 *Dialogo sui dialoghi*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane.
2017 "Dialogo e narrarrazione nella Storia e nelle Storie", in Guido Ferraro e Antonio Santangelo (a cura), *Narrazione e realtà. Il senso degli eventi*, pp. 53-68, Roma, Aracne.

Bonfantini, Massimo A.; Proni, Giampaolo; Zingale, Salvatore
2018 (a cura) *Riprendiamoci la Storia. Centralità delle scienze umane per il progetto di una vita migliore*, Milano, ATì Editore.

Bonfantini, Massimo A.; Renzi, Emilio
2001 (a cura) *Oggetti Novecento*, Bergamo, Moretti&Vitali.

Bonfantini, Massimo A.; Terenzi, Marina T.
2004 (a cura) *Come inventare e progettare alla maniera di Poe. Filosofia della composizione*, Bergamo, Moretti&Vitali.

Bonfantini, Massimo A.; Zingale, Salvatore
1999 (a cura) *Segni sui corpi e sugli oggetti*, Bergamo, Moretti&Vitali, 2002[2].

Borbé, Tasso
1973 (a cura) *Der Mensh Subjekt un Objekt,* Vienna, Europaverlag.

Borrelli, Giorgio
2020 *Ferruccio Rossi-Landi. Semiotica, economia e pratica sociale*, Bari, Edizioni dal Sud.

Calefato, Patrizia; Ponzio, Augusto
2009 (a cura) *Prospettive translinguistiche e transculturali*, coll. "Pratiche linguistiche e analisi di testi", VIII, 2, Lecce, Pensa Multimedia.

Calvino, Italo
1978 *Lezioni americane*, Torino, Einaudi.

Canfora, Luciano
2019 *Fermiamo l'odio*, Roma-Bari, Laterza.

Caputo, Cosimo
2006 *Semiotica e linguistica*, Roma, Carocci.
2010 *Il fondo e la forma. La semiosi, la semiotica, l'umano*, Lecce, Pensa Multimedia.
2013 *Emilio Garroni e i fondamento della semiotica*, Milano, Mimesis.
2021 *Basi linguistiche della semiotica*, Milano, Mimesis.

Caputo, Cosimo; Petrilli, Susan; Ponzio, Augusto

2006 *Tesi per il futuro anteriore della semiotica. Il programma di ricerca della Scuola di Bari-Lecce*, Milano, Mimesis.

Casper, Bernard
2019 *Emmanuel Levinas. La scoperta dell'umanità nell'inferno dello Stalag 1492*, a cura di Francesca Nodari, Milano, Mimesis.

Cassano, Franco
1994 "La nascosta prudenza di Levinas", *Idee*, 25, 165-175.

Castagna, Marco; Fistetti, Francesco; Ugo M. Olivieri
2020 *Il dono da lontano*. *Alterità e ospitalità*, Castel San Pietro Romano (Roma), Manifestolibri.

Catone, Andrea; Ponzio, Augusto
2005 (a cura) *Mondo di Guerra*, coll. "Athanor. Semiotica, filosofia, arte, letteratura", XVI, 9, Roma, Meltemi.

Chlebnikov, Velimir (Viktor Vladimirovič Chlebnikov)
1989 *Poesie*, intr., tr. e cura di Angelo Maria Ripellino, Torino, Einaudi.
2009 *47 poesie facili e una difficile*, a cura di Paolo Nori, Macerata, Quodlibet.

Chomsky, Noam
1969-70 *Saggi linguistici*, 3 voll., pref. di Giulio Lepschy, Torino, Boringhieri.
1971 "La natura formale del linguaggio (1967)", in Eric Lenneberg 1971, pp. 445-499.
1975 *Reflexions on Language*, New York, Pantheon Book.

Cobley, Paul; Deely, John; Kull, Kalevi; Petrilli, Susan
2011 (a cura) *"Semiotics Continues to Astonish": Thomas A. Sebeok and the Doctrine of Signs,* Berlino, De Gruyter Mouton.

Colaizzi, G.; de la Fuente, M.; Zunzunegui, Renard S.
2018 (a cura) *De la escritura como resistenzia. Textos* in honorem *Jenaro Talens*, València, Universitat de València.

Cust, Mrs. Henry [Elizabeth]
1929 (a cura) *Echoes of Larger Life: A Selection from the Early Correspondence of Victoria Lady Welby*, Londra, Jonathan Cape.
1931 (a cura) *Other Dimensions: A Selection from the Later Correspondence of Victoria Lady Welby*, Londra, Jonathan Cape.

Dagrò, Nino
1973 *La scienza come profitto*, Bari, De Donato.

Dammacco, Gaetano; Petrilli, Susan

2016 (a cura) *Fedi, credenze, fanatismo*, coll. "Athanor. Semiotica, Filosofia, Arte, Letteratura", XXV, 19, Milano, Mimesis.

Dammacco, Gaetano; Ponzio, Augusto
2016 "La cittadinanza del mondo nuovo. Dialogo", in G. Dammacco e S. Petrilli 2016 (a cura), pp. 289-299.

Danesi, Marcel
2000 *Lingua, metafora, concetto. Vico e la linguistica cognitiva*, intr. di A. Ponzio, Bari, Edizioni dal Sud.

Danesi, Marcel; Petrilli, Susan; Ponzio, Augusto
2004 *Semiotica globale. Il corpo nel segno: introduzione a Thomas A. Sebeok*, Bari, Graphis.

Danesi, Marcel; Sebeok, Thomas A.
2000 *The Forms of Meaning. Modeling Systems Theory and Semiotic Analysis*, Berlino, Mouton de Gruyer.

Deely, John
1995 (a cura) *Thomas A. Sebeok. Bibliography. 1942-1995*, Bloomington, Indiana: Eurolingua.

Deely, John; Petrilli, Susan; Ponzio, Augusto
2005 *The Semiotic Animal*, Ottawa, Toronto, New York, Legas.

De Jouvenel, Bertrand
1972 *La sovranità,* Milano, Giuffrè.

Deledalle, Gérard
1987 *Charles Peirce. Phénomenologue et sémioticien*, Amsterdam, John Benjamins; *Charles Peirce: An Intellectual Biography*. tr. ingl. e intr. di Susan Petrilli, Amsterdam, John Benjamins, 1990.

Deleuze, Gilles
1967 *Marcel Proust e i segni,* Torino, Einaudi.

Derrida, Jacques
1967 *L'écriture et la différence*, Parigi, Seuil; *La scrittura e la differenza,* tr. it. di Gianni Pozzi, intr. di Gianni Vattimo, Torino, Einaudi, 2002.
1987 *De l'esprit. Heidegger et la question*, Parigi, Galilée; tr. it. *Dello spirito. Heidegger e la questione* Milano, SE, 2010
1994 "Nietzsche and the Machine", *Journal de Nietsche Studies*, 7; tr. it. *Nietzsche e la macchina, Intevista con Richard Beardsworth*, a cura di Igor Pelgreffi. Mimesis.
1997 *Adieu à Emmanuel Levinas*, Parigi, Galilée; *Addio a Emmanuel Levinas*, tr. it. a cura di Silvano Petrosino, Milano, Jaca Book, 1998.

2000 “Qu’est-ce que c’est une traduction relevante?” (1998); tr. it. di J. Ponzio, “Che cos’è una traduzione ‘rilevante?’”, in S. Petrilli (a cura) *La traduzione*, coll. “Athanor. Semiotica, Filosofia, Arte, Letteratura”, X, 2, 1999-2000, Roma, Meltemi, ora Milano, Mimesis, pp. 25-45.
2001a *L’université sans condition*, Parigi, Galilée; tr. it. di Graziella Berto, in Jacques Derrida e Pier Aldo Rovatti, *L’università senza condizione*, Milano, Cortina, 2002.
2001b *Lectio*, 18 gennaio 2001, nel Palazzo del Senato di Siracusa, a Ortigia; *Tentazione di Siracusa*, a cura di Caterina Resta, pref. di Elio Cappuccio e Roberto Fai, Milano, Mimesis2018.
2002 *Inconditionnalité ou souveraineté. L’Université aux frontières de l’Europe*, Athènes, Patakis; tr. it. di Simone Regazzoni, *Incondizionalità o sovranità*, Milano, Mimesis, 2008.
2002 *Voyous*, Parigi, Galilée.
2010 (1994) *Nietzsche e la macchina*, Milano, Mimesis.
2018 *Tentazione di Siracusa*, a cura di Caterina Resta, postfazione di Elio Cappuccio e Roberto Fai, Milano, Mimesis.

Derrida, Jacques; Kristeva, Julia *et Alii*.
1971 *Essays in Semiotics*, series directed by Thomas A. Sebeok, “Approaches to Semiotics”, Vol. 4, Berlin, Mouton.

De Stasio, Loreta; Nadal, Maria, José
2015 (a cura) *Spirito laico e spirito religioso nei linguaggi della contemporaneità*, Bari, Edizioni Giuseppe Laterza.

Dostoevskij, Fëdor
1866 *Delitto e castigo*, Torino, Einaudi, 2005.
1871-71 *Demoni*, Torino, Einaudi, 2006.

Eco, Umberto
1980 “Corpo Dio, L’opera di Rabelais riscoperta da Michail Bachtin”, *L’Espresso*, 3-2-1980, pp. 68-72.
1984 *Semiotica e filosofia del linguaggio*, Torino, Einaudi.
1987 “‘Whatever Lola wants, Lola gets’. Rilettura di una rilettura (a proposito di Rossi-Landi, *Significato, comunicazione e parlare comune*)”, *Per Ferruccio Rossi-Landi, Il Protagora,* 11-12, 1987, pp. 13-23, ora in A. Ponzio 1988, pp. 291-308.
1990 *I limiti dell’interpretazione*, Milano, Bompiani.
1997 *Kant e l’ornitorinco*, Milano, Bompiani.
2018 *Il fascismo eterno*, Milano, La nave di Teseo.
2019 *Migrazione e tolleranza*, Milano, La nave di Teseo.

Eco, Umberto; Sebeok, Thomas A.
1983 (a cura) *Il segno dei tre*, Milano, Bompiani.

Engels, Friedrich
1971 *Dialettica della natura*, a cura di L. Lombardo Radice, Roma, Editori Riuniti.

Enzi, Aldo
1971 *Il lessico della violenza nella Germania nazista*, Presentazione di L. Heilmann, Bologna, Pàtron.

Enzensberger, Hans M.
1977 *Colloqui con Marx ed Engels*, Torino, Einaudi.

Everest Boole, Mary
1908 *The Message of Psychic Science to the Word, Londra, C. W. Daniel.*
1909 *Philosophy and Fun, Londra, C. W. Daniel.*
1931a *Collected Works*, a cura di E. M. Cobham, pref. di Ethel S. Dummer, Londra C. W. Daniel.
1931b [1890, 1905]), *Logic Taught by Love: Rhythm in Nature and in Education*, in Id. 1931a, vol. II, pp. 399-515.
1931c [1884, 1909]), *Symbolic Methods of Study*, in Id. 1931a, vol. I, pp. 239-333.
1931d [1910]), *The Forging of Passion into Power*, in Id. 1931a, vol. IV, pp. 1337-413.

Fanizza, Franco; Fistetti, Francesco; Ponzio, Augusto
1998 (a cura) *Levinas vivant. Riflessioni sul pensiero di Emmanuel Levinas*, Atti del Convegno Internazionale, "Levinas vivant", Università degli Studi di Bari Aldo Moro, Bari, 13-14 marzo, Edizioni dal Sud.

Fano, Giorgio
1973 *Origini e natura del linguaggio*, Torino, Einaudi; *Origins and Nature of Language,* tr. ingl., intr., e cura di S. Petrilli, Bloomington, Indiana University Press, 1992.

Ferrajoli, Luigi
2021 *La costruzione della democrazia. Teoria del garantismo costituzionale*, Roma-Bari, Laterza.

Ferrari-Bravo, Donatella
1992 "Alle fonti della semiotica nella cultura russa", *Strumenti critici*, VII, 3, pp. 353- 406.
2000 *Slovo. Geometrie della parola nel pensiero russo tra '800 e '900,* Pisa, Edizioni ETS.

Festinger, Leon
1957 *A Theory of Cognitive Dissonance*, Stanford, Stanford University Press.

Fisch, Max H.
1986 *Peirce, Semeiotic, and Pragmatism*, Bloomington, Indiana University Press.

Fistetti, Francesco

2021 *Il Novecento nello specchio delle filosofie. Linguaggi, immagini del mondo paradigmi*, Torino, UTET.
Fistetti, Francesco; Semerari, Furio
2007 (a cura) *La malinconia di Hume. Sul pensiero di Giuseppe Semerari*, Milano, Guerini e Associati.

Foucault, Michel
1966 *Le parole e le cose*, tr. it. di E. Panaitescu, Milano, Rizzoli, 1978.
1970 *L'ordre du discours*, tr. it. di A. Fontana, *L'ordine del discorso*, Torino, Einaudi, 1972.
1994 *Poteri e strategie. L'assoggettamento dei corpi e l'elemento sfuggente*, a cura di P. Dalla Vigna, Milano, Mimesis.
1996a *Scritti letterari*, Milano, Feltrinelli.
1996b (*et Alii*) *Biopolitica e territorio*, *Millepiani* 9, Milano, Mimesis.

Galassi, Romeo
1997 "Rossi-Landi tra linguistica e semiotica", *Scienza e Storia*, 12, pp. 63-71.

Garroni, Emilio
1972 *Progetto di semiotica*, Roma-Bari, Laterza.
1977 *Ricognizione della semiotica*, Roma, Officina.
1986 *Senso e paradosso*, Roma-Bari, Laterza.
2005 *Immagine, linguaggio, figura*, Roma-Bari, Laterza.

Geymonat, Ludovico
1978 *Scienza e realismo*, Milano, Feltrinelli.

Ginsborg, Paul
1989 *Storia d'Italia dal dopoguerra a oggi*, Torino, Einaudi.

Godelier, Maurice
1970 *Razionalità e irrazionalità nell'economia*, Milano, Feltrinelli.

Gorz, André
1982 *Addio al proletariato*, Roma, Edizioni Lavoro.
1992 *Metamorfosi del lavoro. Critica della ragione economica*, tr. di S. Musso, Torino, Bollati Boringhieri.
1994 *La strada del paradiso*, tr.. di G. Destrieri, pref. di D. Masi, Roma, Edizioni Lavoro.

Gramsci, Antonio
1971 *Il materialismo storico e la filosfia di B. Croce*, Roma, Editori Riuniti.
2011 [1917-1918] *Odio gli indifferenti*, Milano, Chiarelettere, 2016[3].

Guaraldi, Antonella

1962 "Unità di scienze e filosofia", in *La filosofia di fronte alle scienze*, vol. II, Bari, Adriatica.

Hall, Edward T.
1968 *La dimensione nascosta*, Milano, Bompiani.

Hardwick, Charles S.
1977 (cura in collab. con J. Cook) *Semiotic and Significs. The Correspondence between Charles S. Peirce and Victoria Lady Welby*, intro., pp. xv-xxxiv, di C. S. Hardwick, Bloomington, Indiana University Press.

Heidegger, Martin
1933 *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität*, Bre-slau,W.-G. Korn Verlag; tr. it. "Discorso di Rettorato", in *Scritti politici (1933-1966)*, Casale Monferrato, Piemme, 1998, pp. 129-142 e pp. 315-317 per note.

Hollitcher, Walter
1972 L'immagine scientifica della natura, Milano, La Pietra.

Husserl, Edmund
1890 *Zur Logik der Zeichen (Semiotik)*, in *Husserliana*, vol. XII, Den Haag, Nijhoff, 1970; tr. it. di C. Di Martino, *Sulla logica dei segni. Semiotica*, intr. di C. Sini, Milano, Spirali, 1984, pp. 62-96.
1911 "Philosophie als strenge Wissenschaft", in *Logos*, I, pp. 289-341, poi in vol. XXV della *Husserliana 1911-1991*, Dordrecht, Nijhoffs' 1987, pp. 3-62; tr. it. *La filosofia come scienza rigorosa*, Torino, Paravia, 1958; nuova ed. con *Prefazione* di Giuseppe Semerari, Bari, Laterza 1994, 2005.
1929 "Formale und transzendentale Logik" in vol. X, *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Halle; tr. it. *Logica formale e trascendentale*, Bari, Laterza, 1966.
1948 *Erfarung un Urteil*, Amburgo, Classen Verlag: tr. it. di Filippo Costa, *Esperienza e giudizio*, pref. di Ludwig Landgrebe. Intr. di Enzo Paci, Milano, Silva, 1960.
1959 *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, tr. it. *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale,* tr. it. di E. Filippini, Milano, Il Saggiatore, 1961.
1960a *Meditazioni cartesiane* (1931), tr. e intr. di Filippo Costa, Milano, Bompiani.
1960b "Wahrheit und Wissenschaft", in *Basler Universitätsreden* 42 und 43 Heft, Akademische Reden gehalten bei der Fünfhundertjahrfeier der Universitat Basel am 30 Juni 1960 in der Basler Kongresshalle, Basel, Verlag Helbing & Lichtenhahn.
1963 *Werk und Wirkung*, München, R. Piper & Co. Verlag; tr. it. *Antropologia filosofica*, Napoli, Morano, 1969.

Iconicity: Essays on the Nature of Culture. Festschrift for Thomas A. Sebeok on his 65th Birthday, Foreword by Claude Lévi-Strauss, Tübingen, Stauffenburg Verlag, 1986.

Idee. Rivista di filosofia
1988-1989 *Sulla traccia di Levinas*. *Idee*, 25, Lecce, Milella.
1990 *Genesi del senso. Idee*, 13-15, Lecce, Milella.

Irigaray, Luce
1989 *Il tempo della differenza*, Roma, Editori Riuniti.

Ivanov, Vjačeslav V.; Kristeva, Julia *et Alii*
1977 *Michail Bachtin. Semiotica, teoria della letteratura e marxismo*, a cura di A. Ponzio, Bari, Dedalo.

Jabès, Edmond
1982 *Il libro della sovversione non sospetta*, tr. di A. Prete, Milano, Feltrinelli, 1984.

Jachia, Paolo; Ponzio, Augusto
1993 (a cura e intr., pp. vii–xxi). *Bachtin e ...,* Roma, Laterza.

Jacob, François
1970 *La logique du vivant*, Parigi, Gallimard; *La logica del vivente*, tr. it. di A. e S. Serafini, Torino, Einaudi, 1971.
1974 "Le modale linguistique in biologie", *Roman Jakobson*, *Critique*, 322, pp. 197-205.

Jacob, François; Jakobson, Roman; Lévi-Strauss, Claude
1968 "Vivre et parler", *Lettres françaises*, febbr., pp. 1221-1222.

Jakobson, Roman
1963 *Essais de linguistique générale*, Parigi, Minuit; *Saggi di linguistica generale*, tr. it. dagli originali inglesi a cura di Luigi Heilmann, Milano, Feltrinelli, 1966.
1970a "Language in relation to other communication systems", in *I linguaggi nella società e nella tecnica*, Atti del Convegno tenutosi al Museo della scienza e della tecnica di Milano nell'ottobre del 1968, pp. 3-16, Milano, Edizioni di Comunità.
1970b "Linguistics", in AA. VV., *Main Trends of Research in the Social and Human Sciences,* I, Social Sciences, L'Aia-Parigi, Mouton-UNESCO, pp. 419-463, versione ampliata di Jakobson 1969; ora in Jakobson 1974c.
1971a *Selected Writings*, II: *Word and Language*, L'Aia, Mouton.
1971b "Linguistics in its relation to other Sciences", in Jakobson, *Selected Writings*, II: *Word and Language*, 1971a, pp. 655-696.
1974a "Coup d'oeil sur le développement de la sémiotique", relazione d'apertura al Primo Congresso della International Association of Semiotic Studies, Milano, 2 giugno 1974, tr. it. di U. Volli, "Lo sviluppo della semiotica", in Jakobson 1978, pp. 32-62.

1974b "Linguistica e poetica", in Luigi Rosiello (a cura), *Letteratura e strutturalismo*, Bologna, Zanichelli, 1974, pp. 71-82.
1974c *Main Trends in the Science of Language* [1a ed. Londra, Allen and Unwin, 1973], Harper and Row, New York (con indice rivisto dall'Autore).
1976a *Six leçons sur le son et le sens*, intr. di Claude Lévi-Strauss, Parigi, Minuit; *La linguistica e le scienze dell'uomo. Sei lezioni sul suono e sul senso*, tr. it. di L. Lonzi, Milano, Il Saggiatore, 1978, 2011[2].
1976b "Message sur Malévitch", in *Change-la Peinture*, 26/27, 1976, pp. 293-294.
1978 *Lo sviluppo della semiotica*, intr. di Umberto Eco, tr. it. di U. Volli, A. La Porta, E. Picco, Milano, Bompiani. [Contiene in tr. it.: "Coup d'oeil sur le développement de la sémiotique" (1974), "Glosses on the Medieval Insight into the Science of Language" (1975), "Metalanguage as a linguistic problem" (1956), "Zeichen und System der Sprache" (1959)].
1980 *Magia della parola*, a cura di Krystyna Pomorska, tr. di M. Sampaolo, Roma-Bari, Laterza. [Nuova ed., R. Jakobson e Krystyna Pomorska, *Dialoghi*, Roma, Castelvecchi, 2009].
1985 *Poetica e poesia. Questioni di teoria e analisi testuali*, intr. di Riccardo Picchio, Torino, Einaudi.
1986 *La scienza del linguaggio. Tendenze principali*, tr. it. di O. Fatica, Roma-Napoli, Theoria. [Riprende "Linguistics" (1970b) ripubblicato come *Main Trends in the Science of Language* (1974c)].
1987a *Autoritratto di un linguista: retrospettive*, a cura di Luciana Stegagno Picchio, tr. it. di G. Banti e B. Bruno, Bologna, Il Mulino.
1987b *Language in Literature*, a cura di K. Pomorska e S. Rudy, Harvard, Harvard University Press.
1989 *Russia, follia, poesia,* ed. orig., Parigi, Seuil; l'intervista a Jakobson è del 1972, pref. e cura di Tzvetan Todorov, tr. it. di Vari, Napoli, Guida.
2004 *Una generazione che ha dissipato i suoi poeti* (1930, pubblicato nel 1931), a cura di V. Strada, Milano, SE.

Jakobson, Roman; Pomorska Krystyna
2009 *Dialoghi. Gli ultimi suoni del Novecento* (1982), intr. di Giulia Bottero, Roma, Castelvecchi.

Jakobson, Roman; Waugh, Linda
2002 *The Sound and Language,* Berlino, Mouton de Gruyter; *La forma fonica della lingua*, tr. it. di F. Ravazzoli, E. Fava e M. Di Salvo, intr. di Cesare Segre, Milano, Il Saggiatore, 1984.

James, William
2021 *Alcuni problemi di filosofia*, tr. e cura di Pietro Gori, pref. di Rocco Ronchi, Milano, Mimesis.

Jappy, Toni
2020 (a cura) *The Bloomsbury Companion to Contemporary Peircean Semiotics*, Londra, Bloomsbury Academic.

Jaspers, Karl
1957 *Die Atombombe und die Zukunft des Menschen*, tr. di L. Quattrocchi, *La bomba atomica e il destino dell'uomo*, pref. di Remo Cantoni, Milano, Il Saggiatore, 1960.
1960 "Wahrheit und Wissenschaft", in *Basler Universitätsreden* 42 und 43 Heft, Akademische Reden gehalten bei der Fünfhundertjahrfeier der Universität Basel am 30 Juni 1960 in der Basler Kongresshalle, Basel, Verlag Helbing & Lichtenhahn.
1963 *Werk und Wirkung*, München, R. Piper & Co. Verlag; tr. it. *Antropologia filosofica*, Napoli, Morano, 1969.

Jaspers, Karl; Arendt, Hannah
1958 *Verità e umanità. Discorsi per il conferimento del Premio per la pace dei Librai tedeschi 1958*, (K. Jaspers. "Verità e umanità"; H. Arendt, "Karl Jaspers. Una *laudatio*"), a cura di Attilio Bragantini, Milano, Mimesis, 2015.

Kant, Immanuel
1999 *Critica della facoltà di giudizio*, a cura di Emilio Garroni e Hansmichael Hohenneger, Torino, Einaudi.

Kierkeggard, Søren
1843 *Enten-Eller*, tr. it. di A. Cortese, 1976-89, 5 voll., Milano, Adelphi.

Kolakowski, Leszek
1960 *Der Mensch ohne alternative*, Monaco, R. Piper & Co Verlag.

Kristeva, Julia
1969 *Semeiotikè. Recherches pour une psychanalyses*, Parigi, Seuil; *Semeiotikè. Ricerche per una psicoanalisi*, tr. it. di Piero Ricci, Milano, Feltrinelli, 1978.
1970a "Une poétique ruinée", "Présentation" in Mikhail Bakhtine, *La poétique de Dostoïevski*, pp. 5-30, Parigi, Seuil.
1970b *Le texte du roman*, L'Aia, Mouton.
1973 "Soggetto del linguaggio e pratica segregativa", relazione al convegno "Follia e società segregativa", Convegno di Studi tenutosi a Milano dal 13 al 16 dicembre 1973, in Armando Verdiglione (a cura) 1974, pp. 56-69.
1974 *La révolution du langage poétique*, Parigi, Seuil; tr. it. *La rivoluzione del linguaggio poetico*, di S. Eccher e G. Sangalli, Venezia, Marsilio, 1979.
1977a "La parola, il dialogo e il romanzo" (testo orig. in Kristeva 1969), in V. V. Ivanov. J. Kristeva *et Alii* 1977, pp. 105-138.
1977b *Polylogue*, Parigi, Seuil.
1979a *La rivoluzione del linguaggio poetico*, Venezia, Marsilio.
1979b *Les Samouraïs,* Parigi, Fayard.
1979c *Folle vérité* (ouvrage collectif), Parigi, Gallimard.

1980a *Pouvoirs de l'horreur. Essai sur l'abjection*, Paris, Seuil; *Poteri dell'orrore. Saggio sull'abiezione*, tr. it. di Annalisa Scalco, Milano, Spirali, 1981, nuova ed. 2006.
1980b *Desire of Language. A Semiotic Approach to Literature and Art*, a cura di Leon S. Roudiez, tr. ingl. di Thomas Gora, Alice Jardine e Leon S. Roudiez, New York, Columbia University Press.
1980c *Materia e senso. Pratiche significati e teoria del linguaggio* (Testi tratti da *Théorie d'ensemble* e *Polylogue*, tr. it. di B. Bellotto e D. De Agostini, present. di G. Bottiroli, Torino, Einaudi.
1981 *Le langage, cet inconnu* (1969, con lo pseudonimo di Julia Joyaux), Parigi, Seuil; tr. it. di Angela Biancofiore ("Prima parte") e Augusto Ponzio, *Il linguaggio questo sconosciuto. Iniziazione alla linguistica*, con un'intervista a Julia Kristeva come prefazione, Bari, Adriatica, 1992.
1982 "La voix de Barthes", *Communications / Roland Barthes*, 36.
1983 *Histoires d'amour*, Parigi, Denoël.
1985 *Au commencement était l'amour*, Parigi, Fayard; tr. it. di Laura Xella, Bologna, Il Mulino, 2015.
1987 S*oleil noir. Dépression et mélancolie*, Parigi, Gallimard.
1988 Étrangers à nous-mêmes, Parigi, Fayard; *Stranieri a se stessi*, tr. it. di Alessandro Serra, Milano, Feltrinelli, 1990; nuova edizione accresciuta con un'Introduzione del 2014 tradotta da Adelina Galeotti, S*tranieri a noi stessi. L'Europa, l'altro, l'identità*, Roma, Donzelli, 2014.
1991 *Le Vieil Homme et les loups*, Parigi, Fayard.
1993 *Les Nouvelles Maladies de l'âme*, Parigi, Fayard.
1994 *Le temps sensible. Proust et l'expérience littéraire*, Parigi, Gallimard.
2001 *Au risque de la pensée*, prefazione di Marie Christine Navarro, Parigi, Éditions de l'Aube; tr. it. Elisabetta Convento, Genova, Il Melangolo, 2001.
2016 (con Samuel Dock) *Je me vojage. Memoires*, Parigi, Fayard; tr. it. di Elisa Donzelli, *La vita, altrove. Autobiografia come un viaggio*, Roma, Donzelli, 2017.
2019 *Dostoïevski*, Parigi, Libella; tr. it. di Lila Grieco, *Dostoevskij. Lo scrittore della mia vita*, Roma, Donzelli, 2020.

Lacan, Jacques
1966 *Ecrits*, Parigi, Seuil, 1966. Tr. it. *Scritti*, 2 voll. A cura di Giacomo Contri, Torino, Einaudi 1974.

Langer, Susanne
1942 *Philosophy in a New Key*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press.

Lectures, rivista diretta da Vito Carofiglio, Ruggero Campagnoni, Yves Hersant, Augusto Ponzio
1980 *Roland Barthes*, 6, Bari, Edizioni dal Sud.
1981 *Erotologia*. *Barthes – erotologia*, 7-8, Bari, Edizioni dal Sud.

Lenin, Vladimir I.

1966 “Il proletariato rivoluzionario e il diritto di autodecisione delle nazioni”, in Id. *Opere,* vol. XXI, Roma, Editori Riuniti.
1969 *Materialismo ed empiriocriticismo*, in Id., *Opere*, vol. XIV, Roma, Editori Riuniti.

Lenneberg, Eric L.
1971 *Fondamenti biologici del linguaggio* (1967), in Appendice: Noam Chomsky “La natura formale del linguaggio”, tr. it. di G. Gabella, Torino, Boringhieri.

Leone de Castris, Arcangelo
2012 *Nelle forme della scrittura e oltre. Teoria, storia e critica della letteratura*, a cura di C. A. Augieri, F. Pappalardo, A. Ponzio e P. Voza, postfazione di N. Vendola, Lecce, Milella.

Leopardi, Giacomo
1991 *Zibaldone dei miei pensieri*, 3 voll, a cura di Giuseppe Pacella, Milano, Garzanti.

Levinas, Emmanuel
1934 “Quelques réflexions sur la philosophie de l’hitlérisme”, *Esprit*, 26, pp. 199-208.
1935 “De l’évasion”, *Recherches Philosophiques*, V, pp. 373-392; ripubblicato come libro, a cura di Jacques Rolland, Montpellier, Fata Morgana, 1982; tr. it. a cura di Donatella Ceccon e Giorgio Franck, *Dell’evasione*, Reggio Emilia, Elitropia, 1983.
1947 *De l’existence à l’existant*, Parigi, Vrin, 2a ed. 1984; *Dall’esistenza all’esistente*, tr. it. di F. Sossi, Premessa di P. A. Rovatti, Genova, Marietti, 1986.
1948 “La réalité et son ombre”, *Les Temps Modernes*, 4, pp. 771-789; con una intr. di T.M. (la Redazione di *Temps Modernes*), pp. 769-770; riedito in *Revue des Sciences humaines*, nuova serie, 185/1, 1982, fascicolo monografico *La littérature dans la philosophie*, pp. 103-117, presentazione di A. David, p. 103; poi in Levinas 1976, tr. it. in Levinas, *Nomi propri*, 1984, pp. 174-190 (ma non compreso nell’ed. francese).
1953 “Liberté et commandement”, tr. it. di J. Ponzio, “Libertà e comandamento”, in Levinas 2002a; ora anche in S. Petrilli 2017c (a cura), pp. 341-350).
1959 “Monothéisme et langage”, in Id. *Difficile liberté*, Parigi, Albin Michel, 1963; tr. it. in Id., *Dall’altro all’io*, a cura di A. Ponzio, tr. it. di J. Ponzio, Roma, Meltemi, 2002; ora anche in A. Ponzio 2012b (a cura), pp. 15-16.
1961 *Totalité et Infini. Essai sur l’exteriorité*, L’Aia, Martinus Nijhoff; *Totalità e Infinito. Saggio sull’esteriorità*, tr. it. di A. dell’Asta, intr. di S. Petrosino, Milano, Jaca Book, 1980, 1990[2], 2016[9].
1963 *Difficile liberté*, Parigi, Albin Michel.
1966 “Comandamento e amore”, in Id. 2002a, pp. 127-135.
1967a “Langage et proximité”, in Id., *En découvrant l’existence avec Husserl et Heidegger,* 1967; tr. it. di Fabio Ciaramelli, in Id., *La traccia dell’altro*, Napoli, Tullio Pironti, 1979
1967b *En découvrant l’existence avec Husserl et Heidegger*, Parigi, Vrin, 1949[1].
1972 *Humanisme de l’autre homme*, Montepellier, Fata Morgana; *L’umanesimo dell’altro uomo*, tr. it. di A. Moscato, Genova, Il Melangolo, 1985.

1974 *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence,* La Haye, Martinus Nijhoff; *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, tr. it. S. Petrosino e M. T. Aiello, intr. di S. Petrosino, Milano, Jaca Book, 1983, 2011, 2018.
1975 *Sur Maurice Blanchot*, Montepellier, Fata Morgana; *Su Maurice Blanchot*, tr. it. a cura di Francesco Fistetti e Augusto Ponzio, Bari, Caratterimobili, 2015.
1976 *Noms propres*, Montpellier, Fata Morgana; *Nomi propri,* tr. it., Casale Monferrato, Manetti, 1984.
1979 *Le temps et l'autre*, Montepellier, Fata Morgana; *Il tempo e l'altro*, tr. e note di F. P. Ciglia, Genova, Il Melangolo, 1987.
1982a "Éthique comme philosophie première", tr. it. di F. Ciaramelli, "Etica come filosofia prima", in E. Levinas, A. Peperzak, *Etica come filosofia prima*, pp. 47-59, Napoli, Guerini 1989.
1982b *Éthique et Infini. Dialogues avec Philippe Nemo*, Parigi, Fayard.
1982c "Philosophie, justice et amour", in Levinas 1991, pp. 137-156; tr. it. 137-156.
1983 "La conscience non intentionnelle", in Levinas 1991, pp. 157-167.
1984a "Paix et proximité", *Cahiers de la nuit surveillée*, pp. 339-346, Paris, Verdier; tr. it. "Pace e prossimità", *Lettera internazionale*, 7, 1986, pp. 27-30.
1984b *Transcendance et intelligibilité*, Ginevra, Labor et Fides; *Trascendenza e intellegibilità*, tr. it. di Franco Camera, Genova, Marietti, 1990.
1984c *Nomi propri*, tr. it. di Francesco P. Ciglia, Casale Monferrato, Genova, Marietti.
1984d "De la prière sans demande. Note sur une modalité du judaïsme", *Études Philosophiques*, 38 (1984), pp. 157-163.
1985a "Diachronie et représentation", in Levinas 1991 e 1993.
1985b "Droits de l'homme et droits de l'autre homme", in Aa. Vv., *L'invisibilité des droits de l'homme*, Friburgo, Éditions Universitaires, 1985; poi in Levinas 1987, tr. it "Diritti umani e diritti altrui", in *Fuori dal soggetto* 1992, pp. 121-131.
1985c "Violence du visage", tr. it. *Violenza del volto*, Intr. di Graziano Ripanti, Intervista di Angelo Bianchi, Brescia, Morcellania.
1986 "De l'unicité", *Archivio filosofia*", pp. 301-307.
1987a *Hors Sujet*, Montpellier, Fata Morgana; *Fuori soggetto*, tr. it. e Pref. di Francesco P. Ciglia, Genova, Marietti, 1992.
1987b "Entretiens", in François Poirié, *Emmanuel Levinas*, Lyon, La Manufacture.
1988a "L'Autre, utopie et justice", in Id., tr. it. 267-278.
1988b *À l'heure des Nations*, Parigi, Minuit; *Nell'ora delle nazioni*, tr. it. a cura di Silvano Facioni, Milano, Jaca Book, 2000.
1989 "La significanza del senso", *Idee*, 9-10, pp. 111-114 (tr. dal francese di A. Ponzio).
1990a "Reflections on the Philosophy of Hitlerism", tr. di S. Hand, con una "Prefatory Note" di E. Levinas (28 marzo 1990), *Critical Inquiry*, 17, 1990.
1990b "Le sens et l'oeuvre", in *Il senso e l'opera*, a cura di A. Ponzio e C. Gandelman, serie "Athanor, Semiotica, Filosofia, Arte, Letteratura", 1, Ravenna, Longo, pp. 5-10.
1991 *Entre nous. Essai sur le penser-à-l'autre*, Parigi, Éditions Grasset et Fasquelle; *Tra noi. Saggi sul pensare-all'altro*, tr. it. E. Baccarini, Milano, Jaca Book, 1998.

1993 *Dieu, la mort et le temps*, Parigi, Grasset; *Dio, la morte, il tempo*, tr. it. a cura di Silvano Petrosino, Milano, Jaca Book, 1996.
1995 *Altérité et transcendance*, Montpellier, Fata Morgana.
1999 *Filosofia del linguaggio*, testi scelti e tradotti da Julia Ponzio, Bari, Graphis.
2002a *Dall'altro all'io*, a cura di A. Ponzio, it. tr. J. Ponzio, Roma, Meltemi.
2002b "Libertà e comandamento", in Id. 2002a, pp. 69-80; ora "Libertà e comando", in S. Petrilli (a cura), 2017c, pp. 341-350.
2002c "Il senso della storia", in Id. 2002a, pp. 123-125.
2002d "Responsabilità e sostituzione", in Id. 2002a, pp. 149-154; ora "Responsabilità e sostituzione. Conversazione con Augusto Ponzio", in S. Petrilli 2017c (a cura), pp. 351-356.
2015 *Su Maurice Blanchot. Mondo e spazio letterario* (1975) tr. it. di A. Ponzio, a cura di A. Ponzio e F. Fistetti, Bari, Caratterimobili.
2020 *Filosofia del linguaggio*, intr., tr. e cura di Julia Ponzio, Lecce, Pensa Multimedia.

Lévi-Strauss, Claude
1949 *Les structures élémentaires de la parenté*, tr. it. a cura di A.M. Cirese, *Le strutture elementari della parentela*, Milano, Feltrinelli, 1972.
1955 *Tristes Tropiques*, Parigi, Plon; tr. it. *Tristi tropici*, coll. EST, Milano, Il Saggiatore, 1960, 1999.
1958 *Anthropologie structurale*, tr. it. di P. Caruso, *Antropologia strutturale*, Milano, Il Saggiatore, 1966, 1980[8].
1975 *On the Origins of Language. An Introduction to the Evolution of Human Speech*, Londra, New York, Macmillan.
1976 "Preface", in Roman Jakobson, *Six leçon sur le son et le sens*, Parigi, Minuit; tr. it. di L. Lonzi, *La linguistica e le scienze dell'uomo*. *Sei lezioni sul suono e sul senso*, Milano, Il Saggiatore, 1978, pp. 7-20.

Linton, Eliza Lynn
2011 (1885) *The Autobiography of Christopher Kirkland*, a cura di Deborah T. Meem e Kate Holterhoff, Brighton (U.K.), Victorian Secrets.

Locke, John
2007 *Saggio sull'intelletto umano* [*Essay on Humane Understanding*, 1690], intr. Pietro Emanuele, tr. V. Cicero e M. G. D'amico, Milano, Bompiani.

Loti, Pierre
1879 *Aziyadé*, Parigi, Calmann-Lévy; Gallimard; *Aziyadé,* Pres. di R. Barthes, tr. it. di L. Prato Caruso, Parma, Franco Maria Ricci, 1971.

Macpherson, Brewster
2011 (1923) *Gifts for Man*, Charleston (South Carolina), Nabu Press.

Malevič, Kazimir S.
1969 *Suprematismo. Il mondo della non-oggettività*, a cura di F. Rosso, Bari, De Donato.

Marchand, Jacques
1991 "L'exploitation de la main-d'oeuvre dans les mines: l'alternative", in Claude Meillassoux, Christine Messiant, *Génie social et manipulations culturelles en Afrique du Sud*, pp. 65-95, Parigi, Arcantère éditions.

Marconi, Valerio
2020 *Tra filosofia, semiotica e strutturalismo. In dialogo con Aristotele, Peirce e Hjelmslev*, Treviso, Zel Edizioni.

Marcuse, Herbert
1967 *L'uomo ad una dimensione*, Torino, Einaudi.

Marion, Jean Luc
2003 *Le phénomène de l'erotisme*. *Six méditations,* Parigi, Grasset.

Marx, Karl
1844 Ökonomisch-philosophische Manuskripte; tr. it. e cura di G. Della Volpe, *Manoscritti economico-filosofici*, in Id., *Opere filosofiche giovanili*, Roma, Editori Riuniti, 1971, pp. 143-282; e in K. Marx e F. Engels, *Opere complete*, vol. III, Roma, Editori Riuniti, 1976.
1845 "Tesi su Feuerbach", in K. Marx-F. Engels, *Opere complete*, vol. V, Roma, Editori Riuniti, 1992.
1954 *Storia delle teorie economiche*, 3 voll., Torino, Einaudi.
1857-1858 *Grundisse der Kritik der politischen Ökonomie*; tr. it. *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, di E. Grillo, 2 voll., Firenze, La Nuova Italia, 1968, 1970, 1972.
1967-1968 *Il capitale. Libro primo,* 2 voll. intr. di M. Dobb, a cura di D. Cantimori, Roma, Editori Riuniti.
1970 (Marx 1857-58) *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, 2 voll., 1968[1].
2020 *Manoscritti matematici*, a cura di Augusto Ponzio, Milano, PGreco Edizioni.

Marx, Karl; Engels, Friederich
1845-46 *Die deutsche Ideologie*, in Id. *Werke*, Berlino, Dietz, 1963-1968; tr. it. *L'ideologia tedesca*, di F. Codino, in Id. *Opere complete,* vol. V, Roma, Editori Riuniti, 1972.
1973 *Opere complete*, vol. VI, Roma, Editori Riuniti.

Masullo, Aldo
2007 "Giuseppe Semerari. Il lavoro fenomenologico nei *Diari*", in F. Fistetti e F. Semerari 2007, pp. 19-33.

Mead, George H.
1932 *The Philosophy of the Present*, a cura di A. E. Murfy, pref. John Dewey, London, Open Court Publishing; Prometheus Books, 2002.
1934 *Mind, Self, and Society from the Perspective of a Social Behaviorist,* a cura di C. W. Morris, Chicago, University Chicago Press.
1936 *Movements of Thought in the Nineteenth Century*, a cura di M. H. Moore, Chicago, University of Chicago Press.
1938 *The Philosophy of the Act,* a cura di Charles Morris con John M. Brewster, Albert M. Dunham e David Miller, Chicago, University of Chicago Press.
1956 *Social Psychology*, Chicago, University of Chicago Press, 1977[5].
1982 *The Individual and the Social Self: Unpublished Essays by G. H. Mead*. Ed. by David L. Miller, Chicago, University of Chicago Press.
1986 *La voce della coscienza*, testi raccolti a cura di Chiara Bombarda, Milano, Jaca Book.
2001 *Essays in Social Psychology*, cura di M. J. Deegan, New Brunswick, Transaction Books.
2010 *Mente, sé e società*, Firenze, Giunti.
2011 *La socialità del sé*, a cura di Raffaele Rauty, Roma, Armando.

Medvedev, Pavel N.
1928 *Formal'nyj metod v literaturovedenii,* Leningrado; *Il metodo formale nella scienza della letteratura. Introduzione critica alla poetica sociologica*, tr. it. di A. Ponzio in Bachtin e il suo Circolo 2014, pp. 599-1051.

Meillassoux, Claude
1979 *Le derniers blanches*, Parigi, Maspero; tr. it. *Gli ultimi bianchi*., Napoli, Liguori, 1982.

Menneas, Franca
2015 *Omicidio Lorusso. Una storia di giustizia negata*, Bologna, Pendragon.

Merleau-Ponty, Maurice
1965 *Fenomenologia della percezione*, tr. e cura di Andrea Bonomi, Milano, Il Saggiatore.
2010 *Œuvres*, a cura di Claude Lefort, Parigi, Gallimard.

Monod, Jacques
1969 *Leçon inagurale*, Collège de France, Parigi, 3 nov. 1967; *From Biology to Ethics*, San Diego, Salk Institute for Biological Studies.
1970 *Le hasard et la nécessité*, Parigi, Seuil; tr. it. di A. Busi, *Il caso e la necessità*, Milano, Mondadori, 1973.

Morris, Charles
1932 *Six Theories of Mind*, Chicago, University of Chicago Press.
1938 *Foundations of the Theory of Signs,* Chicago, University of Chicago Press; tr. it. *Lineamenti di una teoria dei segni*, commento e cura di F. Rossi-Landi,

1954; nuova ed. rivista, "Presentazione: Charles Morris e Ferruccio Rossi–Landi", pp. 7-8, di A. Ponzio, intro., "La biosemiotica di Morris", pp. 9-52, di S. Petrilli, Lecce, Piero Manni, 1999; seconda ed. con nuova "Introduzione: Segno e simbolo nella biosemiotica di Morris", pp. 9-32, di S. Petrilli, Lecce, Pensa Multimedia, 2009.
1942 *Paths of Life. Preface to a World Religion*, New York, Harper; nuova ed. Chicago, Chicago University Press, 1973.
1946 *Signs, Language and Behavior*, tr. it. di S. Ceccato, *Segni, linguaggio e comportamento*, Milano, Longanesi, 1949.
1948 *The Open Self*, New York, Prentice-Hall; *L'io aperto. Semiotica del soggetto e delle sue metamorfosi*, intr., tr. e cura di S. Petrilli, Bari, Graphis, 2002; ed. rivista Lecce, Pensa Multimedia, 2017.
1956 *Varieties of Human Values*, Chicago, Chicago University Press.
1964 *Significations and Significance, A Study of the Relations of Signs and Values*, Cambridge, Mass., Mit Press, tr. it. *Significazione e significatività*, tr., intr. e cura di S. Petrilli, Bari, Adriatica, 1988, nuova ed. Bari, Graphis, 2000.
1971 *Writings on the general theory of signs*, coll. "Approaches to Semiotics" diretta da Thomas A. Sebeok, L'Aia, Mouton.
1988 *Segni e valori. Significazione e significatività e altri scritti di semiotica, etica ed estetica*, intr., tr., e cura di Susan Petrilli, Bari, Adriatica.
1993 *Symbolism and Reality. A Study in the Nature of Mind* (1925 Dissertation, Chicago, University of Chicago Press), Amsterdam, John Benjamins.
2012 *Scritti di semiotica, etica e estetica*, tr., intr. e cura di S. Petrilli, Lecce, Pensa Multimedia.

Müller, Max
1980 *Lecture on the Science of Language*, 2 voll., Londra, Longmans-Green.

Muzzioli, Francesco
2001 "Comunicazione e ideologia in Rossi-Landi", in F. Muzzioli, *L'alternativa letteraria*, pp. 155-182, Roma, Meltemi.

Nietzsche, Friedrich W.
1882 *Die fröhliche Wissenschaft*, 1887[2]; tr. it. *La gaia scienza e Idilli di Messina*, intr. di Giorgio Colli, versione di Giulio Masini, Milano, Adelphi, 2011.

Ogden, Charles K.; Richards, Ivor A.
1923 *The Meaning of Meaning. A Study of the Influence of Language upon Thought and of the Science of Symbolism*, New York, Harcourt Brace Jovanovich; ripubblicato in originale inglese con una nuova intr. di U. Eco, 1989, pp. v-xi; *Il significato del significato. Studio dell'influsso del linguaggio sul pensiero e della scienza del simbolismo*, tr. it. di L. Pavolini, Milano, Il Saggiatore, 1966.

Orwell, George
1949 *Nineteen Eighty-Four. A Novel*, New York, Penguin, 1982; *1984*, tr. it. di G. Baldini, Milano, Mondadori.

Paci, Enzo
1961 *Tempo e verità nella fenomenologia di Husserl*, Roma-Bari, Laterza.
Paioni, Giuseppe
2015 *La voce e la scrittura*, a cura di Katia Migliore, Fano (Pesaro), Aras Edizioni.

Paioni, Giuseppe; Mariani, Franca; Ricci Piero *et Alii*
1983 *Le maschere del racconto*, pref. di Attilio Billi, Milano, Emme edizioni.

Panzieri, Renato,
1976 *Sull'uso capitalistico delle macchine*, Torino, Einaudi.

Paolini Merlo, Silvio
2000 "Il progetto Rossi-Landi sul *Pensiero americano contemporaneo*" [v. Parrington 1969], *Scienza e Storia*, Centro Internazionale di Storia dello Spazio edel Tempo, Brugine (Padova), n. 13, pp. 63-78.

Papa Francesco
2020 *Fratelli tutti. Enciclica sulla fraternità e l'amicizia sociale*, Milano, Edizioni Biblioteca Francescana.

Parrington, Vernon, Louis
1969 *Storia della cultura americana*, a cura di R. Giammanco, 3 voll., trad di F. Rossi-Landi dei voll. II e III e in collab. del I vol., Torino, Einaudi.

Pasolini, Pier Paolo
1964 *"Una disperata vitalità"*, *Poesia in forma di rosa*, in Id. *Tutte le poesie*, I, Milano, Mondadori, pp. 1182-1202.
1972 *Empirismo eretico*, Milano, Garzanti, 1991.
1976 *Lettere luterane*, Torino, Einaudi, 1981.
1975 *Scritti corsari*, Milano, Garzanti, 1990.
1992 *Petrolio,* Torino, Einaudi.

Peirce, Charles Sanders
1903 (recensione) "*What Is Meaning?,* by V. Welby. *The Principles of Mathematics*, by Bertrand Russell", *The Nation 77*, 15/ott./1903, pp. 308-309; in Id. 1931-58, vol. VIII; ora in C. S. Hardwick, 1977, pp. 157-159.
1923 *Chance, Love and Logic*, a cura di M.R. Cohen, New York, Harcourt; tr. *Caso, amore e logica*, di N. e M. Abbagnano, Torino, Taylor, 1956.
1931-1958 *Collected Papers of Charles Sanders Peirce* [indicati come *CP*], 8 voll. Voll. I-VI, 1931-1935, a cura di Charles Hartshorne, Paul Weiss. Voll. VII-VIII, 1958, a cura di Arthur Burks, Cambridge (Mass.), The Belknap Press of Harvard University Press; tr. it. parz. in Id. 1980, 1984, 1989, 1992, 2003.

1953 *Charles S. Peirce's Letters to Lady Welby*, a cura di Irwin C. Lieb, New Haven, Conn., Whitlock's, Inc.
1980 *Semiotica. I fondamenti della semiotica cognitiva*, a cura di M. A. Bonfantini, L. Grassi, R. Grazia, Torino, Einaudi.
1984 *Le leggi dell'ipotesi*, a cura di M.A. Bonfantini, R. Grazia, G. Proni, Milano, Bompiani.
1989 *La logica degli eventi*, a cura di R. Fabbrichesi Leo, Milano, Spirali.
1992 *Categorie*, a cura di R. Fabbrichesi Leo, Roma, Bari, Laterza.
2003 Charles S. Peirce, *Opere*, a cura di Massimo A. Bonfantini, Milano, Bompiani.

Perniola, Mario
2004 *Contro la comunicazione*, Torino, Einaudi.
2009 *Miracoli e traumi della comunicazione*, Torino, Einaudi.

Petrilli, Susan
1987 (a cura) *Per Ferruccio Rossi-Landi. Il Protagora*, 11-12.
1990 "Il carteggio Rossi-Landi – Morris", *Idee*, 15 /16, pp. 155-170.
1992 (a cura) *Social Practice, Semiotics and the Sciences of Man. The Correspondence between Charles Morris and Ferruccio Rossi-Landi*, *Semiotica. Journal of the International Association for Semiotic Studies*, 88, 1/2, 1992, intr. pp. 1-36.
1995 *Materia segnica e interpretazione. Figure e prospettive*, Lecce, Milella.
1996 *Che cosa significa significare? Itinerari nello studio dei segni,* Bari, Edizioni dal Sud.
1998a *Teoria dei segni e del linguaggio*, Bari, Graphis, 2001[2].
1998b *Su Victoria Welby. Significs and Philosophy of Language*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, nuova edizione rivista e ampliata, 2021.
1999 (a cura) *Semiotic Studies in Bari. S–European Journal for Semiotic Studies*, vol. 11–4, intr. "Trajectories in Semiotic Studies from Bari. Foreword", pp. 513–515.
2003 (a cura) *Lavoro immateriale*, coll. "Athanor. Semiotica, Filosofia, Arte, Letteratura", XV, 6, 2003-2004, Roma, Meltemi.
2004 (a cura) *Ideology, Logic, and Dialogue in Semioethic Perspective*, numero speciale di *Semiotica*. *Journal of the International Association for Semiotic Studies* 148-1/4, 2004.
2005 *Percorsi della semiotica*, Bari, Graphis, Bari, 2011[3].
2007 (a cura) AA. VV., *La filosofia del linguaggio come arte dell'ascolto. Sulla ricerca scientifica di Augusto Ponzio / Philosophy of language as the art of listening. On Augusto Ponzio's scientific research,* cura e Prefazione, "Ouverture", pp. 9–10, di S. Petrilli, Bari, Edizioni dal Sud, 2007.
2009 *Signifying and Understanding. Reading the Works of Victoria Welby and the Signific Movement*, pref. di P. Cobley, Berlino, Mouton. [Contiene una monografia su Welby insieme a una vasta raccolta di suoi scritti editi e inediti e un'antologia degli scritti dei primi significisti].
2010a *Sign Crossroads in Global Perspective. Semioethics and Responsibility*, a cura di John Deely*,* pref. di J. Deely, "In Her Own Voice", pp. vii–ix, e intr. di

J. Deely, "The Seventh Sebeok Fellow: Editor's Introduction", pp. xi–xiii, New Brunswick, Transaction.
2010b "Three women in semiotics. Welby, Boole, Langer", *Semiotica* 182–1/4 (2010),pp. 327–374.
2011 *Parlando di segni con maestri di segni*, pref. di Thomas A. Sebeok, Lecce, Pensa Multimedia.
2012a *Altrove e altrimenti. Filosofia del linguaggio, critica letteraria e teoria della traduzione in, intorno e a partire da Bachtin*, Filosofie, n. 350, Milano, Mimesis.
2012b *Expression and Interpretation in Language*, pref. di Vincent Colapietro, pp. xi-xiii, New Brunswick, Transaction.
2012c *Un mondo di segni. L'avere senso e il significare qualcosa*, coll. "Nel Segno", presentazione di A. Ponzio, pp. 13-15, Bari, Edizioni Giuseppe Laterza.
2013 *The Self as a Sign, the World, and the Other. Living Semiotics*, pref. di A. Ponzio, pp. Xiii-xvi, New Brunswick, Transaction.
2014a *Sign Studies and Semioethics. Communication, Translation and Values*, series Semiotics, Communication and Cognition, Boston, Berlin, De Gruyter Mouton.
2014b *Riflessioni sulla teoria del linguaggio e dei segni*, Filosofie, n. 350, Milano, Mimesis.
2014c (a cura) *Semioetica e comunicazione globale*, coll. "Athanor. Semiotica, Filosofia, Arte, Letteratura", XXIV, 17, Milano, Mimesis. [Contiene S. Petrilli e A. Ponzio 2001, 2003, 2010].
2014d "Man, Word and the Other," in *Charles Sanders Peirce in His Own Words. 100 Years of Semiotics, Communication and Cognition*, a cura di Torkild Thellefsen & Bent Sorensen, pp. 5-12, Berlino, De Gruyter Mouton.
2015a *Nella vita dei segni. Percorsi della semiotica*, Milano, Mimesis.
2015b *Victoria Welby and the Science of Signs. Significs, Semiotics, Philosophy of Language*, pres. di Frank Nuessel, New Brunswick, Transaction.
2015c "Representation and Literary Writing. From Identity to Alterity: Re-writing and De-writing Shakespeare with Laforgue and Bene," *Foreign Literature Studies*, 6, pp. 46-58.
2015d "Dialogo e romanzo in Michail Bachtin", in *Storia, storie, romanzo*, a cura di M. A. Bonfantini, pp. 85-109, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane.
2016a *The Global World and Its Manifold Languages. Otherness as the Basis of Communication*, series "Reflections on Signs and Language", Berne, Peter Lang.
2016b "For a Critique of Language Studies from the Perspective of Gift Economy", *Language and Semiotic Studies*, 2, 2, 2016, pp. 74-88
2016c "Dialogue, responsibility and literary writing. Mikhail Bakhtin and his Circle". *Semiotica*, 213 (1/4), 2016.
2017a (a cura) *Digressioni nella storia. Dal tempo del sogno al tempo della globalizzazione*, Milano, Meltemi [Mimesis].
2017b (a cura) *Challenges to Living Together. Transculturalism, Migration, Exploitation*, Milano, Mimesis.
2017c (a cura) *Pace, pacificazione, pacifismo e i loro linguaggi*, coll. "Athanor. Semiotica, Filosofia, Arte, Letteratura", XXVII, 20, Milano, Mimesis.

2017d "L'odierna comunicazione globale nella riflessione di Adam Schaff", in S. Petrilli 2017c, pp. 405-415.
2017e "The Maternal Gift of Language, Imagination, and Relationship. The Gift Economy with Genevieve Vaughan", *Southern Semiotic Review* Issue, 2017 (1), pp. 1-19. Editor Geoffrey Sykes, Associate Editor Paul Ryder.
2017f "Lifelong Listening to M. Bakhtin's Word in the Context of His 'Circle'. A Philological Approach by A. Ponzio". *Philology. An International Journal on the Evolution of Languages Cultures and Texts*, 3, pp. 361-395.
2018a (a cura) *L'immagine nella parola, nella musica e nella pittura,* coll. "Athanor. Semiotica, Filosofia, Arte, Letteratura", XXVIII, 21, Milano, Mimesis.
2018b "L'immagine dell'altro nel discorso amoroso e nella parola letteraria", in *L'immagine nella parola, nella musica e nella pittura,* a cura di S. Petrilli, coll. "Athanor. Semiotica, Filosofia, Arte, Letteratura", XXVIII, 21, Milano, Mimesis, 2018, pp. 89-130.
2018c "Vision of the Other: Word and Image in Mikhail Bakhtin", *International Journal of Semiotics and Visual Rhetoric* (IJSVR), II, 1, pp. 120-136.
2018d "Victoria Lady Welby: Significs, Sense and Responsibility", in Ronald C. Arnett, Annette M. Holba, Susan Mancino (a cura), *An Encyclopedia of Communication Ethics. Goods in Contention,* pp. 509-514, New York, Peter Lang.
2019a *Signs, Language and Listening. A Semioethic Perspective*, Ottawa, Toronto, New York, Legas.
2019b *Significare, interpretare e intendere. Tra segni, lingue, linguaggi e valori*, Lecce, Pensa MultiMedia.
2019c "Visualizing Theatrical and Novelistic Discourse with Bakhtin", *International Journal of Semiotics and Visual Rhetoric* (IJSVR), Vol. 3, Issue 1, pp. 12-.31 January-June 2019.
2019d "Oltre i segni dell'identità e delle relazioni conflittuali", in S. Petrilli e A. Ponzio 2019c, pp. 239-286.
2019e "Alterità, responsabilità e giustizia in Emmanuel Levinas", in S. Petrilli e A. Ponzio 2019c, pp. 287-304.
2020a (a cura) *Diritti umani e diritti altrui*, coll. "Athanor. Semiotica, Filosofia, Arte, Letteratura", XXX, 23, Milano, Mimesis.
2020b "Il linguaggio, il materno, il dono. Per il futuro anteriore di un mondo migliore", in M. Castagna, F. Fistetti, U. M. Olivieri, 2020, pp. 184-200.
2021a *Significs e filosofia del linguaggio. Sul significato del significato in Victoria Welby*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane [edizione rivista, aggiornata e ampliata di *Su Victoria Welby. Significs e filosofia del linguaggio*, con la stessa casa editrice, 1998].
2021b *Senza ripari. Segni, differenze, estraneità*, Milano, Mimesis.

Petrilli, Susan; Calefato, Patrizia
2003 (a cura e intr.) *Logica, dialogica, ideologica. I segni tra funzionalità ed eccedenza,* Milano, Mimesis.

Petrilli, Susan; Ponzio, Augusto
1998 *Signs of Research on Signs*, *Semiotische Berichte* Jg. 22, 3, 4.
1999 *Fuori campo. II segni del corpo tra rappresentazione ed eccedenza*, Milano, Mimesis.
2000a *Il sentire della comunicazione globale*, Roma, Meltemi.
2000b "Bioetica, semiotica della vita e comunicazione globale", *Questioni bioetiche*. *Idee* 43/44, genn.-agosto 2000, pp. 73-83, fascicolo a cura di Mario Signore.
2001 *Thomas Sebeok and the Signs of Life*, Cambridge, Icon Books e Duxford, Totem Books.
2002 *I segni e la vita. La semiotica globale di Thomas A. Sebeok*, Milano, Spirali.
2003 *Semioetica*, Roma, Meltemi; ora in S. Petrilli 2014c, pp. 127-249.
2005 *Semiotics Unbounded. Interpretive Routes through the Open Network of Signs*, Toronto, University Press of Toronto Press.
2007 *Semiotics Today. From Global Semiotics to Semioethics, a Dialogic Response*, Ottawa, Toronto, New York, Legas.
2010 "Semioethics", in *The Routledge Companion to Semiotics*, a cura di Paul Cobley, pp. 150-172, Londra, Routledge.
2011 *Thomas Sebeok e os Signos de Vida*, con Susan Petrilli, San Carlo (Brasile), Pedro e João Editores.
2014 "Depicting the vision of the other in the novel and film. Bakhtin, Pasolini, Deleuze", *Philology and Performing Arts: A Challenge*, a cura di M. Cavagna & C. Maeder, pp. 289-307, Louvain-la-Neuve, Belgium, UCL Presses Universitaires De Louvain, 2014.
2016a *Lineamenti di semiotica e di filosofia del linguaggio. Un contributo all'interpretazione del segno e all'ascolto della parola*, Perugia, Guerra Edizioni.
2016b "Verbale e figurativo nell'arte di Dario Fo", *Cultura & comunicazione*, VI, 9, giugno 2016, pp. 39-46, Perugia, Guerra Edizioni.
2019a *Dizionario, Enciclopedia, Traduzione. Fra César Chesneau Dumarsais e Umberto Eco*, Fasano, Parigi, AGA, L'Harmattan.
2019b *Identità e alterità. Per una semioetica della comunicazione globale*, coll. "Athanor. Semiotica, Filosofia, Arte, Letteratura", XXIX, 22, Milano, Mimesis.
2021 "The Double Meaning of the Limits of Law", ed. José Manuel Aroso Linhares. The 20th International Round Table for the Semiotics of Law (IRSL 2019), *The Limits of Law*, 23-25 May 2019, University of Coimbra Institute for Legal Research (UCILeR), Faculty of Law – University of Coimbra, Portugal, in corso di pubblicazione.

Petrilli, Susan; Ponzio, Augusto; Ponzio, Luciano
2012 *Interferenze. Pier Paolo Pasolini, Carmelo Bene e dintorni*, Milano, Mimesis.

Pietro Ispano
2004 [1230] *Trattato di logica. Summule logicales,* cura e tr. it di A. Ponzio con testo a fronte, Milano, Bompiani; II ed. 2010.

Poirié, François
1987 *Emmanuel Levinas. Qui êtes-vous*?, Lyon, La Manufacture.

Ponzio, Augusto
1974 *Persona umana, linguaggio e conoscenza in Adam Schaff*, Bari, Dedalo.
1977a (a cura) *Michail Bachtin. Semiotica, teoria della letteratura e marxismo*, Bari, Dedalo.
1977b *Marxismo, scienza e problema dell'uomo*, Verona, Bertani.
1980 *Michail Bachtin. Alle origini della semiotica in Russia*, Bari, Dedalo.
1981 *Segni e contraddizioni. Tra Marx e Bachtin*, Verona, Bertani.
1982 *Spostamenti. Percorsi e discorsi sul segno*, Bari, Adriatica.
1983 *Lo spreco dei significati. L'eros, la morte, la scrittura*, Bari, Adriatica.
1985 *Filosofia del linguaggio*, Bari, Adriatica
1988 *Rossi-Landi e la filosofia del linguaggio*, Bari, Adriatica Editrice.
1990 *Man as a Sign*, intr. tr. ingl. e cura di Susan Petrilli, Berlino, Mouton de Gruyter.
1991 *Filosofia del linguaggio 2*, Adriatica, Bari.
1992 *Tra semiotica e letteratura. Introduzione a Michail Bachtin*, Milano, Bompiani, 2003[2]; nuova ediz. riveduta e ampliata 2015.
1994a *Scrittura, dialogo, alterità. Tra Bachtin e Levinas*, Firenze, La Nuova Italia.
1994b (a cura) *Migrazioni*, "Athanor. Semiotica, Filosofia, Arte, Letteratura", 4, Ravenna, Longo.
1995a *I segni dell'altro. Eccedenza letteraia e prossimità,* Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane.
1995b *Responsabilità e alterità in Emmanuel Lévinas*, Milano, Jaca Book.
1996 "Giuseppe Semerari (1922-1996)", *Idee*, 33, 1996, pp. 9-13.
1997a *La rivoluzione bachtiniana. Il pensiero di Bachtin e l'ideologia contemporanea*, Bari, Levante; *La revolución bajtiniana: El pensamiento de Bajtín y la ideología contemporanea*, tr. di Mercedes Arriaga Flórez, coll. "Frónesis", diretta da Pedro Ruiz Torres, Sergio Sevilla e Jenaro Talens, Madrid, Cattedra, 1998; tr. brasiliana. con una nuova intr., *A revolusão bakhtiniana*, San Paolo (Brasile), Contexto, 2008, 2012[2].
1997b *Metodologia della formazione linguistica*, Roma-Bari, Laterza.
1997c *Che cos'è la letteratura?*, Lecce, Milella.
1997d *Elogio dell'infunzionale. Critica dell'ideologia della produttività*, Roma, Castelvecchi; nuova ed ampliata, Milano, Mimesis, 2004[2].
1999a *La comunicazione*, Bari, Graphis, 2006[2].
1999b *La coda dell'occhio. letture del linguaggio letterario*, Bari, Graphis.
2001 *Enunciazione e testo letterario nell'insegnamento dell'italiano come LS*, Edizioni Guerra, Perugia.
2002a (a cura) *Vita*, serie "Athanor. Semiotica, Filosofia, Arte, Letteratura", XIII, 5, Roma, Meltemi.
2002b *Individuo umano, linguaggio e globalizzazione nella filosofia di Adam*, con una intervista a Adam Schaff, Milano, Mimesis.
2002c *Il linguaggio e le lingue*, Bari, Graphis; Milano, Mimesis, 2015[2].
2002d *Individuo umano, linguaggio e globalizzazione nella filosofia di Adam Schaff*, Milano, Mimesis.

2002e *La differenza non indifferente. Comunicazione, migrazione, guerra*, Milano, Mimesis, 1995[1].
2003a *I segni tra globalità e infinità. Per la critica della comunicazione globale*, Bari, Cacucci.
2003b *Fra semiotica e letteratura. Introduzione a M. Bachtin*, Milano, Bompiani, 1992[1].
2003c *Fuori luogo. L'esorbitante nella riproduzione dell'identico*, Milano, Mimesis.
2004 *Linguistica generale, scrittura letteraria e traduzione*, Perugina, Guerra; nuova ed. 2016.
2006a *The Dialogic Nature of the Sign*, Ottawa, Toronto, New York, Legas.
2006b *La cifrematica e l'ascolto*, Bari, Graphis, 2008[2].
2008a (a cura) *Globalizzazione e infunzionalità*, coll. "Athanor. Semiotica, Filosofia, Arte, Letteratura", XIX, 12, Roma, Meltemi.
2008b *Linguaggio, lavoro e mercato globale. Rileggendo Rossi-Landi*, Milano, Mimesis.
2009a (a cura) *La trappola mortale della identità*, coll. "Athanor. Semiotica, Filosofia, Arte, Letteratura", XX, 13, Roma, Meltemi.
2009b *L'Écoute de l'autre*, Parigi, L'Harmattan.
2009c *Da dove verso dove. L'altra parola nella comunicazione globale*, Perugia, Edizioni Guerra.
2009d *Emmanuel Levinas, Globalisation and Preventive Peace*, Ottawa, Toronto, New York, Legas.
2010 *Rencontres de paroles. L'autre dans le discours*, Parigi, Alain Baudry et C[ie].
2011a *In altre parole*, Milano, Mimesis.
2011b (a cura) *Incontri di parole*, coll. "Athanor. Semiotica, Filosofia, Arte, Letteratura", XXI, 14, Milano, Mimesis.
2012a *Ferruccio Rossi-Landi e la filosofia del linguaggio*, Lecce, Pensa Multimedia.
2012b (a cura) *Linguaggi del monoteismo e pace preventiva*, coll. "Athanor. Semiotica, Filosofia, Arte, Letteratura", XXII, 15, 2011-12, Milano, Mimesis.
2013a *Fuori luogo. L'esorbitante nella riproduzione dell'identico*, Milano, Mimesis; Roma, Meltemi, 2007[1].
2013b (a cura) *Figure del riso*, coll. "Athanor. Semiotica, Filosofia, Arte, Letteratura", XXIII, 16, Milano, Mimesis.
2014a "Not an Individual, but a Dual Self (at least)", in *Charles Sanders Peirce in His Own Words. 100 Years of Semiotics, Communication and Cognition*, a cura di Torkild Thellefsen & Bent Sorensen, pp. 443-450, Berlino, De Gruyter Mouton.
2014b (a cura) *Figure e forme del narrare. Incontri di prospettive,* intr. di Augusto Ponzio, Lecce, Milella.
2015 *Tra semiotica e letteratura. Introduzione a Michail Bachtin*, Milano, Bompiani,1992[1].
2016a *La coda dell'occhio. Letture del linguaggio letterario senza confini nazionali*, Roma, Aracne.
2016b *A mente. Processi cognitivi e formazione linguistica,* Perugia, Guerra Edizioni.
2018 *Linguistica generale, scrittura letteraria e traduzione*, Perugia, Guerra Edizioni.
2019 *Con Emmanuel Levinas. Alterità e identità*, coll. Filosofie, n. 618, Milano, Mimesis.

2020 "Scambio avaro e dare senza ritorno nel *Merchant of Venice* di Shakespeare", in M. Castagna, F. Fistetti, U. M. Olivieri, 2020, pp. 135-144.

Ponzio, Augusto; Fanizza, Francesco; Fistetti, Francesco
1998 *Levinas Vivant*, Bari, Edizioni dal Sud.

Ponzio, Augusto; Calefato, Patrizia; Petrilli, Susan
2006 (a cura) *Con Roland Barthes alle sorgenti del senso*, Roma, Meltemi.

Ponzio, Augusto; Lomuto, Michele
1997 *Semiotica della musica. Introduzione al linguaggio musicale,* Bari, Graphis.

Ponzio, Augusto; Mininni, Giuseppe; Petrilli, Susan; Ponzio, Julia; Solimini, Maria
2010 *Roland Barthes. La visione ottusa*, Milano, Mimesis.

Ponzio, Augusto; Petrilli, Susan; Ponzio, Julia
2005 *Reasoning with Levinas*, Ottawa, Toronto, New York, Legas.

Ponzio, Augusto; Solimini, Maria
1999 "Giuseppe Semerari and the Experience of Philosophical Thought"*, Differentia. Review of Italian tought*", 8-9, 1999, 143-176.

Ponzio, Augusto; Solimini, Maria; Ponzio, Luciano; Mininni, Giuseppe; Petrilli, Susan
2010 *Roland Barthes. La visione ottusa*, Milano, Mimesis.

Ponzio, Julia
2005 *Il ritmo della scrittura. Tempo, alterità e comunicazione*, Fasano (Brindisi), Schena.
2020 *C. S. Peirce. Le avventure della forma*, Genova, Il Melangolo.

Ponzio, Julia; Silvestri, Filippo
2007 *Il seme umanissimo della filosofia. Sul pensiero di Giuseppe Semerari*, Milano, Mimesis.

Ponzio, Luciano
2000 *Icona e raffigurazione. Bachtin, Malevič*, *Chagall*, Bari, Adriatica.
2002 *Visioni del testo*, Bari, Graphis.
2004 *Lo squarcio di Kazimir Malevič*, Milano, Spirali.
2010 *L'iconauta e l'artesto. Configurazioni della scrittura iconica*, Milano, Mimesis.
2015 *Roman Jakobson e i fondamenti della semiotica*, Milano, Mimesis.
2016a *Visioni del testo*, Lecce, Pensa MultiMedia, 2002[1].
2016b *Icona e raffigurazione. Bachtin, Malevic, Chagall*, Milano, Mimesis.
2017 *L'immagine e la parola nell'arte tra letterarietà e raffigurazione*, coll. "L'orizzonte", Alberobello, AGA Arti Grafiche Alberobello.

Preti, Giulio
1968 *Retorica e logica*, Torino, Einaudi.

Proust, Marcel
1978a *La fuggitiva*, tr. it. di F. Fortini, Torino, Einaudi.
1978b *L'indifferente*, a cura di M. Bongiovanni Bertini, intr. di G. Agamben, Torino, Einaudi, 1978.

Quaranta, Mario
1989 (a cura) *Giovanni Vailati nella cultura del '900*, Sala Bolognese, Arnaldo Forni Editore.

Reale, Giovanni
2000 (a cura), *Platone: Tutti gli scritti*, Milano, Bompiani.

Remotti, Francesco
1996 *Contro l'identità*, Roma-Bari, Laterza.

Ricca, Mario
2008 *Oltre babele. Codici per una democrazia interculturale*, Bari, Dedalo.
2010 *Riace, il futuro è presente. Naturalizzare il "globale" tra immigrazione e sviluppo sostenibile*, Bari, Dedalo.
2012 *Pantheon. Agenda della laicità interculturale*, Palermo, Torri del Vento.

Jeremy Rifkin
1995 *La fine del lavoro. Il declino della forza lavoto globale e l'avvento dell'era del post-mercato*, tr. it. di P. Canton, Milano, Baldini&Castoldi.

Romani, Romano
2009 *Eidenai o della contemplazione filosofica*, Milano, Bruno Mondadori.
2019 *La polis della doxa nella* Repubblica *di Platone*, Milano, Mimesis.

Rossi-Landi, Ferruccio
1951 "Problemi di metodologia e analisi del linguaggio", *Aut-Aut*, I, 1, pp. 76-80.
1953 *Charles Morris*, Milano, Bocca; nuova ed. Milano, Feltrinelli-Bocca, 1975[2].
1957 (a cura) Giovanni Vailati*, Il metodo della filosofia. Saggi di critica del linguaggio* (1967), ried. a cura di A. Ponzio, Bari, Graphis, 2000.
1957/1958 "Materiale per lo studio di Vailati", *Rivista critica di storia della filosofia* 12, 4 (1957), pp. 468-485; 13, 1 (1958), pp. 82-108.
1961 *Significato, comunicazione e parlare comune*, Padova, Marsilio; nuova ed. a cura dell'A. 1980; nuova ed. a cura di A. Ponzio, Venezia, Marsilio, 1998.
1967a "Presentazione di tre scritti di Charles Morris sulla semiotica estetica", *Nuova Corrente*, 42-43, 113-117.
1967b "Nota introduttiva", in G. Vailati, *Il metodo della filosofia*. *Scritti scelti*, Roma, Bari, Laterza.

1967-1972 *Ideologie*, rivista diretta da Ferruccio Rossi-Landi dal 1967 al 1972, Roma, Edizioni di Ideologie.
1968 *Il linguaggio come lavoro e come mercato. Una teoria della produzione e della alienazione linguistica*, Milano, Bompiani, 1973[2]; nuova ed., a cura di A. Ponzio, 2003, 2006; tr. ingl. *Language as Work and Trade. A Semeiotic Homology for Linguistics & Economics*, di M. Adams *et Alii,* South Hadley (Mass.), Bergin and Garvey, 1983.
1970 "Problemi della alienazione linguistica", in F. Rossi-Landi *et Alii*, *Linguaggi nella società e nella tecnica*, pp. 83-112; ed. ingl. "Linguistic Alienation Problems", nello stesso volume, Milano, Edizioni di Comunità, pp. 513-543; ora in S. Petrilli 1992, pp. 158-181.
1972a (La direzione di *Ideologie*) *Scritti programmatici di* Ideologie (1968-1971), Roma, Edizioni di Ideologie.
1972b *Semiotica e ideologia*, ed. riveduta 1979, Milano, Bompiani; nuova ed., a cura di A. Ponzio, 2011.
1973 *Ideologies of Linguistic Relativity*, L'Aia, Mouton.
1974 *Linguistics and Economics* [parte VIII, vol. XII, *Linguistics and Adjacent Arts and Sciences*, dei C*urrent Trends in Linguistics*, L'Aia, Mouton, tomo III, pp. 1787-2017; rist. nella collana "Janua Linguarum, Series Maior, 81", 1975, 1977[2].
1975 *Morris e la semiotica novecentesca*, Milano, Feltrinelli-Bocca, 1ª ed. 1953.
1976 "Criteri per lo studio ideologico di un autore", *Quaderni latinoamericani*, 2, pp. 5-32; ora in Id. 1985, pp. 167-192.
1978 "On Some Post-Morrisian Problems", *Ars Semeiotica* 3, 3-32; tr. it. in Morris 1988, pp. 201-231.
1979-80 *Scienze Umane*, Rivista diretta da Ferruccio Rossi-Landi, Bari, Dedalo.
1982 *Ideologia. Per l'interpretazione di un operare sociale e la ricostruzione di un concetto* (1978), Milano, Mondadori; nuova ed. a cura di A. Ponzio, Roma, Meltemi, 2005; tr, ingl. *Marxism and Ideology*, dall'edizione del 1978, di R. Griffin, Oxford, Clarendon Press, 1990.
1984 "L'autore tra riproduzione sociale e discontinuità: dialogo con Ferruccio Rossi-Landi", dal Seminario, "Segno, autore e riproduzione sociale", tenuto presso la Facoltà di Lingue e Letterature Straniere, Università di Bari, 19 aprile 1985, *Lectures*, 15, pp. 149-172.
1985 *Metodica filosofica e scienza dei segni. Nuovi saggi sul linguaggio e l'ideologia*, Milano, Bompiani; nuova ed. a cura di A. Ponzio, 2006.
1988 "A Fragment in the History of Italian Semiotics", in A. Ponzio 1988, pp. 243-261.
1992 *Between signs and non-signs*, cura e intr. di Susan Petrilli, Amsterdam/Philadelphia, John Benjamins.
1994a "Il concetto di valore" [1954], a cura di Mario Quaranta, in J. Bernard, M. A. Bonfantini, J. Kelemen, A. Ponzio (a cura), 1994, pp. 33-38.
1994b "Per il corso di Filosofia morale" [Università di Padova, 1959-60], a cura di Mario Quaranta, in J. Bernard, M. A. Bonfantini, J. Kelemen, A. Ponzio (a cura), 1994, pp. 39-58.

1999 (a cura) Charles Morris, *Lineamenti di una teoria dei segni* (1954), ried. a cura di S. Petrilli, Manni, Lecce; nuova ed. nella collana "I segni e I suoi maestri", Lecce, PensaMultimedia, 2009.
2002 "Il corpo del testo tra riproduzione sociale ed eccedenza. Dialogo" (1985), a cura di Susan Petrilli, *Corposcritto*, 2, pp. 7-43.
2016 *Linguistica ed economia*, a cura di Cristina Zorzella Cappi, present. di A. Ponzio, Milano, Mimesis [originale inglese, *Linguistics and Economics*, Berlino, Mouton, 1974].

Ryle, Gilbert
1949 *The Concept of Mind*, Londra, Hutchinson's; tr. it. *Lo spirito come comportamento*, a cura di Ferruccio Rossi-Landi, Torino, Einaudi, 1955.[5]

Sacharov, Andrej D.
1968 *Progresso, coesistenza e libertà intellettuale*, Milano, Etas Kompass.

Sartre, Jean-Paul
1960 *Critica della ragione dialettica*, Milano, Il Saggiatore, 1963.

Šaumjan, Sebastian K.
1965 *Linguistica dinamica*, intr. di Eddo Rigotti, Bari, Laterza.

Saussure, Ferdinand de
1916 *Corso di linguistica generale*, tr. it. di T. De Mauro, Roma-Bari, Laterza, 2011[24].
2005 *Scritti inediti di linguistica generale*, tr. it. di T. De Mauro, Roma-Bari, Laterza.

Schaff, Adam
1946 *Il concetto e la parola*, Leopoli.
1960a *Wstęp do semantyki*, Varsavia, PWN; *Introduzione alla semantica*, tr. it. di L. Pavolini, Roma, Editori Riuniti, 1965.
1960b "Espressioni indeterminate e i limiti della loro precisazione" (Indeterminate expressions and the limits of their specification), *Studia Filosoficzne*, 1, 1960; ora in A. Schaff 1977b, pp. 65-95.
1961 *La filosofia dell'uomo*, Roma, Editori Riuniti, 1963.
1964 *Linguaggio e conoscenza*, tr. it. di D. Angeli e A. Marchi, Roma, Riuniti, 1973.
1965 *Marksizm a jednostka ludzka* (Il marxismo e l'individuo umano), Varsavia, PWN; *Il marxismo e la persona umana*, tr. it. di L. Tulli, Milano, Feltrinelli, 1966.
1973 "Grammaire génératrice et conception des idées innées", *L'homme et la société*, 28, 1973, pp. 3-50; tr. it. in Id. *Marxismo, strutturalismo e il metodo della scienza*, 1974, tr. it. 1976.
1975 *Umanesimo, filosofia del linguaggio, teoria della conoscenza nel Marxismo*, Vienna, Europa Verlag.
1974 *Marxismo, strutturalismo e il metodo della scienza*, tr. it. di T. De Tito, Milano, Feltrinelli, 1976.

1975a *Marxismo e umanesimo. Per un'analisi semantica delle "tesi su Feuerbach" di K. Marx*, i testi della discussione con Lucien Sève in *L'Homme et la Société*, tr. it. dal francese di A. Ponzio, Bari, Dedalo.
1975b *Humanismus, Sprachphilosophie, Erkenntnistheorie des Marxismus*, Vienna, Europa Verlag; tr. it. in 3 voll., Schaff 1977b, 1978a, 1987b.
1976 (a cura) *Sociolinguistica*, tr. it. e cura di Arianna De Luca, intr. di Patrizia Calefato, Bari, Graphis, 2003.
1977a *Entfremdung als soziales Phänomen*, Vienna, Europaverlag; *L'alienazione come fenomeno sociale*, tr. it. G. Mininni, intr. di A. Ponzio, Roma, Editori Riuniti, 1979.
1977b *Teoria della conoscenza, logica e semantica. Saggi filosofici*, vol. 1, tr. it. di M. Sinatra, intr. di A. Ponzio, Bari, Dedalo.
1978a *Che cosa significa essere marxista. Saggi filosofici*, vol. II, tr. it. e cura di A. Ponzio, Bari, Dedalo.
1978b *La questione dell'umanesimo marxista*. *Saggi filosofici*, vol. III, intr. di A. Ponzio, Bari, Dedalo.
1980 *Stereotypen und das menschliche Handeln*, Vienna, Europaverlag; tr. it. *Gli stereotipi e l'agire umano*, a cura di A. Ponzio, tr. it. F. Ripa, intr. G. Mininni, Bari, Adriatica, 1987.
1982a *Il movimento comunista al bivio*, tr. it. di A. Caiani, Milano, Sugarco, 1988.
1982b *Microelectronics and Society for Better or Worse*, Oxford, Pergamon Press.
1985 *Il prossimo duemila. Rapporto al Club di Roma sulle conseguenze sociali della seconda rivoluzione industriale*, tr. it. di M. Armeni, Roma, Editori Riuniti, 1988.
1988 *Perspektiven der Modernen Sozialismus*, Vienna, Europaverlag.
1992a *Ökumenischer Humanismus*, Salzburg, Otto Muller; *Humanismo Ecumenico*, tr. spagnola di G. Canal Marcos, Madrid, Trotta, 1993; *Umanesimo ecumenico*, tr. it. dal tedesco di G. Giannico, Bari, Adriatica, 1994.
1992b *Mi siglo veinte*, Madrid, Editorial Sistema, 1993; *Il mio ventesimo secolo*, tr. it. di M. Arriaga Florez, a cura di A. Ponzio, Bari, Adriatica, 1995.
1995 *Notatki Klopotnika*, Varsavia, Polska Oficyna Wydawnicza "BGW".
1997 *Meditaciones sobre el socialismo*, Madrid, Siglo Ventiuno, 1998; *Meditazioni,* tr. it. di M. Arriaga Florez, intr. di A. Ponzio, pp. 7-27, Bari, Edizioni dal Sud, 2001.
2001 *Lettera a Teresa. Una vita di riflessione filosofica e politica*, tr. it. di Andrea De Carlo, a cura di Augusto Ponzio, Lecce, Pensa Multimedia, 2014.

Scheflen, Albert E.
1968 "Human communication: behavioral programs and their integration in interation", *Behavioral Science*, XIII, I, 1968, pp. 45-55.

Schooneveld Van C. H., Armstrong, e Armstrong, Daniel
1977 (a cura) *Roman Jakobson: Echoes of His Scholarship*, Lisse, Peter de Ridder Press.

Sebeok, Thomas A.
1960 (a cura) *Style in Language*, Cambridge (Mass.), M.I.T Press; New York, Londra, John Wiley & Sons.

1965 "Recensione a Roman Jakobson, *Selected Writings I: Phonological Studies*", Language, 41, pp. 77-88.
1967 (a cura) *To Honor Roman Jakobson: Essays on the Occasion of His Seventieth Birthday*, 3 voll., "Janua Linguarum Maior Series" 31-33, L'Aia, Parigi, Mouton.
1971a (a cura) Charles Morris, *Writings on the General Theory of Signs*, L'Aia, Mouton.
1971b *Essais in Semiotics*, vol. 4 della serie *Approaches to semiotics*, L'Aia, Mouton.
1975 "The pertinence of Peirce to linguistics", relazione introduttiva tenuta nel 1975 in San Francisco per la Società di Linguistica Americana.
1976 *Contributions to the Doctrine of Signs*, Bloomington, Indiana University Press; tr. it. *Contributi alla dottrina dei segni*, di M. Pesaresi, Milano, Feltrinelli, 1979.
1977a "Ecumenicalism in Semiotics", in *A Perfusion of Signs*, a cura di T.A. Sebeok, pp. 180-206, Bloomington, Indiana University Press.
1977b (a cura) *How Animals Communicate*, Bloomington, Indiana University Press.
1977c "Zoosemiotic Components of Human Communication", in *How Animals Communicate*, a cura di T. A. Sebeok, pp. 1055-1077, Bloomington, Indiana University Press; tr. it. in Sebeok 1998, pp. 109-137.
1979 *The Sign & Its Masters*, Austin, Londra, University of Texas Press; 2ª ed. con una nuova Premessa dell'autore e Prefazione di J. Deely, Lanham, University Press of America, 1989; *Il segno e i suoi maestri*, tr. it. a cura di S. Petrilli, intr. di S. Petrilli e di A. Ponzio, Bari, Adriatica, 1985.
1981a *The Play of Musement*, Bloomington, Indiana University Press; *Il gioco del fantasticare*, tr. it. di Massimo Pesaresi, Milano, Spirali Edizioni, 1984.
1981b "The Image of Charles Morris", Achim Eschbach (a cura), *Zeichen Über Zeichen üb.er Zeichen*, pp. 267-284, Tübingen, Gunter Narr.
1986a *I Think I Am a Verb. More Contributions to the Doctrine of Signs*, New York, Londra, Plenum Press; tr. it. *Penso di essere un verbo,* intr. e cura di S. Petrilli, Palermo, Sellerio, 1990.
1986b "A Signifying Man", *New York Times Book Review* 91/13, pp. 14-15.
1986c "The Origin of Language", in J. D. Johansen e H. Sonne (a cura), *Pragmatics and Linguistics*, pp. 187-195, Odense, Odense University Press.
1986d "The Problem of the Origin of Language in an Evolutionary Frame", *Language Sciences* 8, pp. 169-176.
1987 "Messaggi al mercato", *Per Ferruccio Rossi-Landi, Il Protagora,* 11-12, 1987, pp. 59-68.
1990 "Semiotic and Communication: A Dialogue with Thomas A. Sebeok", a cura di J. Y. Switzer, V.H. Fry e L.D. Miller, *The Southern Communication Journal* 55, pp. 388-401.
1991a *American Signatures. Semiotic Inquiry and Method*, a cura di I. Smith, con intervista di Susan Petrilli a Thomas A. Sebeok, pp. 21-106, Norman, Londra, The University of Oklahoma Press.

1991b *Semiotics in the United States*, Bloomington, Indiana University Press; *Sguardo sulla semiotica americana*, tr. it. dal dattiloscritto inedito in lingua inglese, intr. e cura di S. Petrilli, Milano, Bompiani, 1992.
1991c *A Sign Is Just A Sign*, Bloomington, Indiana University Press; tr. it., intr. e cura di S. Petrilli, *A Sign is just a sign. La semiotica globale*, Milano, Spirali, 1998.
1991d *Semiotics in the United States*, Bloomington, Indiana University Press; tr. it., intr. e cura di S. Petrilli, *Sguardo sulla semiotica americana*, Milano, Bompiani, 1992.
1992 "Von Vico zu Cassirer zu Langer", *S. European Journal für Semiotic Studies*, 4, 1.2, 1992, pp. 207-222.
1994 *Signs. An introduction to semiotics*, Toronto, University of Toronto Press, 2a ed. ampliata 2001; tr. it., intr. e cura di S. Petrilli, *Segni. Una introduzione alla semiotica*, Roma, Carocci, 2003.
1998a *Come comunicano gli animali che non parlano*, intr. tr. e cura di S. Petrilli, Bari, Edizioni dal Sud.
1998b "Prefigurazioni dell'arte", in M. A. Bonfantini, C. Caputo, S. Petrilli, A. Ponzio, T. A. Sebeok, *Basi. Significare, inventare, dialogare*, pp. 257-319, Lecce, Piero Manni.
2001 *Global semiotics*, Bloomington, Indiana University Press.

Sebeok, Thomas A.; Danesi, Marcel
2000 *The Forms of Meanings. Modeling Systems Theory and Semiotic Analysis*, Berlino, Walter de Gruyer.

Sebeok, Thomas A.; Lamb, Sydney M.; Regan, John
1988 "Semiotics and Education. A Dialogue", *Communication*, 10, Claremont, Calif., The Claremont Graduate School, pp. 1-45.

Sebeok, Thomas A.; Petrilli, Susan; Ponzio, Augusto
2001 *Semiotica dell'io*, Roma, Meltemi.

Semerari, Furio
2008 *Scritti su Giuseppe Semerari con due inediti dell'autore*, Milano, Guerini.

Semerari, Giuseppe
1952 *I problemi dello spinozismo*, Trani, Vecchi.
1953 *Storicismo e ontologismo critico*, Manduria, Lacaita, 1960^2.
1958 *Interpretazione di Schelling*, Napoli, Libreria Scientifica Editrice.
1961 *La filosofia come relazione*, Edizioni del "Centro Librario, Sapri (Salerno); nuova ed. a cura di Ferruccio De Natale, Milano, Guerini e Associati. 2009.
1962a "Le scienze nella crisi della ragione", in AA. VV., *La filosofia di fronte alle scienze*, vol. II, Bari, Adriatica.
1962b *Da Schelling a Merleau-Ponty. Studi sulla filosofia contemporanea*, Bologna, Cappelli; nuova ed. 2016, a cura di Francesco Valerio, premessa di Antonio Negri, Milano, Guerini e Associati.

1963 “Civiltà dei mezzi, civiltà dei fini” in *Aut Aut*, 77, pp. 12-26; poi in *La lotta per la scienza*, 1965a.
1965a *La lotta per la scienza*, Milano, Silva; nuova ed. a cura di Francesco Valerio, Premessa di Fulvio Papi, Milano, Guerini e Associati, 2013.
1965b “Civiltà dei mezzi e civiltà dei fini”, in *Aut Aut*, 77, pp. 12-26; poi in Id., *La lotta per la scienza*, 1965, pp. 199-221; e successivamente in *Civiltà dei mezzi e civiltà dei fini*, 1979, pp. 257-272.
1966a *Responsabilità e comunità umana. Ricerche etiche* (1960), Manduria, Lacaita; nuova ed. a cura di Alberto Altamura, premessa di Giuseppe Cantillo, Milano, Guerini e Associati, 2014.
1966b *Scienza nuova e ragione* (1961[1]), Milano, Silva; nuova ed. 2009 a cura di Furio Semerari e Carlo Sini, Milano, Guerini e Associati. [Quest’opera e *La lotta per la scienza* (1965, nuova ed. 2013) dello stesso A., furono riunite nel volume *Civiltà dei mezzi, civiltà dei fini*, Verona, Bertani, 1979].
1967 “Discorso alla ‘Domus Galileiana’”, in *L’uomo e la macchina*, vol. III, Torino, Edizioni di Filosofia.
1969 *Esperienze del pensiero moderno*, Urbino, Argalia.
1973 *Filosofia e potere*, Bari, Dedalo.
1979 *Civiltà dei mezzi, civiltà dei fini. Per un razionalismo filosofico politico*, Verona, Bertani.
1980 (a cura) *La scienza come problema*, Bari, De Donato.
1982 *La sabbia e la roccia. L’ontologia critica di Pantaleo Carabellese*, Bari, Dedalo.
1991 “La fenomenologia” (1989), in AA. VV., *Temi e problemi di filosofia contemporanea*, Palermo, Edizioni della Fondazione “Vito Fazio-Allmayer”.
1992 *Sperimentazioni*, Fasano (Brindisi), Schena.
1994 *Frammenti di diario.1962. L’anno di Istanbul. 1962*, Fasano (Brindisi), Schena.
1996 *Frammenti di diario. 1963. L’anno del Messico*, Fasano (Brindisi), Schena.
1997a (a cura) *Fenomenologia delle relazioni*, con testi di A. Altamura, V. Carofiglio, F. Cipriani, G. A. Patella, A. Ponzio, F. Semerari, M. Solimini, Bari, Palomar.
1997b “Epistemologia delle relazioni”, in 1997a, pp. 7-19.
2005 *Insecuritas. Tecniche e paradigmi della salvezza* (1982), Milano, Spirali.
(Inedito) a cura di Julia Ponzio e Filippo Silvestri, *Esperienza e predicazione. Lezioni 1963-64. Dagli appunti di Maria Solimini.*

Semerari, Giuseppe *et Alii*
1960 *Omaggio a Husserl*, Milano, Il Saggiatore.

Semerari, Giuseppe; De Natale, Ferruccio
1989 *Skepsis. Studi husserliani*, Bari, Dedalo.

Shakespeare, William
1990[1598] *Il mercante di Venezia*, intr. di T. Pisanti, tr. Paola Ojetti, Milano, Newton Edizioni.
1999[1598] *Il mercante di Venezia*, testo inglese a fronte, tr. e cura di Alessandro Serpieri, Milano, Garzanti.

Sini, Carlo
2007 “La fenomenologia come scienza nuova”, in Fistetti Francesco e Semerari Furio 2007, pp. 35-45.

Solimini, Maria
1969 *Genealogia e scienza dei valori*, Manduria, Lacaita.
1974a *Scienza della cultura e logica di classe*, Bari, Dedalo.
1974b *La materia culturale. Strutture, miti, riti, scambi, maschere*, Bari, Adriatica.
1983 *Le labbra del male. Labirinti e immagini in un’inchiesta antropologica tra studentesse in una università meridionale* (in collab.), Verona, Bertani.
1995 *L’estraneità che accomuna* (in collab.), Bari, Edizioni dal Sud.
2000 *Itinerari di antropologia culturale*, Bari, Edizioni dal Sud.
2005a *Anthropology, Otherness, and Existential Enterprise*, tr. ingl e cura di Susan Petrilli, Ottawa, Toronto, New York, Legas.
2005b *Dal Sudafrica* (in collab.), Bari, Edizioni dal Sud.
2010 “La scienza impossibile dell’unicità del singolo”, in A. Ponzio, G. Mininni, S. Petrilli, J. Ponzio, e M. Solimini, Roland *Barthes, La visione ottusa*, Milano, Mimesis, 2010, pp. 97-102.
2015a *Memorie senza tempo*. *Segni e percorsi delle scienze umane*, Bari, Edizioni Giuseppe Laterza.
2015b “Memorie per ricominciare a vivere insieme. Kofman, Beauvoir, Kristeva”, in Solimini 2015a, pp. 15-43.
2015c “Fotografia e memoria. La scienza impossibile dell’unicità dell’altro in Roland Barthes”, in Solimini, 2015a, pp. 83-104.

Somerville, John
1981 *Soviet Marxism and Nuclear War*, Westport, Greenwood Press.

Steiner, George
1975 *After Babel. Aspects of Language and Translation*, Londra, New York, Oxford University Press, 1992; tr. it. *Dopo Babele. Aspetti del linguaggio e della traduzione*, Milano, Garzanti, 1994.

Stevenson, Charles L.
1944 *Ethics and Language*, Yale University Press, tr. it. di Silvio Ceccato, *Etica e linguaggio* Milano, Longanesi, 1962.

Stirner, Max
1844 *Der Einzige und sein Eigentum*, tr. it. di L. Amoruso, *L’unico e la sua proprietà*, Milano, Adelphi, 1979.

Todorov, Tzvetan
1981 *Mikhail Bakhtine: le principe dialogique suivi de Ecrits du Cercle de Bakhtine*, Parigi, Editions du Seuil; *Michail Bachtin. Il principio dialogico*, tr. it. A. M. Marietti, Torino, Einaudi, 1990.

Toth, Imbre
2002 *Essere ebreo dopo l'olocausto*, a cura di Bianca M. d'Ippolito, con una postilla di Romano Romani, Fiesole (Firenze), Cadmo.
2018 *Le sorgenti speculative dell'irrazionale matematico nei dialoghi di Platone*, a cura di Romano Romani e Paolo Pagli, Pisa, Edizioni ETS,
2020 *Platon*, a cura di Romano Romani, Fiesole (Firenze), Cadmo.

Uexküll, Jakob von
1973 [1928] *Theoretische Biologie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
1982 [1940] "The Theory of Meaning", *Semiotica*, 42, 1, pp. 25-85.

Uexküll, Thure von
1987 "The sign theory of Jakob von Uexküll", in Martin Krampen, *et Alii*, *Classics of Semiotics*, pp. 147-179, New York, Plenum.

Vailati, Giovanni
1898 "Il metodo deduttivo come strumento di ricerca", in Id. 1980, pp. 15-36.
1905 In "Sull'arte d'interrogare", in Id. 1980, pp. 106-108.
1911 *Scritti*, a cura di M. Calderoni, U. Ricci e G. Vacca, Firenze-Lipsia, Seeber-Barth; scelta di 11 saggi in *Il metodo della filosofia. Saggi di critica del linguaggio*, a cura di F. Rossi-Landi, Bari, Laterza, 1957, 1967[2], nuova ed. a cura di A. Ponzio, Bari, Graphis, 2000.
1967 *Il metodo della filosofa. Scritti scelti*, a cura di F. Rossi-Landi, Bari, Laterza; nuova ed. a cura di A. Ponzio, Bari, Graphis, 2010.
1971 *Epistolario* (1891-1909), a cura di Giorgio Lanaro, intr. di Mario Dal Pra, Torino, Einaudi.
1980 *Scritti filosofici*, a cura di Giorgio Lanaro, stampa anastatica tratta dall'edizione Fulvio Rossi, Napoli 1972, Firenze, La Nuova Italia.
1987 *Scritti*, 3 voll., a cura di M. Quaranta, Sala Bolognese, Arnaldo Forni Editore.

Vaughan, Genevieve
1997 *For-Giving: A Feminist Criticism of Exchange*, Plain View Press; tr. it. *Perdonare. Una critica femminista dello scambio*, Roma, Meltemi, 2005.
2015 *The Gift in the Heart of Language: The Maternal Source of Meaning*, Milano, Mimesis.

Ventura, Marco
2021 *Nelle mani di Dio. La super-religione del mondo che verrà*, Bologna, il Mulino.

Verdiglione, Armando
1974 (a cura) *Follia e società segregativa*, Atti del Convegno di studi tenuto a Milano il 13-16 dicembre 1973, Milano, Feltrinelli.

Vernadskij, Vladimir
1926 *La biosphère*, tr. fr. e pref. di Jean-Paul Deléage, Parigi, Seuil, 2002.

Vološinov, Valentin N.
1926 "Slovo v žizni i slovo v poezii", Žvezda, 6, pp. 244-267; "La parola nella vita e nella poesia", tr. it. in Michail Bachtin e il suo circolo 2014, pp. 271-333.
1927 *Frejdizm,* Mosca-Leningrado; *Freud e il Freudismo*, tr. it. di L. Ponzio, Milano, Mimesis, 2012; nuova tr. ora in Bachtin e il suo Circolo 2014, pp. 355-597.
1929 *Marksizm i filosofija jazyca*, Mosca-Leningrado; *Marxismo e filosofia del linguaggio,* tr. it. di M. De Michiel, a cura di A. Ponzio, Lecce, Manni, 1998; nuova tr. in Bachtin e il suo Circolo 2014, pp. 1461-1840.
2010 *Parola propria e parola altrui nella sintassi dell'enunciazione*, tr. it. di L. Ponzio, a cura di A. Ponzio, Lecce, Pensa Multimedia.

Wedgwood, Julia
1889 *The Moral Ideal*, Londra, Trübner.

Welby, Victoria
1881 *Links and Clues*, Londra, Macmillan & Co., 1883[2].
1892a *Witnesses to Ambiguity. A Collection*, Grantham, W. Clarke.
1892b *The Use of "Inner" and "Outer" in Psychology: Does the Metaphor Help or Hinder?*, Grantham, W. Clarke.
1893 *A Selection of Passages from "Mind" (January, 1876, to July, 1892), "Nature" (1870, and 1888 to 1892), "Natural Science" (1892)*, Grantham, W. Clarke.
1986 *Significato, metafora, interpretazione*, a cura di S. Petrilli, Adriatica, Bari.
1897 *Grains of Sense*, Londra, J.M. Dent & Co.
1898 *The Witness of Science to Linguistic Anarchy*, Grantham, W. Clarke.
1903 *What Is Meaning? Studies in the Development of Significance*, Londra, Macmillan; nuova ed. ampliata 1983.
1911 *Significs and Language: The Articulate Form of our Expressive and Interpretative Resources*, Londra, Macmillan; ora in Welby 1985a.
1929 *Echoes of Lager Life: a A Selection from the Early Correspondence of Victoria Lady Welby*, a cura di Mrs. H. Cust, intr. di L. P. Jacks, Londra, Jonathan Cape.
1983 *What Is Meaning? Studies in the Development of Significance*, a cura e pref. di A. Eschbach, pp. ix-xxxii, intr. di G. Mannoury, pp. xxxiv-xlii, Amsterdam, John Benjamins, 1903[1].
1985a *Significs and Language,* intr. e cura di H. W. Schmitz, Amsterdam, John Benjamins.
1985b *Significato, metafora, interpretazione*, intr., pp. 7-50, tr. e cura di S. Petrilli, Bari, Adriatica.
2007 *Senso, significato, significatività*, tr. it, cura e intr. "Il senso e il valore del significare", di S. Petrilli, pp. vii–lx, Bari, Graphis.
2009 *Signifying and Understanding. Reading the Works of Victoria Welby and the Signific Movement*, Berlino, Mouton De Gruyter. [Oltre a una monografia su Welby contiene, a cura di S. Petrilli, una vasta raccolta di scritti di Welby, editi e inediti, e un'antologia di scritti dei primi significisti].

2010 *Interpretare, comprendere, comunicare*, intr., tr. e cura di Susan Petrilli, Roma, Carocci.
2021 *Senso, significato, significatività*, tr., cura, intr., "Il senso e il valore del significare", pp. 9-102, in Appendice, "Il progresso della Significs", di Charles K. Ogden, "La Significs", di H. Walter Schmitz, "Significs e semiotica. Victoria Welby e Giovanni Vailati", di Augusto Ponzio, "Welby e Bachtin. Linguaggio, dialogo e alterità cronotopica", e "Il contributo della Significs allo studio dei segni", di Susan Petrilli, Lecce, Pensa Multimedia [Bari, Adriatica, 1985[1]; Bari, Graphis, 2007[2]].

Wittgenstein, Ludwig
1922 *Tractatus logico-philosophicus*; *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-16*, tr. it. di A. G. Conte, Einaudi, Torino 1980.

Zanotelli, Alessandro
1988 *Il coraggio dell'utopia*, Trento, Publiprint.
1996 *Leggere l'impero. Il potere tra l'Apocalisse e l'Esodo*, Molfetta, Edizioni la Meridiana.

GLI AUTORI

Carlo Bonfantini, laureatosi in Storia contemporanea all'Università degli Studi di Milano, è redattore in uno studio editoriale di Milano. Nel poco tempo libero cerca di coltivare il suo interesse per storia, resistenza e memorie di famiglia. Ha curato, con Silvia Fronteddu, *Il Premio "Della Resistenza Città di Omegna"* (Gravellona Toce, 2006); e per l'Istituto della Resistenza Piero Fornara di Novara il volume Gaetano Ferrari, *Memorie di guerra e brigantaggio. Diario inedito di un garibaldino (1860-1872)* (Novara, Interlinea, 2011).

Susan Petrilli è professore ordinario di Filosofia e Teoria dei Linguaggi nell'Università di Bari Aldo Moro, dove, nel Dipartimento di Lettere, Lingue, Arti, insegna Semiotica, Filosofia del linguaggio e Semiotica della traduzione e, nel Dipartimento Ionico in Sistemi giuridici ed economici del Mediterraneo, insegna Semiotica del diritto e traduzione interculturale. È 7th Sebeok Fellow della Semiotic Society of America, Visiting Research Fellow nella University of Adelaide (Australia), Vice-Presidente della Associazione Internazionale di Studi Semiotici, consulente scientifico di istituti accademici e di ricerca internazionali, membro del comitato editoriale di riviste italiane e straniere, direttore di collane tra cui "Reflections on Signs and Language" per la casa editrice Peter Lang.

Tra le sue pubblicazioni più recenti – oltre a numerosi saggi in riviste e capitoli in volumi, libri in traduzione e libri a cura, sia in inglese sia in italiano –, i seguenti libri: con De Gruyter Mouton: *Signifying and Understanding* (2009) e *Sign Studies and Semioethics* (2014); con Transaction Publishers, la tetralogia: *Sign Crossroads in Global Perspective* (2010), *Expression and Interpretation in Language* (2012), *The Self as a Sign, the World and the Other* (2013), *Victoria Welby and the Science of Signs* (2015); inoltre, *The Global World and Its Manifold Faces* (Peter Lang, 2016); *Signs, Language and Listening* (Legas, 2019); con Pensa MultiMedia: *Parlando di segni con maestri di segni*

(2011) e *Significare, interpretare e intendere* (2019); inoltre, *Significs e filosofia del linguaggio* (Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1998[1], 2021[2]).

Tra i libri in collaborazione con Augusto Ponzio: *Lineamenti di semiotica e di filosofia del linguaggio* (Perugia, Edizioni Guerra, 2016); *Dizionario, Enciclopedia, Traduzione* (Alberobello Bari, AGA; Parigi, L'Harmattan, 2019); e in questa stessa collana, *Identità e alterità. Per una semioetica della comunicazione globale* (Milano, Mimesis, 2019).

Tra i libri editi da Mimesis: *Altrove e altrimenti. Con Bachtin* (2012), *Riflessioni sulla teoria del linguaggio e dei segni* (2014), *Nella vita dei segni* (2015), *Digressioni nella storia. Dal tempo del sogno al tempo della globalizzazione* (Mimesis-Meltemi, 2017), *Challenges to Living Together* (2017), *Senza ripari. Segni, differenze, estraneità* (2021).

Inoltre, nelle edizioni Mimesis ha curato diversi volumi della collana "Athanor. Semiotica, Filosofia, Arte, Letteratura", diretta da Augusto Ponzio, tra cui: *Semioetica e comunicazione globale* (2014), *Scienze dei linguaggi e linguaggi delle scienze* (2015), *Fedi, credenze, fanatismo* (in collab. 2016), *Pace, pacificazione, pacifismo e i loro linguaggi* (2017), *L'immagine nella parola, nella musica e nella pittura* (2018), *Identità e alterità. Per una semioetica della comunicazione globale* (2019), *Diritti umani e diritti altrui* (2020).

Tra le sue traduzioni: Thomas S. Szasz, *"La mia follia mi ha salvato". La follia e il matrimonio di Virginia Woolf* (Milano, Spirali, 2009); Victoria Welby, *Interpretare, comprendere, comunicare* (tr. e cura, Roma, Carrocci, 2010); e per le edizioni Pensa MultiMedia: Charles Morris, *Lineamenti di una teoria dei segni* (a cura, 2009), *Scritti di semiotica, etica e estetica* (tr. e cura, 2012), *L'io aperto* (tr. e cura, 2017); e Victoria Welby, *Senso, significato, significatività* (tr. e cura, 2021).

Ha curato *Hidden Meanings in Legal Discourse* (in collab.) della rivista *Semiotica. Journal of the International Association for Semiotic Studies* (2016); *Translation and Translatability in Intersemiotic Space* per la rivista *Punctum – International Journal of Semiotic*s (2020); e il libro del filosofo australiano Brian Medlin, *The Level-Headed Revolutionary. Essays, Stories and Poems* (Adelaide, Wakefield Press, 2021).

Augusto Ponzio è professore emerito. Ordinario di Filosofia e teoria dei linguaggi dal 1980, ha insegnato, nell'Università di Bari Aldo Moro, dal 1970 al 2014, Filosofia del linguaggio e, dal 1999 al 2012, Linguistica generale. Attualmente è "Cultore della materia", nel Dipartimento LELIA della stessa Università.

Tra le sue pubblicazioni più recenti: *L'Écoute de l'autre* (Parigi, L'Harmattan, 2009); *Bachtin e il suo circolo*, *Opere, 1929-1930*, testo russo a fronte, intr., e tr. in collab. con Luciano Ponzio, coll. "Il pensiero occidentale" (Milano, Bompiani, 2014); *Tra semiotica e letteratura. Introduzione a Michail Bachtin* (Milano, Bompiani, 2015); con Guerra editore, Perugia, *Lineamenti di Semiotica e di filosofia del linguaggio* (con Susan Petrilli, 2016); *A mente. Processi cognitivi e formazione linguistica* (2016); *Linguistica generale, scrittura letteraria e traduzione* (2018); *Con Emmanuel Levinas. Alterità e Identità* (Milano, Mimesis, 2019).

Dirige dal 1990 la serie "Athanor. Semiotica, filosofia, arte, letteratura", ora collana delle Edizioni Mimesis a partire dal vol. XXV, 18, 2015, *Scienze dei linguaggi e linguaggi delle scienze. Intertestualità, interferenze, mutuazioni*. Ha contribuito come curatore e traduttore alla diffusione in Italia e all'estero del pensiero di Pietro Ispano, Bachtin, Levinas, Marx, Rossi-Landi, Schaff, Sebeok, Barthes. Nella sua ricerca sui segni e sul linguaggio, di questi autori ha ripreso ciò che soprattutto li accomuna, malgrado le loro differenze, vale a dire l'idea dell'imprescindibilità, qualsiasi sia l'oggetto di studio, e per quanto specializzata ne sia l'analisi, dalla vita dell'individuo umano nella concreta singolarità del suo coinvolgimento senza alibi nel destino degli altri.

Luciano Ponzio, ricercatore confermato in "Filosofia e Teoria dei Linguaggi", ha ottenuto nel 2012 e nuovamente nel 2019 l'abilitazione scientifica nazionale come professore associato. Insegna dal 2004 Semiotica del testo e dal 2017 anche Semiotica del cinema nel Dipartimento di Studi Umanistici della Facoltà di Lettere e Filosofia, Lingue e Beni Culturali dell'Università del Salento, Lecce.

Tra le sue pubblicazioni: *Icona e raffigurazione. Bachtin, Malevič, Chagall* (Bari, Graphis, 2000; Milano, Spirali, 2008; nuova ed. rivista e ampliata, Milano, Mimesis, 2016); *Visioni del testo* (Bari, Graphis, 2002, 2010[4]; nuova ed. rivista e ampliata, Lecce, Pensa Multimedia, 2016); tr. in portoghese *Visões do Texto* (São Carlos, Brasile, Pedro & João Editores, 2017); *Lo squarcio di Kazimir Malevič* (Milano, Spirali, 2004); *Differimentismo* (Bari, Edizioni dal Sud, 2005); con Mimesis di Milano, *Differimenti. Annotazioni per un nuovo spostamento artistico* (2005); *L'iconauta e l'artesto. Configurazioni della scrittura iconica* (2010); *Roman Jakobson e i fondamenti della semiotica* (2015); *Artesti e Cartografie. Due lustri di scritture senza dimora, 2005-2015* (Bari, Edizioni dal Sud, 2016); *L'immagine e la parola nell'arte tra letterarietà e raffigurazione* (Fasano, Brindisi, AGA, 2017); *Icône e afigu-*

ração. Bakhtin, Malevitch, Chagall (São Carlos, Brasile, Pedro&João Editores, 2019); *La persistenza dell'altro. La singolarità dell'altro fuori dall'appartenenza identitaria* (Lecce, PensaMultimedia, 2020). Ha tradotto e curato Jurij Lotman, *Semiotica del cinema. Lineamenti di cine-estetica* (Milano, Mimesis, 2020).

Romano Romani ha insegnato Ermeneutica Filosofica nell'Università degli Studi di Siena. Tra le sue opere ricordiamo: *Forma e frammento* (Roma, Cadmo editore, 1986); ΕΙΔΕΝΑΙ, quarta edizione (Fiesole, Cadmo Edizioni, 2015); ΘΕΩΡΗΤΙΚΑ, in sei libri (Fiesole, Cadmo Edizioni, 1995-2013); *Libertà e filosofia* (Mimesis, Milano, 2013); *Confini* (Fiesole, Cadmo Edizioni, 2016); *Atlantide* (Fiesole, Cadmo Edizioni, 2017); *Europa, Gerusalemme e Atene* (Fiesole, Cadmo Edizioni, 2018); *La Polis della doxa nella* Repubblica *di Platone* (Milano, Mimesis, 2019); *Liriche* (Fiesole, Cadmo Edizioni, 2021).

Ha curato inoltre i seguenti volumi: Imre Toth, *La filosofia e il suo luogo nello spazio della spiritualità occidentale* (Torino, Bollati Boringhieri, 2007); Imre Toth, *Platon* (Fiesole, Cadmo Edizioni, 2020); e, insieme a Paolo Pagli, Imre Toth, *Le sorgenti speculative dell'irrazionale matematico nei dialoghi di Platone* (Pisa, Edizioni ETS, 2018).

Maria Solimini, professore ordinario di Antropologia culturale nella Facoltà, poi Dipartimento, di Scienze politiche, ha anche insegnato, in qualità di assistente, Filosofia teoretica nel Corso di Laurea in Filosofia dal 1966 al 1982, e Antropologia culturale in altri corsi universitari sia a Bari, quali i corsi di Specializzazione in Criminologia clinica e in Scienze dell'Educazione, sia a Tirana (Albania). Sensibile ai problemi della cultura della pace e della cultura femminile, ha tenuto lezioni per i Centri interdipartimentali di Ricerche sulla Pace e di Cultura di genere dell'Università di Bari.

Tra le sue pubblicazioni: *Genealogia e scienza dei valori* (1968), *Scienza della cultura e logica di classe* (1974), *La materia culturale – Strutture, miti, riti, scambi, maschere* (1982), *L'estraneità che accomuna* (in collab., 1995), *Itinerari di antropologia culturale* (2000) *Memorie senza tempo. Segni e percorsi per le scienze umane* (2015). Tra gli autori di cui soprattutto si è occupata: Godelier, Propp, Bogatyrev, Sebag, Balandier.

Ha dedicato la sua ricerca antropologica particolarmente alla storia e alla cultura del Sudafrica producendo le raccolte di saggi, a sua cura, *I diritti delle differenze – Sul sistema dell'Apartheid* (1991) e *Dal Sudafrica* (2005).

Carlo Stasi, poeta, scrittore e saggista di Acquarica del Capo (Lecce), è docente di Lingua e Letteratura Inglese presso il Liceo Scientifico "De Giorgi" di Lecce.

Ha pubblicato *Poesie* (Roma, Gabrieli, 1981), *La Speranza (Ricerche Poetiche)* (Fasano, Schena, 1984), *Leucàsia (racconti, disegni e poesie)* (Presicce, Leucasia, 1993, 1996, 2001), *Danza dei 7 pensieri* (Bollate, 2001), *Leucasia e le Due Sorelle (storie e leggende del Salento)* (Cavallino, Mancarella, 2008, 2012), *Sono nato cantando… tra due mari (radici e canto nella poetica di Franco Simone, cantautore salentino)* (Sannicola, iQdB, 2016), *Otranto nel Mondo (dal "Castello" di Walpole al "Barone" di Voltaire)* (Galatina, Editrice Salentina, 2018) che include la sua traduzione italiana (la prima) de "Le Baron d'Otrante" di Voltaire, il *Dizionario Enciclopedico dei Salentini* (Lecce, Grifo, 2018, II Voll. A-L, M-Z), *Verso… il Futuro. Poesia Visiva (1980-2020)* (Sannicola,. iQdB, 2021).

Ha tenuto mostre-performances di poesia visiva a Bari (1984), Milano (1990), Como (1996, 1997), Tradate (1997), Maglie (2000), Lecce (2001-2), Brindisi (2014), ecc. È inserito in numerose antologie. Collabora con articoli, saggi, recensioni, racconti e poesie a quotidiani e riviste, scrive testi per canzoni (ha inciso "Tango della Tangente", Nuova Fonit Cetra, Milano 1997), ed un suo testo poetico (*Tigi Luna*) è stato scelto e musicato dal gruppo *Sud Sound System* (2001). Per aver creato nel 1993 la "leggenda" di Leucàsia, Aristula e Melisso ha ricevuto i premi Terre d'Oltremare e L'ECCEllenza del territorio, De Finibus Terrae.

Paolo Stefanì è professore associato di diritto ecclesiastico e canonico presso l'Università degli Studi di Bari Aldo Moro. Tra i temi principali delle sue ricerche vi è la laicità dello Stato. Insegna diritto ecclesiastico e diritto interculturale presso il dipartimento Jonico in Sistemi Giuridici ed Economici del Mediterraneo, dell'Università degli Studi di Bari Aldo Moro. Tra le pubblicazioni più rilevanti si segnalano due monografie sulla laicità dello Stato: *La laicità nell'esperienza giuridica dello Stato*, Bari, Cacucci, 2007 e *Il problema giuridico della laicità nella società multiculturale*, Roma, Aracne, 2013. Nella collana "Athanor" ha pubblicato "Laicità e intercultura: parole per la pace in una società multireligiosa", in *Linguaggi del monoteismo e pace preventive*, 2012, pp. 101-114; "Laicità e alterità. In dialogo con Emmanuel Levinas", in *Diritti Umani e diritti altrui*, 2020, pp. 163-172.

Salvatore Zingale è professore associato presso il Dipartimento di design del Politecnico di Milano, dove insegna Semiotica del progetto e

Teorie della comunicazione alla Scuola del design. Si occupa in particolare di processi inventivi e dialogici applicati alla cultura del progetto.

Fra le pubblicazioni: *Segni sui corpi e sugli oggetti* (a cura insieme a Massimo A. Bonfantini, Bergamo, Moretti&Vitali, 1999); *La semiotica e le arti utili in undici dialoghi* (Bergamo, Moretti Honegger, 2005); *Interpretazione e progetto. Semiotica dell'inventiva* (Milano, FrancoAngeli, 2012).

ATHANOR.
SEMIOTICA, FILOSOFIA, ARTE, LETTERATURA

Collana diretta da *Augusto Ponzio*

Questa collana è nata nel 1990 come serie monografica annuale, promossa dall'Istituto di Filosofia del Linguaggio (poi Dipartimento di Pratiche Linguistiche e Analisi di Testi, attualmente confluito nel Dipartimento di Lettere, Lingue e Arti dell'Università degli Studi di Bari Aldo Moro) e diretta da Augusto Ponzio – insieme a Claude Gandelman fino al 1996, anno della scomparsa di quest'ultimo. Fino al 1997 la serie "Athanor" è stata pubblicata dall'Editore Angelo Longo di Ravenna. La nuova serie (tranne il n. 1, 1998, pubblicato dall'Editore Piero Manni di Lecce) è stata edita da Meltemi di Roma (che attualmente fa parte di Mimesis) fino al 2009. Dal 2010 prosegue nelle edizioni Mimesis di Milano. L'indice completo e dettagliato dal 1990 al 2014 è incluso nel vol. XXIV, 17, Semioetica e comunicazione globale, pp. 375-392.

1. *Il senso e l'opera*, a. I, 1990, con testi di E. Levinas, C. Gandelman, A. Ponzio, O. Calabrese, I. Counellis…
2. *Arte e sacrificio*, a. II, 1991, con testi di C. Galdelman O. Calabrese, F. Fortini, V. Carofiglio, M. Perniola, Y. Hersant, P. Montani, R. Pazzi…
3. *Il valore*, a. III, 1992, con testi di M. Bachtin, S. Petrilli, F. Loriggio, F. Fortini, F. Rossi-Landi, A. Ponzio, R. Bellofiore…
4. *Migrazioni*, a. IV, 1993, con testi di A. Ponzio, C. Gandelman, U. Eco, J. Kristeva, N. Bonnet, W. Krysinski, M. M. Bonfantini, R. Ottaviano, J. Talens…
5. *Materia*, a. V, 1994, con testi di Th. A. Sebeok, M. Solimini, G. Semerari, A. Ponzio, G. Invitto, P. Dalla Vigna, P. Guaragnella…
6. *Mondo*, a. VI, 1995, con testi di N. Bonnet, F. Buono, M. De Michiel, C. Gandelman, J. Talens, M. Solimini…
7. *Mondo, Mare*, a. VII, 1996, con testi di A. Ponzio, P. Valéry, F. Rossi-Landi, P. Calefato…
8. *Luce*, a. VIII, 1997, con testi di S. Petrosino, R. Ottaviano, A. Prete, P. Manni, S. Petrilli, A. Ponzio, P. Calefato…
9. *Nero*, a. IX, n. s., n. 1, 1998, a cura di Susan Petrilli, con testi di E. Abiola Irele, J. Paré, D. Badini-Folane, K. G. Tomaselli, A. Catone, V. Carofiglio…

10. *La traduzione*, a. X, n. s., n. 2, 1999, a cura di Susan Petrilli, con testi di J. Derrida, B. Godard, Th. A. Sebeok, A. Prete, F. Merrell, D. L. Gorlée, V. Colapietro, S. Arduini…
11. *Tra segni*, a. XI, n. s., n. 3, 2000, a cura di Susan Petrilli, con testi di R. Jakobson, K. Kull, P. Torop, A. Brisset…
12. *Lo stesso altro*, a. XII, n. s., n. 4, 2001, a cura di Susan Petrilli, con testi di T. Threadgold, A. Pym, S. Nergaard…
13. *Vita*, a. XIII n. s., n. 5, 2002, a cura di A. Ponzio, con testi di Th. A Sebeok, I. I. Kanaev, M. M. Bachtin, G. Prodi, E. Levinas, E. Stein, A. Schaff, K. Malevič…
14. *Nero*, a. XIV, n. s. n. 6, 2003, nuova edizione di Nero, a. IX, n.s., n, 1, 1998, a cura di Susan Petrilli.
15. *Lavoro immateriale*, a. XIVbis, n. s., n. 7, 2003-2004, a cura di Susan Petrilli, dedicato a Ferruccio-Rossi-Landi con saggi di A. Ponzio, J. Bernard, J. Kelemen, A. Fornoni Bernardini, F. Muzzioli…
16. *The Gift, il dono. A feminist analysis*, a. XV, n. s., n. 8, 2004, a cura di Genevieve Vaughan, con testi di K. Kailo, B. Natarajan, R. Kuokkanen, S. Petrilli…
17. *Mondo di guerra*, a. XVI, n. s., n. 9, 2005, a cura di Andrea Catone e A. Ponzio, con testi di J. E. Konvolbo, V. Welby, N. Perrone, F. Muzzioli, U. Tomasi…
18. *White Matters. Il bianco in questione*, a. XVII, n. s., n. 10, 2006, a cura di Susan Petrilli, con testi di L. Santaella, A. Lingis, M. Solimini, A. Saldanha…
19. *Umano troppo disumano*, a. XVIII, n. s., n. 11, 2007, a cura di Fabio De Leonardis e A. Ponzio, con testi di M. Bachtin, E. Levinas, H. Arendt, F. Fanon, B. Russell, P. Levi, A. Gorz…
20. *Globalizzazione e infunzionalità*, a. XIX, n. s., n. 12, 2008, a cura di A. Ponzio, con testi di C. Caputo, C. A. Augieri, S. Petrilli, A. Schaff, B. Russel, V. Bodini, K. Malevič…
21. *La trappola mortale dell'identità*, a. XX, n. 13, 2009, a cura di A. Ponzio, con testi di S. Petrosino, R. Finelli, M. Bachtin, E. Levinas, U. Tomasi…
22. *Incontri di parole*, a. XXI, n. 14, 2010-011, a cura di A. Ponzio, con testi di E. Levinas, N. Chomsky, A. Schaff, T. A. Sebeok, V. Carofiglio, F. Rossi-Landi, V. Miotello…
23. *Linguaggi del monoteismo e pace preventiva*, a. XXII, n. 15, 2012, a cura di A. Ponzio, con testi di E. Levinas, A. Schaff, C. Morris, M. Ricca, C. A. Augieri, F. De Leonardis, S. Petrilli…
24. *Figure del riso*, a. XXIII, n. 16, 2013, a cura di A. Ponzio, con testi di H. Bergson, S. Kierkegaard, L. Pirandello, M. Bachtin, S. Freud…
25. *Semioetica e comunicazione globale*, a. XXIV, n. 17, 2014, a cura di Susan Petrilli, con testi di A. Ponzio, J. Deely, F. Neussel, D. Punday, M. Tønnessen…
26. *Scienze dei linguaggi e linguaggi delle scienze. Intertestualità, interferenze, mutuazioni*, a. XXV, n. 18, 2015, a cura di Susan Petrilli, con testi di Th. A. Sebeok, A. Ponzio, R. J. Parmentier, F. Rossi-Landi, V. Colapietro, H. Ward…
27. *Fedi, credenze, fanatismo*, a. XXVI, n. 19, 2016, a cura di Gaetano Dammacco e Susan Petrilli, con testi di M. Ricca, N. M. Bachtin, A, Ponzio, F. De Martino, G. Mancuso, J. Kristeva, E. Levinas…

28. *Pace, pacificazione, pacifismo e i loro linguaggi*, a. XXVII, n. 20, 2017, a cura di Susan Petrilli, con testi di A. Ponzio, M. A. Bonfantini, F. Merrell, F: Fistetti, N. Perrone, B. Russell, Ch. Morris, E. Levinas…
29. *L'immagine nella parola, nella musica, nella pittura*, a. XXVIII, n. 21, a cura di Susan Petrilli, con testi di A. Ponzio, V. Colapietro, M. Lomuto, P. Martino, G. Dooley, L. Ponzio, M. Barenco, G. Perillo, J. Chua Soo Meng, P. P. Martino…
30. *Identità e alterità*, a. XXIX, n. 22, a cura di S. Petrilli, con testi di A. Ponzio e S. Petrilli.
31. *Diritti Umani e diritti altrui*, a cura di Susan Petrilli, n. XXX, n. 23, con testi di Francesco Fistetti, Ugo Villani, Paolo Stefanì, Mario Ricca, Bruno Veneziani, Pierpalo Martino, Vitilio Masiello, Augusto Ponzio…

Finito di stampare
nel mese di settembre 2021
da STARlog – Asti (AT)